

Forunderlige forvandlinger

Meditasjoner i lys av et Oscar Wilde-tema

Olaf Müller

«One should always be a little improbable»

Oscar Wilde

(Phrases and Philosophy for the use of the young)

To uker før sin død stiller Ludwig Wittgenstein seg selv følgende spørsmål:

«Hva om det skjedde noe *virkelig uhørt*? hvis jeg for eksempel fikk se hus som gradvis og uten noen åpenbar årsak forvandlet seg til damp; hvis kveget på marken sto på hodet, lo og talte forståelige ord; hvis trær gradvis forvandlet seg til mennesker og mennesker til trær» ([üG]:§513 - Wittgensteins uthevning).

Den ville skjønnheten i Wittgensteins bilde er skapt med noen få, enkle penselstrøk. Spørsmålet er: *Forstår vi Wittgensteins formuleringer? Kan vi følge ham?*

Med disse spørsmålene er jeg ikke ute etter den filosofiske sammenhengen passasjen befinner seg i, hva slags motforestillinger den innbyr til og hvordan Wittgenstein ville møte dem. Spørsmålet er snarere: *Forstår vi denne passasjen uavhengig av dens dialektiske kontekst? Vet*

vi nok til å forstå den hvis vi vet at forfatteren har ment den alvorlig og altså ikke bare har skrevet den ned på spøk, som et dikt eller som skjønnskriftsøvelser? Kunne man innlede en artikkel på denne måten? Kunne den forekomme som del av en aforismesamling?

Blant annet som en følge av stadig mer subtile Wittgenstein-interpretasjoner er det i dag en tendens til å svare benektende på slike spørsmål. I det følgende vil jeg argumentere mot denne trenden og ta til orde for at scenariet Wittgenstein tegner, er noe vi uavhengig av enhver spesiell kontekst kan se klart for oss. Nærmere bestemt vil jeg påstå at Wittgensteins scenario og liknende forestillinger om forunderlige forvandlinger gir god mening innenfor et prosjekt av ytterste allmennhet, nemlig filosofien. Dette prosjektet vil alltid utgjøre en del av vår menneskelige grunnutrustning, og det står hver og en av oss fritt å engasjere oss i det.

For å begrunne denne påstanden vil

jeg gå fram i tre skritt. Først gir jeg en mer presis karakteristikk av stridens kjerne, og jeg gir mine motparter en rekke innrømmelser. Jeg slutter meg til deres bilde av hvordan språk fungerer (i den grad jeg forstår det), noe som for den videre diskusjon medfører at det stilles forholdsvis strenge krav til forståelse: Forståelse er mer enn kjennskap til ord og syntaks.

I neste skritt anbefaler jeg leseren å legge seg en meditasjonsteknikk på sinne; å mobilisere sin forstand og forestillings- evne til å se for seg mest mulig levende eksempler på den typen forunderlige forvandlinger Wittgenstein-sitatet beskriver. Deretter tar jeg leseren i hånden og prøver å skjerpe hans eller hennes blikk for hvordan en slik meditasjon kan føre til et bedre liv. Vi streifer innom temaer som verdens undergang, død og vennskap; vi kommer inn i stemninger som munterhet, melankoli og forbløffelse; - og vi øver inn holdninger som nestekjærlighet, åpenhet og ubekymret. I denne delen av tankeutviklingen er jeg henvist til mine leseres imøtekommenhet. Rent *per argument* vil jeg ikke kunne tvinge noen til delta på reisen. Jeg har et mer beskjedent håp – at mine overveielser i det minste kunne *anspore* noen til å bli med.

Får jeg innfridd dette håpet, da kan jeg i resonnementets tredje og avsluttende del dra teoretiske vekslers på det praktiske resultatet fra den andre delen. Hvis levende og alvorlig mente forestillinger om forunderlige forvandlinger kan forandre oss gjennom for eksempel å tilføre den enkeltes liv økt dybde, da åpnes også en vei til et substansielt begrep om filosofi. I

henhold til denne forståelsen av filosofi er den et forsøk på ved hjelp av uforutinntatte tanker å omkalfatre sitt eget liv. Det er min påstand at selv de mest forrykte filosofiske fantasier får god mening som bidrag til dette filosofi-prosjektet. På hvilken måte det kan skje, demonstrerer jeg mer konkret med skeptisismen i forhold til naturens likeformethet som eksempel.

I Hva striden gjelder

La oss begynne undersøkelsen ved å gi ordet til en framtreddende motstander av fantastiske scenariers umiddelbare forståelighet. I en upublisert artikkel om skeptisisme-problemet skriver Hilary Putnam:

«(...) we all "understand" the sentence "At the stroke of midnight, the coach turned into a pumpkin", in the sense of being able to enjoy *Cinderella*. But it does not follow that we should understand what was being said if - without providing any relevant context to indicate what he or she is doing - someone, obviously not engaged in telling a fairy tale, and with apparent seriousness, said "It has really happened that a coach turned into a pumpkin". [...] (And it would not be enough for the speaker to add: "I mean you to take this as a philosophical assertion".)»

«[...] we would be [...] confused if someone appeared to claim in all seriousness that a coach has turned into a pumpkin. Are the atoms of the coach supposed to have rearranged themselves? But the coach doesn't consist of the same *elements* as a

pumpkin. And the mass of the coach is much greater than the mass of a pumpkin. There are, of course, possible occasions of use on which we would understand the claim. (E.g., the «coach» was a «prop», made to be used in puppet-shows, and it is part of its clever construction that it can «turn into a pumpkin» - that is a pumpkin «prop».) But just saying «I mean it really happened», or «I am speaking in the context of philosophy» does nothing to make the alleged claim «rationally meaningful». [...] The point is not that we could not find an occasion of use for the expression «some coaches really do turn into pumpkins», but rather that here and now we cannot understand *what* those words are to be taken as asserting.» (IS):246/7; Putnams uthevning).

I motsetning til Putnam vil jeg gjerne påstå at vi – her og nå – forstår nøyaktig hva-en person mener som plutselig og i fullt alvor sier:

(1) Den og den vognen forvandlet seg virkelig til et gresskar.

Etter min mening vil vi først møte taleren med allverdens sunn mistro – og ikke med manglende forståelse. Vi vil ikke tro det vedkommende sier om at det virkelig var en vogn der som forvandlet seg til et gresskar – eller vi tror ikke at det som oppstår av vognen er et ekte gresskar. Vi vil for eksempel ikke tro på at taleren har kunnet kjøre rundt i vognen, eller på at det angivelige gresskaret er spiselig, eller på at først var vognen der uten gresskar og så var det plutselig et gresskar uten vogn.

Men denne tvilen på talerens troverdighet kunne ikke engang melde seg hvis vi ikke først hadde forstått setningen. Det er klart det kan vise seg at vi har misforstått hva han eller hun ville si; at vedkommende egentlig bare spøkte med oss, fortalte eventyr eller øvde seg på tysk uttale. Og kanskje hele saken lot seg oppklare med en språktest som tydet på at med 'vogn' mente taleren larve og med 'gresskar' sommerfugl.

Vi er med andre ord ikke ufeilbarlige når vi tolker isolerte, tysk lydende setninger med merkelig innhold. Men det har jeg heller ikke påstått. Jeg har bare påstått at når vi hører setningen

(1) Den og den vognen forvandlet seg virkelig til et gresskar,

så er det en bestemt tolkning som umiddelbart frambyr seg (selv om den, som sagt, gjennom tilleggsinformasjon om konteksten kan vise seg å være forhas-tet).

Så langt har vi påstand mot påstand. For å styrke min posisjon er det ikke nok å vise til at jeg har foretatt en rask spørreundersøkelse blant ikke-filosofere der flertallet ga meg rett og hevdet at de forsto setningen. Meningsforskjellen mellom Putnam og meg beror ikke på motstridende prognoser om hvordan flertallet av kompetente språkbrukere reagerer på setninger av typen (1). Det dreier seg heller om hvordan vi selv forholder eller bør forholde oss til en slik setning. Derfor må vi nå se på de mest tungtveiende eller seriøse argumentene for denne demoskopiske mindretallsposisjonen i den siterte Putnam-passasjen.

La oss begynne med et argument som jeg ikke er helt sikker på om Putnam mener så veldig alvorlig: henvisningen til vognens og gresskarets ulike masse og atomære sammensetning. Sant nok tillater ikke læresetningen om materiens bevarelse noen forvandling av vogn til gresskar. Og sant nok er denne læresetningen forankret i alle våre dypeste overbevisninger. Vi vil ikke uten videre oppgi den. Det er nettopp derfor vi ikke fester lit til den som ytrer (1). Men hvorfor skulle vår nokså urokkelige tro på materiens bevarelse gjøre en ytring som (1) uforståelig?

Til det kan man svare at prinsippet om materiens bevarelse er konstitutivt for vårt begrep om materielle gjenstander, slik at vi gitt vårt eget begrepskjema umulig kan oppgi dette prinsippet. Og ettersom det å snakke om vogner og gresskar bare gir mening innenfor et slikt begrepskjema, måtte en angivelig forvandling av vogner til gresskar framstå som ubegripelig og ubeskrivelig.

Jeg er riktignok ikke sikker på om Putnam ville argumentere på denne måten; det synes ikke å passe helt til hans standpunkter for øvrig. Men i alle fall mener jeg at han ikke burde gjøre det – for argumentet er ikke overbevisende.

For det første er ikke læresetningen om materiens bevarelse sakrosankt, heller ikke innenfor vårt nåværende begrepskjema. Den er til og med usann (det hadde vært bedre om den var sann, for da hadde det ikke eksistert atombomber). Man bør heller ikke forsøke å redde prinsippet ved hjelp av de raffinerte bevarelseslover vi sitter igjen med etter Einsteins banebrytende formulering av

energiens og materiens ekvivalens. For hvorfor skulle disse lovene være sakrosankte?

For det andre ville det være malplassert å kreve av alle kompetente talere at de retter seg etter dypere vitenskapelige prinsipper når de snakker om vogner og gresskar og andre hverdagslige ting. I lys av den lingvistiske arbeidsdelingen må jeg riktignok innrømme at vitenskapelige eksperter har siste ord når det gjelder referanseobjektene for selv så hverdagslige ord som 'vann', 'tiger' og 'gresskar'. Her dreier det seg imidlertid ikke om referanse, men om forståelse. I følge Putnam er kjennskap til stereotyper tilstrekkelig for forståelse. Og jeg vil påstå at ingen vitenskapelige bevarelseslover forekommer i stereotypen for ordet 'gresskar'. Ellers måtte den voldssomme veksten av gresskar på sensommeren påkalle mye mer oppmerksomhet.

For det tredje motsier faktisk ikke en forvandling av vogn til gresskar prinsippet om materiens bevarelse (eller Einsteins etterfølger, $E = mc^2$). Når vi snakker om forvandlinger, trenger vi jo ikke nevne alle prosessens avfallsprodukter. Vi har for eksempel ingen innvendinger mot utsagn som

(2) Ilden forvandlet Troja til aske og ruiner.

Det ville være pedantisk å pukke på at setningen er uforenlig med prinsippet om materiens bevarelse og i stedet presse beretteren til å formulere seg som følger:

(3) Ilden forvandlet Troja til aske, ruiner og røyk.

Vi bør altså ikke beklage oss over at vår opprinnelige taler bare framsatte påstanden (1) uten å nevne at forvandlingen også var ledsaget av fordampning. Så vil man kanskje vedgå at når man også tar fordampningen i betraktning, er påstanden (1) forenlig med massens bevarelse, men likevel insistere på at gresskaret består av andre atomer enn vognen. Følgelig kan ikke vognen forvandles til et gresskar gjennom kjemisk reaksjon. Det er en god observasjon – men naturligvis uten relevans. Gjennom en gigantisk tilfeldighet kunne jo for eksempel et passende antall vogn-elektroner, -protoner og -nøytroner bli rearrangert på en gresskaraktig måte mens de overflødig vognedelene forsvant i form av damp.

Kort sagt – vitenskapene egner seg dårlig som ammunisjon mot forståeligheten av setninger som (1). Men Putnam har også en filosofisk og mye mer gjennomtrengende pil i sitt koger. Nå er jeg riktignok ikke sikker på om jeg virkelig har det riktige grepet om denne filosofiske pilen, og mine innvendinger har nødvendigvis en provisorisk karakter, men nettopp gjennom å presentere dem håper jeg at det blir klarere hva saken egentlig gjelder.

Vi kan begynne med å konstatere at Putnam ikke ganske enkelt mener det er uforståelig å ytre en setning som

(1) Den og den vognen forvandlet seg virkelig til et gresskar.

Han sier uttrykkelig at det ikke er noe problem å tenke seg kontekster som gjør den forståelig. Hvordan og hvorvidt det er mulig å forstå en setning korrekt, av-

henger ifølge Putnam aldri bare av setningen selv (dvs. av deluttrykkenes betydning og den syntaktiske struktur), men alltid også av ytringskonteksten. Denne tesen er mer radikal enn den umiddelbart lyder. Den tilsier ikke bare at vi som fortolkere må ta hensyn til konteksten for indeksikalske uttrykk som 'jeg', 'her' og 'i dag'. Poenget er nemlig ikke at vi trenger konteksten bare for noen tilleggsinformasjoner om den språklige ytringens avsender, tid og sted slik at vi skritt for skritt kan sette sammen hele utsagnet betydning av de (indeksikalske og ikke-indeksikalske) deluttrykkenes betydning.¹ Putnams tese innebærer snarere en helt annen prioritering ved tolkninger. Først gjennom å forstå hele setningens kontekst kan vi forstå deluttrykkenes betydning. Eller sagt på en annen måte: Vi utarbeider en variant av setningens form og deluttrykkenes betydning som gjør ytringen forståelig i den gitte kontekst. Og siden konteksten kan være relevant på høyst ulike måter (ikke bare angående ytringens tid og sted, men for eksempel også hva taleren vil oppnå), finnes det ingen algoritme til generering av riktig tolkning. Fortolkeren må også støtte seg på sin generelle menneskekunnskap.

Et av Putnams eksempler kan klargjøre dette punktet. Setningen

(4) Det er mye kaffe på bordet

gir helt ulike interpretasjoner alt etter kontekst. På et symposium om kvelden handler setningen formodentlig om at det heldigvis mange fylte kaffekopper (eller -kanner?) der. I kaffebutikken er det derimot antakelig snakk om kaffeposer. Mens

etter en eksplosjon i en kaffekvern forstå vi den heller som informasjon om kaffebønner eller kaffepulver (alt etter eksplosjonstidspunkt).

Eksemplet viser klart: Uten en kontekstangivelse er det helt ubestemt hva setningen utsier. Og det skyldes ikke at den inneholder indeksikalske uttrykk eller at ordet 'kaffe' er flertydig. Nei, det synes å bero på at vi rent generelt først kan tilskrive en setning en bestemt betydning gjennom dens faktiske bruk i en gitt kontekst.

Denne språkfilosofiske tesen kan jeg ikke drøfte her. Et par enkle eksempler er naturligvis ikke nok til å underbygge den, til det er det for mye som står på spill: Hvis den er sann, bør vi blant annet slutte å snakke om setningers *bokstavelige betydning*. En bokstavelig betydning er noe en setning måtte være i besittelse av uavhengig av enhver kontekst, og nettopp det er uforenlig med den språkfilosofiske posisjonen vi har å gjøre med her.

Men i stedet for å etterprøve tesens troverdighet, vil jeg se på hvilke følger den eventuelt har for vårt opprinnelige problem med de fantastiske scenariers forståelighet. Jeg har til hensikt å vise at vi kan akseptere tesen uten dermed å måtte avstå fra det vi er så glad i å gjøre i filosofien - nemlig å helt ut av det blå gi oss hen til tankeeksperimenter.

La oss da først rette oppmerksomheten mot den foreløpig vage talen om kontekst, og la meg forenkle debatten gjennom en smule terminologi. For en gitt setning i et gitt språk kan vi kalle informasjonen om dens kontekst for *definitiv* hvis den setter en normalt oppvakt språk-

bruker i stand til ved hjelp av sin sunne fornuft å forstå setningen slik den er ment av en annen kompetent språkbruker i den konteksten informasjonen gjelder for.

For kaffe-setning (4) vil for eksempel informasjon om at en kaffekvern nettopp var eksplodert på det eneste bordet i nærheten av taleren, være definitiv. En og samme forståelse av en og samme setning kan selvsagt genereres gjennom høyst ulik definitiv kontekstinformasjon. Her hadde vi å gjøre med definitiv informasjon om forhistorien bak ytringen av setning (4). Men informasjon om setningens verbale omgivelser hadde gjort samme nytten. Følgende definitive kontekstinformasjon hadde for eksempel gitt nøyaktig samme interpretasjon:

(5) Umiddelbart før sin ytring av (4) sa taleren: "Men ved neste vindpust kommer bordet til å være rent igjen".

Og at (5) er definitiv, vil si: For å forstå en isolert sett flertydig setning, trenger vi ofte bare kjennskap til de *setninger* som omgir den, med andre ord til dens *verbale* kontekst.

Vi kan nå undersøke om dette er noe vi kan dra nytte av for vår opprinnelige problemstilling. Det vil si, la oss for et øyeblikk anta at setninger som

(1) Den og den vognen forvandlet seg virkelig til et gresskar,

kanskje bare virker forvirrende og uforståelige så lenge de mangler de nødvendige verbale omgivelser. For å overprøve denne antakelsen tillater jeg meg her å gi en lengre utdrag fra min selvbiografi:

"Det var en lys ettermiddag forsommeren 1996. Jeg satt i arbeidsværelset og prøvde å tenke ut nye Gettier-tilfeller da min filosofiske ro ble brutt av forbløffet latter fra hagen. Så hørte jeg at hun ropte på meg, og mens jeg ennå lurte på om jeg skulle late som om jeg ikke eksisterte, sto hun der allerede foran meg og forlangte: "Kom. Hagestolene forvandler seg til gresskar." - "Hva er det egentlig du vil", svarte jeg, "for det første arbeider jeg og for det andre er det utelukket. Læresetningen om materiens bevarelse sier at...". Hun var rasende: "En vakker dag kommer de tåpelige teoriene dine til å hindre deg i å være med på å oppleve verdens undergang". For å slippe bråk ga jeg etter og ble med ut på terrassen. Fem enorme gresskar lå rundt det lille bordet med brukt teservise på. Hun ga uttrykk for skuffelse: "Du gikk glipp av det! Men det er din egen skyld. Hadde du kommet med en gang, hadde du sett det med egne øyne. - Det var magisk!" Jeg syntes hun drev det for langt. Gresskarene var ekte, til og med litt overmodne. Hvor hadde hun fått tak i dem på denne årstiden? Og hvor hadde hun gjemt hagestolene? - Hun for sin del hadde andre bekymringer: "Foreldrene mine vil aldri tro meg, når de kommer hjem fra Praha. Tror du vi kan kjøpe inn helt like stoler? På den annen side er det jo ikke egentlig vår skyld. Det kunne like gjerne ha hendt med dem. Og jeg var imot teak-stoler hele tiden...". Ennå mens hun snakket falt den første koppen fra tebordet og knuste. Bordplaten var blitt lettere buet og krummet seg mer og mer. Resten av serviset skled truende nær avgrunnen, men vi klarte å redde det. Bord-

bein var det ikke lenger snakk om, for nå berørte bordkanten bakken. Skarpe kanter ble runde, det typiske stripe-mønsteret begynte å vise seg og til slutt sto vi overfor et fullt ferdig gresskar. Ikke et spor igjen av tebordet.

Hun klappet i hendene og spratt omkring som et barn av pur begeistring. Klirrende larm fra huset. Vi løp inn og i et hav av skår fra serviset der kjøkkenbordet hadde vært, fant vi et gresskar. Da først forsto vi situasjonens alvor og reddet det som reddes kunne. Vi gikk gjennom huset og ryddet bort alt fra bord og stoler. For sikkerhets skyld tømte vi også samtlige skuffer og skap. Noe som viste seg å være overdrevet. En time senere var riktignok alle sitteredskaper og bord blitt forvandlet til gresskar. Men hyller og skap ble forskånet fra disse omveltningene. Så der ryddet vi ting på plass igjen. Så feiet vi opp glasskårene, trillet ut til sammen tjue gresskar og avsluttet kvelden med en improvisert piknik på kjøkkengulvet. Dette ble en hyggelig vane vi praktiserte i flere uker etterpå. Dagen etter begynte vi å hermetisere gresskarene."

Denne - i parentes bemerket sannferdige - beretningen skulle være utførlig nok til å få fram hva slags stoler, bord og gresskar det er snakk om: ikke teaterrekvisitter, leke- eller hermetiserte frukter, men virkelige stoler og bord og ferdig utvokste gresskar. Likevel er jeg redd for at fortellingen skaper en viss forvirring hos leseren. Først lyder den som et normalt stykke selvbiografi - inntil tebordets metamorfose med ett slag får en til å tro noe annet. Uten videre opp-

lysninger om hva utdraget skal tjene til, vil leseren føle seg latt i stikken. Og siden den større konteksten er en filosofisk artikkel, vil man være tilbøyelig til å avfeie hele saken som en mislykket filosofisk spøk. Slik løses riktignok spørsmålet om fortellingens forståelighet (den er jo bare en dårlig spøk om gresskar). Men i samme åndedrag taper den også enhver sannhetspretensjon – og det vi ville vite, var jo om vi forstår *alvorlig mente* beretninger om forunderlige forvandlinger. (Putnam har ikke trukket i tvil at vi forstår spøk eller eventyr med forunderlige forvandlinger).

Nå introduserte jeg fortellingen som et utdrag fra min selvbiografi, og etterpå føyde jeg til at den er "sannferdig". Betyr det at Putnams diagnose kanskje likevel ikke treffer? Nei. Riktignok gir den alestiske tilføyelsen oss mer informasjon om konteksten. Men for leseren betyr det bare mer *verbal* informasjon. (I tillegg til det gjengitte og innrykkede utdraget i teksten ovenfor omfatter konteksten nå siste setning før og første setning etter innrykket). Den som allerede synes teksten er en dårlig spøk, vil synes at tilføyelsen om at den er sann, er desto tåpeligere. Og dermed synes jeg å befinne meg i et fatalt dilemma. Hva jeg enn føyer til for å øke min troverdighet og forståelighet, drepes automatisk av gresskar-underets mangel på troverdighet og forståelighet. Med ord alene kommer jeg åpenbart ikke av flekken. Vi kan ikke tenke oss noen rent verbal informasjon om konteksten til setningen

(6) Tebordet forvandlet seg til et gresskar

som gjør det umulig å forstå den annerledes enn jeg ønsker.² Informasjon om den verbale konteksten utgjør imidlertid bare en type kontekstinformasjon. Kunne jeg kanskje få leseren til å forstå beretningen slik jeg ønsker gjennom informasjon om den ikke-verbale konteksten? (Nemlig som en sannferdig beretning om noe som riktignok er en forbløffende hendelse).

La oss anta at leseren vet at jeg mener det alvorlig. Ut fra et vidt – men ikke utilatelig vidt – kontekst-begrep har da leseren kjennskap til fortellingens kontekst; til informasjon om at jeg faktisk hadde en seriøs, selvbiografisk hensikt med fortellingen. (Og altså ikke bare informasjon om at jeg har sagt at den er alvorlig og sannferdig ment). Det finnes tusen plausible måter å oppnå en slik kontekstinformasjon på. Mine venner kunne gå god for meg; det kunne ha lekket ut hvor ille berørt jeg følte meg ved at ingen trodde på gresskar-opplevelsen min; alle mine kritikeres velmente forsøk på å få meg inn i psykiatrien kunne strande på min dokumenterte, psykiske helse; osv.

Hva da? Hvis det står fast at jeg seriøst tror på min egen beretning, så vil mine lesere fortsatt ikke tro meg. (Forhåpentligvis bortsett fra dem som står meg nær?) Men likevel påstår jeg at de synes å forstå hva jeg mener med setningen

(6) Tebordet forvandlet seg til et gresskar.

Sammen med den utførlige informasjonen om setningens verbale kontekst (som gjengitt ovenfor) synes derfor kontekstinformasjonen om min seriøse hensikt

med setningen å være definit: Den gjør det mulig for en fortolker å forstå setningen slik jeg mente den i fortellingen. Fortolkeren vet hva som må være tilfelle for at jeg skal kunne ha rett med ytringen.

Nå er også dette resultatet forenlig med den passasjen fra Putnams artikkel som jeg siterte innledningsvis. For det første avviste han ikke at vi kan forestille oss kontekster der vi forstår setninger som (1) eller (6). Kanskje den definite kontekstinformasjonen jeg nettopp har kommet fram til, kan være av den typen Putnam tenker på.³ Og for det andre synes ikke den forståelsen jeg nå har oppnådd hos min leser, i en mer empatisk forstand å utgjøre noen *virkelig* forståelse. Det første punktet har jeg ikke tilstrekkelig tekstbelegg for å avgjøre (og får heller avvente forfatterens reaksjon), og jeg konsentrerer meg derfor om det andre punktet – som vil vise seg å føre til interessante filosofiske dypdykk.

Hvorfor er jeg ikke fornøyd med at leserne lar seg overbevise av mine alvorlige hensikter med fortellingen, slik at de i en viss forstand også forstår hva jeg mener å ha vært vitne til? Jeg røper det med en gang: Selv om leserne slik sett forstår meg, vil de stadig ikke tro meg. Og så lenge de ikke engang vurderer å kunne tro meg, vil jeg føle meg uforstått.

Nå ville det være temmelig søkt å innnevne forståelsesbegrepet slik at man bare forstår den som taler hvis man også tror på ham, og så langt vil jeg da heller ikke gå. Jeg krever bare at fortolkeren holder det taleren seriøst påstår, for *mulig*. Man må så å si være åpen for talerens påstand. I motsatt fall forstår ikke fortolkeren taleren i den betydningen av ordet

forståelse som vi fra nå av skal ha å gjøre med.⁴

Jeg er også redd for at jeg så langt ikke har klart å lokke ut av mine lesere noen dypere forståelse av gresskar-historien. For selv om de til og med tror meg på mine seriøse forteller-hensikter, vil de ikke dermed ta selve fortellingen noe mer alvorlig. De vil mene at jeg er en letturt og upålitelig observatør; antakelig hadde jeg ikke sjekket møblene skikkelig før forvandlingen. For når alt kommer til alt må jo hele saken bero på en genial tryllekunst.

For å være ærlig synes jeg disse innvendingene er en smule dogmatiske. Det er klart jeg ikke vil bestride at jeg kunne ha vært offer for en genial tryllekunst i fjor sommer. (Likeledes kunne det tenkes at jeg bare hadde drømt eller hallusinert hele historien, eller at jeg var påvirket av stoff). Og kanskje er det virkelig mest sannsynlig at hele gresskar-underet når alt kommer til alt lar seg vitenskapeleg bortforklare på en eller annen måte. Men: Er det *sikkert*? Og hva gjør vi hvis vi ikke finner noen overbevisende forklaring? Må vi da si at vi riktignok ikke er i stand til å bortforklare gresskar-underet, men at det tross alt ikke kan ha funnet sted? Fordi det vi ikke tillater å skje, ikke kan skje?

Her, på dette punktet er det jeg mener vi burde våge å være litt mer åpne. Vi risikerer ikke å falle ned i irrasjonelt kaos bare fordi om vi innrømmer at om det er aldri så usannsynlig, så er det likevel godt mulig at et tebord eller en stol plutselig forvandler seg til et gresskar.

Før jeg nå i neste del av denne artikkelen går over til å propagandere for de

praktiske fordelene med en slik innrømmelse vil jeg kort oppsummere de teoretiske følgene. Hvis vi innrømmer at forunderlige forvandlinger ikke er fullstendig utelukket, da er tilleggskravet til (emfatisk) forståelse innfridd. Den som mener det er mulig at møbler forvandler seg til gresskar, vil også møte beretningen fra min selvbiografi med all den forståelse jeg kan ønske meg. Jeg vil ikke bli trodd, det er klart. Men vedkommende kommer meg i hvert fall så langt i møte at jeg føler meg tatt på alvor og for så vidt virkelig forstått.

II En meditasjonsøvelse og dens virkninger

Holdningen jeg anbefaler er ikke fullstendig sprø. Kanskje den kan kalles *lettere sprø* – men også det bare i forhold til de dogmatiske tankesjablonene vi har vent oss til. La oss heller nøye oss med å si at den er uvanlig. Spørsmålet er så, hvor uvanlig den er. Jeg er ikke ute etter å bare forandre vår *talemåte*, slik at vi i stedet for å møte ethvert under vi hører om med den kategoriske dommen *Umulig!* nølende sier at *mulig er det vel, men svært, svært usannsynlig, ikke sant?* For dersom en slik ytring skal være mer enn en rent verbal og uttrykke en reell holdningsendring, da må det gå hånd i hånd med en forandring i livet vårt.

Jeg vil nå konkretisere hva det kan bety. La oss fordype oss i en liten meditasjonsøvelse. Leseren oppfordres til å ta for seg en trygg, stabil gjenstand fra sine nære omgivelser, for eksempel stolen han sitter på. Deretter innrømmer vi bare som en liten prøve at det er mulig at stolen litt etter litt forvandler seg til et gresskar. Og

vi må forestille oss nøyaktig hva det vil innebære. Lærtrekket skifter gradvis farge og blir hardere; rygg- og armlenene bøyer seg bakover; setet senkes og blir ubequem, helt til vi begynner å miste balansen og heller bør hoppe av gresskaret før vi dette av...

Hårdbarkedede scientister vil nok synes det er en vanskelig meditasjon; barn har det lettere. Øvelsen egner seg til gjentakelse. Hver og en av oss er i besittelse av et potensiale til å praktisere den med et visst mesterskap. Den som behersker øvelsen godt, vil nå gjøre en forbløffende observasjon. Vårt blikk for stolen har forandret seg. Naturligvis ser den ut akkurat som før. (Hvis den da ikke har forvandlet seg til et gresskar, av alle ting!). Men den framstår ikke lenger som den dumpe gjenstanden den var og som knapt var verdt noen oppmerksomhet. For nå slummer det i den et vilt potensiale som når som helst kan bryte løs.⁵ På den ene side ville det nå overraske oss mindre om den virkelig forvandlet seg til et gresskar for våre øyne; på den annen side er det mer overraskende at den ikke har gjort det. Vår målestokk for det overraskende er på en måte blitt snudd om: Det normale overrasker og det uvanlige kommer ikke lenger uforberedt på oss.

Jeg synes vi skal hilse begge disse virkningene av meditasjonsøvelsen velkommen, og la oss se på en av gangen. At det er bra for oss å fra tid til annen la oss overraske av det normale, er åpenbart. Vanligvis – dvs. uten den meditative treningen – er ikke det normale særlig påfallende, det unngår vår oppmerksomhet og vi overser det. Men nå er jo hele livet vårt fra alle bauger og kanter gjennomsy-

ret av normalitet, så hvis vi ikke skjenker det normale noen oppmerksomhet, taper vi livet selv av syne. Fra dag til dag passerer det revy – uten at vi merker det! Hvis vi derimot kan bli overrasket av det normale, da blir livet mer fargerikt. Vi kan gjenvinne barnets glede over den første sommerfugl – men riktignok også den spontane forferdelse over grusomheten i verden (som vi for lengst har vent oss til å oppfatte som likegyldig).

Dette vil jeg illustrere med ett trist og ett morsomt eksempel. Først det triste: Schuberts naboer. Da Schubert flyttet inn i etasjen over denne familien, gledet først alle seg over den sterke musikken som strømmet gjennom huset når han spilte sine egne verker på klaveret. (Før oppfinnelsen av gramofon og radio var musikk mangelvare). Etter en stund begynte den vedvarende klaverstøyen å gå dem på nervene. Men det gikk over, for etter enda en stund *sluttet de helt å registrere Schuberts musikk!*⁶ (Hva ville ikke en musikkelsker i dag gi for å få sitte rett under Schuberts klaver-værelse. På den annen side har gjerne dagens komponister et anstrengt forhold til sine naboer. Skyldes det kanskje at musikken deres er dårligere enn Schuberts? Eller skyldes det at vi ikke er tilfreds med det uvanlige og krever det umulige: Skal det først være klaverstøy, så får det også være egenhendig av avdøde mestere?)

Det morsomme eksemplet skylder vi en bjørn med liten forstand, som lever nøyaktig slik seg hør og bør. En vakker dag fikk han mistanke om at honningkrukken ikke lenger rommet hans elskede honning, men en ekkel, fransk smøreost med honning-utseende. Denne forurolig-

gende tanken lot seg bare fjerne ad kulinærisk vei: Ole Brumm spiste opp all honningen, slikket potene og gledet seg over at det virkelig hadde vært honning i krukken. Jeg skal vedde på at honningen smakte dobbelt så godt. Han lot seg overraske av det normale – akkurat som jeg tilrår.

Fra voksent hold hører jeg nå den for-tørnede innvending at dette rådet ikke kan være alvorlig ment; at det er uansvarlig og urealiserbart: Teddybjørner, barn og luksusfilosofier kan kanskje tillate seg å stadig la seg overraske av det forventede. Den som derimot står med begge beina midt i livets realiteter må danne seg rasjonelle forventninger som grunnlag for besluttsom handling. – *Aha*. Jeg er redd jeg ikke kan være helt enig i det. La meg for det første komme med ytterligere en oppklaring om konteksten for min tilråding. Dette er en seriøs filosofisk artikkel som drøfter spørsmålet: Hva kommer det egentlig an på her i livet? Jeg spøker ikke. (Jeg vet at slike opplysninger ikke garanterer at man tar meg på ordet. Like lite hjelper det om jeg føyer til: *Tro meg, jeg mener det alvorlig. – Men jeg mener det alvorlig.*)

For det andre kan jeg i dette tilfellet kanskje øke min troverdighet gjennom å relativere tilrådingen en smule. Selvsagt kan vi ikke til stadighet la oss overraske av all den normaliteten vi regner med, eller regne med alle slags uventede ting. Vi kan ikke snu helt opp-ned på våre målestokker for det uventede. Det er heller ikke det jeg går inn for, men en tendensiell endring. Jeg synes at vi i for høy grad regner med det normale og i for liten grad med det unormale. Og det

er mot denne uheldige trenden at meditasjonsøvelsens positive egenskaper kan komme til utfoldelse. Og hvis de voksne praktikere (som vi vel må regne våre politikere og industriherrer til) insisterer på at de ikke kan tillate seg noen slik ny trend, da tar jeg – for det tredje – på det heftigste til motmæle. Jeg tror ting ville gå bedre her i verden dersom våre industriherrer og politikere av og til snudde opp ned på sine målestokker for det normale, for sakstvang og for det realiserbare. (Jeg legger ikke skjul på at forslaget mitt er radikalt). Men ettersom jeg ikke kan føre noen politisk debatt her, så fører jeg – for det fjerde – til protokolls at jeg anbefaler både politikere og industriherrer og alle andre til nød å gjennomføre meditasjonsøvelsen på fritiden; for eksempel av hensyn til sin omgang med andre mennesker. (Mer om det nedenfor).

Etter nå å ha tatt for meg de voksnes innvending, vil jeg se nærmere på meditasjonsøvelsens andre fortrinn: at den styrker vår beredskap til å regne med det uvanlige. Denne virkningen går hånd i hånd med den vi allerede har sett på – at vi lar oss overraske av det normale. Konfrontert med de voksnes innvending har disse to virkningene umerkelig glidd over i hverandre, så å si i stridens hete. Men selv om de ikke kan holdes fra hverandre i livet, så er det et begrepslig skille som jeg også vil holde meg til i den videre framstillingen.

Hva skal det tjene til å være mentalt forberedt på det overraskende? Framfor alt – hva skal det tjene til å være mentalt forberedt på at stolen under meg plutselig forvandler seg til et gresskar? Selvsagt

er det ikke gresskaret det kommer an på. Selv om vi bare mediterer med gresskar, så har øvelsen en mer generell effekt. For om vi nå tenker oss at stolen i virkeligheten ikke forvandler seg til et gresskar, men til en yndig kenguru – da ville vi bli mindre forbløffet etter meditasjonsøvelsene med gresskar enn uten slike øvelser. Treningen forbereder oss helt generelt på det uventede. Hva skal så det være godt for? Mer enn noe er det nyttig fordi verden har langt flere overraskelser å by på enn man vanligvis tror. Den som ikke regner med det overraskende, vil heller ikke registrere alle de mer eller skjulte overraskelsene som gjør livet mindre kjedelig. Vedkommende vil tape evnen til å omgås overraskelser og dermed også lettere trekkes ned i de store overraskelsenes avgrunn enn den som er forberedt.

Men jeg vil ikke bli misforstått. Jeg går ikke inn for å trene på å omgås katastrofer for å herde seg (slik antikkens stoikere muligens var inne på). Å herde seg betyr å høyne irritasjonsterskelen – noe som nettopp ikke passer til mitt forslag om å la seg overraske av det normale. Målet er ikke ufølsomhet i forhold til det uvanlige, men full oppmerksomhet og munter ubekymrhet i det uvanliges klare belysning.

Munter ubekymrhet. Så langt i våre overveielser har vi unngått fenomenet munterhet. Nå må også det muntre få tildelt sin rolle. Det kan tjene til en avgrensning fra nettopp de holdningene jeg ikke anbefaler. Forskjellen blir tydelig hvis vi først antar et øyeblikk at dette ikke dreier seg om munterhet. Følgende overskrift kunne da passe til vårt tema: *Rasjonell omgang med det uventede – tips til for-*

beredelsen. Man kunne da varte opp med midler til rasjonell omgang med plausible overraskelser. Eller noe i retning av: Hva kan vi gjøre med risikoen for at huset brenner ned? Svar: Vi kjøper en brannslukker og forsikrer inventaret. Det jeg er ute etter i denne artikkelen, har ikke noe som helst å gjøre med en slik forsikringsmentalitet. Den er kjedelig, uinspirert og ikke det gran munter. Den inngår i et annet prosjekt.

Men jeg skal ikke gå nærmere inn på hvorfor jeg i forhold til det uventede setter mer pris på munter ubekymrhet enn på forsikringspolisens trygghet. Jeg vil heller se på hvordan munterheten kan øves opp. Selvsagt oppstår den – også – gjennom meditasjoner over forunderlige forvandlinger. Allerede den inntrengende forestillingen om stolens forvandling til et gresskar gjør meg munter til sinns. Et gresskar, av alle ting! Det er ingen tilfældighet at det er en overrepresentasjon av nettopp gresskar i filosofenes ekstreme scenarier. Gresskar er absurde og bisarre ting. De ser uformelige eller til og med ubehjelpelige ut og egnert seg til Halloween-feiring. Dersom stolen bare forvandlet seg til la oss si et bord under meditasjonen, da ville et avgjørende element gå tapt: lettsinnet. (Naturligvis må det ikke være et gresskar. Mange veier fører til den lettsindige munterhet. Kenguruer og kikerter gjør det også).

I Wittgenstein-scenariet jeg innledet artikkelen med, har munterheten en annen sjattering. Det er for ekstremt til å suggerere lettsinn. (Og minst av alt medfører det en forsikringsmentalitet – som heller viser seg som absurd). Det er heller litt uhyggelig – men preget av en krystall-

klar ro, og dermed blir det også på sin forunderlige måte muntert. (" [...] hvis kveget på marken sto på hodet, lo"). Det er en øvelse for viderekomne. I forhold til fordampende hus, mennesker som blir til trær og trær til mennesker, blir stoler som forvandler seg til gresskar en harmløs lek. Hva skal det så tjene til å fordype seg i fryktinngytende og ekstreme scenarier?

Jo mer drastiske meditasjonsscenarioene faller ut, jo større blir avstanden til våre normale målestokker for det normale. Slik kommer man i nærheten av de aller ytterste ting. Hva det kan være? Verdens undergang, for eksempel. Og faktisk: Wittgensteins scenario lyder som en beskrivelse av begynnelsen på verdens ende.⁷ Verdens undergang ville være det mest ekstreme tilfelle av en tings forunderlige forvandling til noe annet. Ved verdens undergang forvandles Alt til Intet. Den som både kan å se for seg denne muligheten og klarer å utholde det, er forberedt på alt.

Hva blir konklusjonene for en som har stirret inn i verdens mulige undergang? Hvilke innsikter vil prege vedkommendes liv? Jeg tror ikke det finnes noe enhetlig svar på dette spørsmålet. Riktignok antar jeg at hver og en av oss har et potensiale til å se verden gå under for sitt indre øye. Men for noen faller det lettere å realisere potensialet enn for andre; mange vil helt unngå å trenge fram til dette punktet; og mange vil ikke engang vite av muligheten for en slik meditasjonsøvelse. (De lukker ørene når temaet bringes på bane). Og like mye som den enkeltes veier – eller omveier eller avveier – til (eller bort fra) forestillingen om ver-

dens undergang kan avvike fra andres, like forskjellige blir reaksjonene når de kommer fram. (Pessimister vil for eksempel nå andre innsikter enn optimister). Det som står fast, er antakelig bare at den som når fram, opplever en ny dybde i livet. Men denne påstanden er så generell, at den nesten ikke sier noe. (Hvordan vet man at noen lever dypt? – Fordi man siterer Rilke?)

For nå å unngå at de videre overveiel-sene fortaper seg i allmenne vendinger, vil jeg gjerne antyde noen innsikter som jeg har inntrykk av kan modnes i en konfrontasjon med verdens mulige undergang. Med disse antydningene gjør jeg ikke krav på å få sagt det vesentligste, heller ikke noe formulere noen allmenn-gyldig – for ikke å snakke om fullstendig – sannhet. Jeg har så å si bare et par strimler fra en samling løse ark for hånden.

Jeg vil begynne med en virkning av å meditere over verdens undergang som er en ekstrapolasjon av det vi allerede har sett når vi mediterer over møblers mulige forvandling til gresskar. Etter meditasjonen framsto stolen i et nytt lys. (Selv om dens ytre framtoning ikke hadde forandret seg, syntes plutselig ville krefter å slumre i den). Den som har sett for seg verdens mulige undergang, kan plutselig se hele verden i et nytt lys. Den kan virke mer gebrekkelig og dermed rikere på skjønnhet; en melankolsk skjønnhet. For betrakteren kan den da framstå som et kjærlighetsobjekt.

For den mediterende vil også synet på hverdagen endre seg. Den som har sett at verden kan gå under hvert øyeblikk, oppnår kanskje en sunn distanse til sine febrilske geskjeftighet. Man kan for ek-

sempel oppdage at ens planer og prosjekter ikke har den absolutte betydningen de alltid syntes å ha. Denne innsikten kan resultere i eksistensiell fortvilelse. Men det er viktig å se at den like gjerne kan skjerpe vårt blikk for at vi kan kompensere prosjektene tap av absolutt betydning gjennom å relativisere dem i forhold til oss selv. Det det kommer an på, er hvilken mening vi gir hvert øyeblikk av vårt liv. En liknende innsikt er poengtert formulert av Martin Luther: Og om jeg visste at verden går under i morgen, så ville jeg ennå i dag plante et epletre.

Den siste innsikten jeg ønsker å nevne at meditasjonen over verdens mulige undergang kan gi oss, er påminnelsen om at vi må dø. Med verdens undergang opphører alt liv, også vårt eget. Selvsagt vet vi uansett at vi må dø – mens verdens undergang ikke egentlig er garantert (i hvert fall ikke i overskuelig framtid). Burde vi ikke da heller besinne oss på vår egen dødelighet uten å gå omveien om verdens mulige undergang? Spørsmålet er feilaktig stilt. Hva tilsier at den som vil forberede seg på døden, bare har en vei å gå? Ikke noe tvinger oss til å foreta et valg. Før jeg om et øyeblikk trekker meditasjonen over døden fram i lyset, vil jeg vise det spesielle skjæret døden framstår i når man forestiller seg den som en del av verdens undergang. Ens egen død er en relativt ekstrem hendelse. Men verdens undergang er mange tusen ganger så ekstrem, og den relativiserer den enkeltes død. (Den relativiserer alt). Ikke slik at denne betraktningssmåten gjør vår egen død uviktig. (Det kommer igjen an på hvilken betydning vi gir den). Men gjennom å sammenlikne vår egen død med

hele verdens død kan vi kanskje la bekymringen for vår egen dødelighet munne ut i en bekymring for alles dødelighet; i en bekymring for spindelvevs, isbreers, Saturnringers og spiraltåkers gebrekkelighet. Slik endres igjen vårt blikk på verden, og igjen kan det resultere i kjærlighet – men nå også som en kjærlighet mellom like (ikke bare subjektets kjærlighet til en verden av objekter).

Men nok om verdens undergang. Umerkkelig har vårt tema ført oss ut i mer esoteriske egner, og vi må velge veien tilbake med omhu. Etter alt jeg har sagt kan man ennå trekke i tvil mine påstander om at det både er mulig og bryet verdt å se for seg verdens undergang. (Jeg vet ikke om jeg yter temaet halvveis rettferdighet engang, heller ikke om kanskje papirstrimlene mine kanskje forteller mer om meg selv, en tilfeldig forfatter, enn om verdens undergang). Derimot virker det ganske innlysende at man alltid burde ha sin egen dødelighet for øye, og da må det også være mulig å ha det.

Spørsmålet er: Hvordan? Heller ikke her kan vi regne med at alle gir samme svar, og selv hver enkelt av oss kan finne mange veier som ikke utelukker hverandre innbyrdes. En viss eklektisisme synes å være på sin plass.⁸ For min del spinner jeg videre på den tråden jeg har forfulgt så langt – og som kanskje kan kalles filosofisk.

Ovenfor sa jeg, nærmest i forbigarten: "Selvsagt vet vi uansett at vi må dø". På sett og vis er det sant. Etter to og et halvt tusen år er filosofene ennå ikke blitt trøtte av å minne oss om det (til og med i logikkundervisningen!). Likevel er det vel de færreste av oss som har helt klart for seg

at vi skal dø. Vi glemmer det hele tiden. Hvorfor? Det er nærliggende å tro at det skyldes at vi ikke vil akseptere døden, med andre ord en slags fortrenning. Til en viss grad er det sikkert også riktig. Men i stedet for å gi meg hen til å spekulere over den psykologiske holdbarheten og rekkevidden av dette svaret, vil jeg heller prøve ut et annet svar – som kan vise hvilken type feil vi begår når vi glemmer vår egen død. Denne feildiagnosen beror på at døden er overalt, den er så utbredt og allminnelig at det er vanskelig å ikke tape den av syne.

Diagnosen krever en viss forklaring. Jeg sa at døden er utbredt og allminnelig. – Men er den ikke unntaket? Det kommer an på hva man vektlegger. Hver og en av oss dør bare en gang i livet, og det lyder vitterlig som et unntak. Men vi kan lese setningen annerledes: Hver og en av oss dør bare en gang i livet. Dødeligheten er et kjennetegn som i nøyaktig samme omfang tilkommer alle mennesker og som utvisker alle andre forskjeller. Rent bortsett fra det støter vi på døden hvor vi snur og vender oss. Aviser og fjernsyn er fulle av døde, og fortida er det enda mer. Nesten alle mine forfedre er døde. Nesten alle komponister, malere og billedhuggere og nesten alle filosofer er døde. De døde formerer seg som kaniner. Det er derfor ikke noe å undres over at vi ikke legger merke til dem – og heller ikke til døden. Det er ikke noe å undres over – men vi begår en feil. Hvor vanlig døden enn er, så fortjener den vårt overraskede blikk.

Her er følgende innvending nærliggende: Det er ikke døden som er utbredt og allminnelig, men dens motsetning –

livet. Faktisk er jo våre byer, gater og idrettsarenaer fylt til randen av levende. Og formerer ikke de levende seg til og med raskere enn de døde? – Jo, sikkert og visst, og aldri har jeg hevdet det motsatte. Akkurat som døden fortjener livet på grunn av sin normalitet vårt overraskede blikk.⁹ La oss likevel dvele litt ved vårt første tema.

Hvordan kan vi venne oss til å ha et overrasket blikk for døden? Dette spørsmålet burde nå forekomme oss kjent, og i meditasjonen over forunderlige forvandlinger har vi naturligvis et mulig svar. Dersom den, slik vi har sett, rent generelt setter oss i stand til å snu opp ned på vår målestokk for det overraskende, slik at vi kan betrakte det utbredte og allminnelige med overraskelse, da virker også døden som en overraskelse på oss. Så lenge virkningen av meditasjonsøvelsen varer ved, like lenge vil overraskelsen over dødens tilstedeværelse vare ved, slik at vi ikke glemmer den.

Men nå virker det kanskje som om jeg rent *ad hoc* tryller den tidligere omtalte meditasjonsøvelsen fram av hatten i en ny sammenheng. Og kunne jeg ikke ha støttet meg på en *hvilken som helst* meditasjonsøvelse som gjør det lettere å la seg overraske av det normale? For å oppløse denne mistanken vil jeg nå vise at det er en klarere sammenheng mellom tanken på døden og meditasjonen over forunderlige forvandlinger enn hva som hittil har framgått. Døden er en forunderlig forvandling. Når noen dør, forvandles vedkommendes levende og besjelede legeme til et lik. En mer ufattelig forvandling vil virkeligheten neppe noen gang varte opp med. Den er omtrent like van-

skelig å forstå som Wittgensteins scenario eller som forestillingen på en stol som forvandler seg til et gresskar.

Jeg bestrider ikke at det er avgjørende forskjeller på et menneskes forvandling til lik og en stols forvandling til gresskar. På forespørsel vil for eksempel enhver vedgå at den første typen forvandling faktisk forekommer, mens ingen tror på forvandlinger av den andre typen. Men jeg trenger ikke forutsette noen fullstendig analogi. Det er nok å innse at begge typer forvandling er like vanskelige å begripe, og da går kanskje forståelsen av det ene fenomenet hånd i hånd med forståelsen av det andre. Den som kan se for seg hvordan en stol forvandler seg til et gresskar, har også lært noe om døden.

Men er ikke de to forvandlingene likevel for forskjellige? Nyervervede gresskar som følge av tapte møbler skaper munterhet og lettsinn, og hva skal vi med det når vi plutselig konfronteres med døden? Det jeg anbefaler, er naturligvis litt mer munterhet i vår omgang med døden. Men vi bør ikke drive det for vidt. Og lettsinn virker i alle fall malplassert i en sammenheng som denne. Til det er temaet for alvorlig. (Det kan finnes noe slikt som muntert alvor, men lettsindig alvor er utenkelig). Vi må altså akseptere at meditasjonen over gresskar likevel ikke passer så godt til å innstille seg på døden som vi først trodde. Ved nærmere ettersyn ser vi hva det skyldes – men også at vi tross alt ikke gjorde helt feil i å bringe inn døden i betraktningene over forunderlige forvandlinger. Historien med gresskarene er ikke den beste hesten i stallen.

Så langt har drøftingen av døden vært for unyansert. Vi har ikke tatt hensyn til

hvis død det er snakk om; om min egen - eller andres. Når jeg har anbefalt munterhet i omgang med døden, så passer det i høyden på min egen død. Når et annet menneske dør, virker munterhet upassende. I de fleste tilfeller av død vil vi derfor trenge et mer alvorlig tema å meditere over enn stoler som forvandler seg til gresskar. Men kan møbel- og gresskar-meditasjonen i det minste hjelpe meg til å innstille meg på min egen død? Nei, til det er den ikke ekstrem nok. Sammenliknet med ens egen død er en stols forvandling til gresskar betydningsløs. For sett fra min synsvinkel går verden under når jeg dør. For å innstille meg på det trenger jeg et mer drastisk tema å meditere over.

Alt i alt trenger vi altså et meditasjons-tema som både er mer ekstremt og mer alvorlig. Dermed har vi gitt en nøyaktig beskrivelse av Wittgensteins scenario.¹⁰ At det både er mer ekstremt og mer alvorlig enn historien med gresskarene, har vi allerede slått fast. Jeg hevdet at vi kunne betrakte det som et bilde på begynnelsen på verdens ende. Og nå har jeg nettopp sagt at sett med mine øyne går verden under når jeg dør. I en viss forstand passer derfor Wittgensteins scenario på min død. Men det er ikke innrettet spesielt på meg, det tegner et bilde som er uavhengig av bestemte individer, og derfor passer det også til å innstille seg på andres død.

Overraskelse; forbløffelse; melankoli; kanskje en høyst selsom type avklart munterhet; alvor; og forhåpentligvis også ubekymrhet. Det er de holdninger døden krever av oss. Nøyaktig de samme holdninger innøves av den som i fullt al-

vor stiller seg selv følgende spørsmål:

«Hva om det skjedde noe *virkelig uhørt*? hvis jeg for eksempel fikk se hus som gradvis og uten noen åpenbar årsak forvandlet seg til damp; hvis kveget på marken sto på hodet, lo og talte forståelige ord; hvis trær gradvis forvandlet seg til mennesker og mennesker til trær.» (ÜG:§513)

Da Wittgenstein skrev denne passasjen, visste han at han ikke hadde lenge igjen å leve. Angst for døden hadde han åpenbart ikke. Han ble lettet da han fikk vite at sykdommen nærmet seg slutten. Og når han ikke følte angst for døden, tror jeg ikke det var fordi han skjøyv fra seg tanken på å dø. At Wittgenstein tvert imot la stor vekt på å kunne omgås og forbedre seg på døden på en riktig måte, vet vi fra hans nedtegnelser fra Første verdenskrig.¹¹ (Motivet dukker også opp i senere notater¹²). Så det er ikke helt grepet ut av luften når jeg formoder at Wittgensteins siste tanker om visshet også kan ha hjulpet ham til å innstille seg på døden – og at de i hvert fall ikke har tjent til å holde den på avstand. Selv som Wittgenstein-interpretasjon burde derfor min måte å lese den siterte passasjen på kunne ha en viss plausibilitet.

Selvsagt hadde ikke Wittgensteins likt å påtvunget slike interpretasjoner. For det første møtte han uansett alle som ville tolke hans erklært filosofiske ytringer med mistro. Og for det andre regnet han ikke døden blant de emner som det viktigste kan sies om. Kanskje Wittgenstein mente at man kan vise det viktigste om døden i det man sier noe annet, og kanskje den

siterte passasjen var tiltenkt en slik funksjon. Men selv om det skulle være tilfelle, kunne ikke detaljene i min utlegning duge som bokstavelig Wittgenstein-interpretasjon. Jo mer eksplisitt jeg utarbeider dem, jo mer suspekte blir de jo. (Og for meg er det et filosofisk mål å være eksplisitt).

Disse eksegetiske usikkerhetsmomentene har jeg ingen problemer med å innrømme. De rokker ikke en millimeter ved mitt anliggende. For jeg er ikke ute etter å avdekke en eller annen død filosofis egentlige meninger. Tankene jeg legger fram skal heller tjene som en slags resonansbunn for strenger slått an av Wittgenstein. Hvorvidt jeg lykkes i det, får den enkelte leser avgjøre. Hvis jeg lykkes, må det bety at Wittgensteins setninger har fått en ny klang – og sier leseren noe om døden. Ettersom det må avgjøres fra leser til leser, regner jeg med å lykkes og mislykkes i samme grad.

Ikke det at jeg hadde håpet å legge fram noen filosofisk teori om døden. Nei, jeg ville anskueliggjøre en bestemt holdning til døden. Og denne holdningen består ikke av teser – holdninger er noe som leves. Like fullt har også jeg satt fram teser. Ikke først og fremst teser om døden, men teser om holdninger for eksempel til døden, med andre ord på et høyere nivå. En av disse tesene gjaldt hvilken mulig funksjon de tilsynelatende vanskelig forståelige setningene om forunderlige forvandlinger kan ha. Tesen gikk ut på at et alvorlig forsøk på å forstå dem og å se innholdet av dem mest mulig levende for seg, er identisk med en meditasjonsøvelse som hjelper en til å innstille seg på døden. Og ikke bare på døden, men på overraskelser i det hele

tatt. Døden er bare ett – riktignok spesielt viktig – tilfelle den generelle tesen kan støtte seg på. Men før jeg på slutten av artikkelen tillater meg å trekke noen mer vidtrekkende filosofiske konklusjoner av den samme tesen, vil jeg for sikkerhets skyld prøve å underbygge den med noen flere eksempler. Jeg har allerede antydning grunnen til at jeg går så forsiktig til verks: Det er ikke å vente at den spesielle innstillingen til døden jeg har prøvd å belyse, er noe enhver føler seg tiltalt av. Dersom døden var den eneste overraskelsen meditasjonen over forunderlige forvandlinger hjelper en til å innstille seg på, da ville vi bare få med oss en liten del av tesens intenderte innhold. Mitt poeng er jo at hos alle mennesker kan tanken på forunderlige forvandlinger spille en helt spesiell rolle i livet. Det ville være synd om denne tesens anvendelsesdomene skulle bli begrenset bare fordi det ikke finnes noen bestemt og allment utbredt holdning til døden. Det vil derfor være lurt av meg å varte opp med noen flere eksempler.

Slike eksempler er heldigvis ikke noe vi trenger lete lenge etter. Det dreier seg om overraskelser som virker langt mindre esoteriske enn død, verdens undergang, hus som går opp i damp, kveg som står på hodet eller vogner eller stoler som forvandler seg til gresskar. Mindre esoteriske – og like fullt forbløffende. Jeg tenker på overraskelser over våre medmennesker. Slike overraskelser registrerer vi sjeldnere enn de forekommer, og de forekommer sjeldnere enn de burde. Jeg vil prøve å vise hvordan disse to manglene henger sammen, og det vil vise seg at begge deler lar seg bekjempe med

meditasjonen over forunderlige forvandlinger.

La oss se for oss hvordan vårt blikk for andre mennesker kan bli forandret like etter at vi har meditert over en stols forvandling til et gresskar. Vi har allerede sett hvordan meditasjonen generelt snur om på vår målestokk for det overraskende. Hva betyr det for vår omgang med mennesker, for eksempel på trikken? Dag ut og dag inn den samme grå massen, noe mer allminnelig og normalt kan vi knapt forestille oss. Ikke annet enn mennesker! (Som det finnes milliarder av). Men i lys av vår omsnudde målestokk ser det normale straks litt mindre normalt ut. Ta for eksempel den unnselige, middelaldrende mannen på setet vis a vis. Han har sovet dårlig. Men han er ikke bare trøtt. Han ser medtatt ut. Han synes å utkjempe en indre kamp. Snakker han med seg selv? Uroen hans øker når vi kommer til Alexanderplatz. I likhet med de fleste andre passasjerene gjør han seg klar til å gå av. Og som om han oppga sin egen, frie vilje, lar han seg drive med strømmen ut på perrongen. Utenfor blir han nølende stående. "Dørene lukkes" knitrer fra høytaleren, og nettopp det synes å gi mannen viljen tilbake. Munnen hans rykker i et stivt smil, og så går han inn igjen i samme vogn. Når trikken kjører videre, oppløses spenningen i ansiktet. Plutselig synes han å ha all verdens tid. – Han kunne jeg bli kjent med. Jeg kunne spørre om han nettopp har omkalfatret livet sitt. Eller jeg kunne spørre om vi skulle tilbringe resten av dagen i Zoo sammen.

Det spiller ingen rolle hvordan denne historien fortsetter. Jeg ønsket bare å il-

lustrere hvordan vi gjennom å betrakte et menneske ved vår side med overraskelse kan bli vitne til det helt spesielle som til enhver tid kjennetegner ethvert menneske. I stedet for en utskiftbar fremmed ser vi plutselig noe enestående: et menneske med sine planer, forhåpninger, bekymringer, skuffelser, følelser, meninger og et helt livsløps tusenvis av erindringer. Alt sammen var der allerede, det var bare vi som ikke hadde lagt merke til det.

Vår manglende oppmerksomhet kan øves inn igjen, noe som kan skje på mange måter. En øvingsmetode består i en drastisk skjerpning av ens blikk for det spesielle. Da jeg i forbindelse med stolens forvandling til gresskar beskrev meditasjonsøvelsens umiddelbare virkning, sa jeg at stolen ikke lenger framsto som den dumpe gjenstanden den hadde vært og som ikke fortjente videre oppmerksomhet. Det kan vi kanskje forstå dithen at meditasjonen gjør vårt blikk for døde gjenstander mer menneskelig.¹³ En videre følge av dette aspekt-skiftet kan da være at det samme skjer med vårt forhold til alle slags ting – deriblant også mennesker. Blant meditasjonsøvelsens mest betydningsfulle effekter er dermed at vårt blikk for mennesker blir mer menneskelig. Det lyder kanskje som et paradoks – men det er noe vi trenger. Det er en forutsetning for nestekjærlighet, dvs. for humanitet.

La oss så se på meditasjonsøvelsens virkninger på vår omgang med mennesker som står oss nær, altså med dem vi allerede betrakter med et menneskelig blikk. Allerede? Her er det på sin plass å spørre om det er noe vi alltid klarer. Det

er klart at vi hittil i livet ofte har betraktet våre slektninger, venner og kjæresten med et menneskelig blikk. Derfor vet vi også en masse om dem – eller om deres fortid, for å være nøyaktig. Og nettopp der ligger faren. Man kan jo bli så fortrolig med et menneske at man ikke registrerer det lenger – eller i hvert fall ikke oppfatter det som noe spesielt. Kjærlighetsforhold går til grunne på det. Hvorfor nettopp kjærlighetsforhold, hvorfor ikke også vennskap? Jeg tror ikke det skyldes at vi ikke får et så fortrolig forhold til venner som til kjæresten, i motsetning til kjærlighetsforhold synes heller spesielt fortrolige vennskap å være spesielt bestandige. Den avgjørende forskjellen forekommer meg å være at vi i kjærlighetsforhold er fortvilet opptatt av å hele tiden bli sett på som noe spesielt. Da merker vi også det minste fravær av oppmerksomhet som vi ikke ville lagt merke til i vennskap. Men i stedet for å tilstrebe stabilitet gjennom å skru ned forventningene i kjærligheten, burde vi heller kreve mer av vennskap – både av oss selv og andre. Selvsagt kommer vi ikke utenom å danne oss et stabilt bilde av våre venner og kjæresten. Men vi kunne la oss overraske over at bildet fremdeles – akkurat nå! – stemmer. Det er ikke enkelt å stadig på nytt betrakte det tilvante med forbausede øyne. Men det burde i hvert fall være lettere med mennesker enn med møbler. Den som til og med kan forandre seg over at stolen så langt har holdt seg i ro (og ikke har forvandlet seg til et gresskar), har også den riktige holdningen i omgangen med sine fortrolige. Han er i stand til ekte oppmerksomhet.

Det ligger i dagen at denne oppmerk-

somheten også kan åpne ens øyne for det uventede. Det er et faktum av spesiell betydning i omgangen med våre fortrolige. Ofte vil det være slik at det er min åpenhet for det uventede som først gjør det mulig for andre å forholde seg på en uventet måte – eller å forandre seg. Det vil enhver vite som har prøvd å omkalfatre ting i sitt eget liv radikalt – om det så bare har dreid seg om personlig stil, for ikke å snakke om politikk eller tro. Som regel er det ens egne venner som ikke tillater at man forandrer seg. Nølede og forsiktede prøveballonger blir nådeløst skutt ned fra himmelen. Bedre enn alle fremmede merker de den usikkerheten som ledsager enhver vilje til forandring, og de styrker den. De trenger ikke si stort: et megetsigende blikk og kanskje et par ironiske kommentarer, ikke ondt ment naturligvis – og man faller lydig tilbake i det bilde ens venner har dannet seg av en. Og man vil spørre seg: Hvis til og med mine mest velmenende venner ryster på hodet, hva vil da alle de menneskene si som ikke er forhåndsinnstilt på å applaudere mine handlinger?

Sannheten er at sammenliknet med mine venner er fremmede mye mindre interessert i hvorvidt jeg forandrer meg. Det skyldes naturligvis at de generelt er mindre interessert i meg. For det første har de ikke dannet seg noe spesielt detaljert bilde av meg, og da går det heller ikke i stykker hvis jeg begynner å forandre meg. Og for det andre kan ikke mine personlige forandringer true *status quo* i deres forhold til meg. Venner derimot har noe å tape på det. For det første må de oppdatere sitt bilde av meg, noe som

koster oppmerksomhet og altså anstrengelser. For det andre må de forandre seg selv, og det jo mer drastisk jo nærmere de er knyttet til meg, dvs. jo større andel de har i mitt liv. Og for det tredje har de ingen garanti for at vennskapet vil overleve forandringene. Derfor er det ikke vanskelig å forstå at våre venner instinktivt vegrer seg mot vår vilje til forandring. Det skyldes ikke ondskap. Men selv om de sikkert ikke har noe ønske om å nagle oss fast, skjer det altfor ofte at de hemmer oss i å utvikle vårt potensiale.

Når jeg her taler forandringenes pris, betyr det selvsagt ikke at jeg er imot nære vennskap bare fordi de kan gjøre det vanskeligere å forandre seg. Men jeg ønsker å fremme en holdning til venner som ikke kveler, men letter forandringen. I min visjon av vennskapet oppfattes den andres forvandling ikke som trusel, men som sjanse. Det vil si at både de andre og en selv har et potensiale i seg som man kan utforske i fellesskap. Det lar seg ikke nekte at man da kan støte på dype og tidligere ubemerkede forskjeller som når alt kommer til alt kan sette hele vennskapet på spill. Men vi burde ikke la oss skremme av denne risikoen. Heller ikke i mellommenneskelige forhold er forsikringsmentaliteten noe å anbefale. Den er noe man kan venne seg av med – for eksempel gjennom å glede seg over tanken på forunderlige forvandlinger. Den som klarer å åpne for tanken på at den gode, gamle stolen man sitter på plutselig kan forvandle seg til et gresskar, vil også møte gamle venners mulige forvandlinger med åpenhet. Akkurat som man i stolen ser et forbløffende, slumrende potensiale som man i det min-

ste kan tenke seg vekket til live, ser man et like forbløffende potensiale slumre i sine venner. Men til forskjell fra stolen lar dette potensialet seg vekke til live i virkeligheten – ikke bare i tanken. I det man registrerer de første, famlende forsøk på endring kan man tjene som fødselshjelper. Og betingelsen for det er at man i det hele tatt registrerer dem og ikke bare instinktivt overser dem. Vennens forandring vil som sagt også kreve forandringer hos en selv. Men det burde man ikke vegre seg mot. For også i en selv slumrer uante potensialer som det bare gjelder å vekke til live.

Som en siste virkning av å meditere over forunderlige forvandlinger vil jeg altså nevne den mediterendes egen forvandling. Denne effekten har naturligvis befunnet seg på scenen under hele drøftelsen, om ikke akkurat midt i belysningen. Hele tiden har vi vært vitne til hvordan den mediterendes egen holdning kan forandres. Vi har sett hvordan ens blikk for stoler og andre døde ting kan forandres; hvordan man kan lære å snu opp ned på målestokken for det overraskende; hvordan man kan nå fram til munterhet og ubekymret; hvordan man kan få en dypere fundert holdning til verden som helhet og til verdens undergang; hvordan man kan innstille seg på døden – og hvordan man kan betrakte fremmede med et mer menneskelig blikk og venner med større åpenhet for forandring. Listen er allerede imponerende nok. Men den uttømmer ikke de mulige virkningene av min høyt prisede meditasjon over forunderlige forvandlinger. For meditasjonen har en overordnet effekt av langt større rekkevidde: Helt generelt stimulerer den

den mediterendes egen, videre utvikling. Den åpner øynene for ens eget forvandlingspotensiale, og dermed har vi å gjøre med enda en virkning av å snu opp-ned på målestokken for det overraskende: Den mediterende burde overraskes om han eller hun *ikke* forandrer seg. Man burde overraskes over sine innarbeidede vaner og forkjærligheter og prøve ut nye ting med munter ubekymrhet. Kort sagt – man burde følge det Oscar Wilde-mottoet som innleder denne artikkelen: å alltid være en smule usannsynlig.

Å være usannsynlig innbefatter både å tenke og å handle usannsynlig. I første omgang bidrar meditasjonen over forunderlige forvandlinger til at vi øver oss opp i usannsynlig tenkning. Men de virkelig usannsynlige tankene viser seg i usannsynlige handlinger. Meditasjonen over forunderlige forvandlinger underminerer opptrakkede spor i tenkning og handling.

III Tilbake til filosofien

Hva alt dette har med filosofi å gjøre? Filosofien er en protest mot innkjørte spor i tenkning og handling. Derfor inngår meditasjonen over forunderlige forandringer i filosofiens arsenale, og det er ikke noen tilfeldighet at det var i filosofien denne øvelsen ble oppfunnet. Nå i artikkelens siste del vil jeg komme med noen metafilosofiske refleksjoner som kan vise hvorfor og hvordan vi filosofer bør sette oss til motverge når vi i Wittgensteins kjølvann plutselig blir vitne til at hele prosjektets forståelighet trekkes i tvil. Jeg er av den oppfatning at vi kan forsvare oss med en sunn selvtilit mot slike angrep. De opererer med et innsnevret filosofi-

begrep som vi ikke trenger akseptere. Videre er det min påstand at et fullblods filosofibegrep gjør det umulig å forakte filosofien som en livsfjern virksomhet, tvert imot består det en nær forbindelse mellom filosofien og den filosoferendes liv. Det vil jeg vise i forbindelse med det filosofiske temaet som utgjør den abstrakte bakgrunnen for samtlige overveielser i denne artikkelen: skeptisisme på vegne av naturens likeformethet.

Naturligvis vil ikke filosofiens forståelighet stå og falle akkurat med dette temaet. Men jeg oppfatter det som velegnet for en paradigmatisk konfrontasjon. Andre kjente formør for skeptisisme kunne gjort samme nytten. (Riktignok måtte jeg da ha foreslått andre meditasjonsøvelser). Etter hva jeg kan se, har den tradisjonelle filosofiens motstandere befattet seg mindre med naturens likeformethet enn for eksempel tvilen på den ytre verden, på fortida eller på det fremmedpsykiske. Men det er åpenbart bare en filosofihistorisk tilfeldighet, for argumentene lar seg på kanonisk vis overføre på problemene med naturens likeformethet. Jeg vil derfor først foreta selve overføringen og deretter argumentere mot resultatene. (Jeg vil riktignok bare gjøre meg til talsmann for det syn at skepsis på vegne av naturens likeformethet er *forståelig* – og la det være et åpent spørsmål om en slik skeptisk doktrine er sann).

Skeptikeren på vegne av naturens likeformethet¹⁴ vil overbevise oss om at vi ikke har noen som helst grunn til å anta at naturen også i framtiden vil rette seg etter samme spilleregler som i fortiden. Nå vil heller ikke skeptikerens motpart bestride at det blant naturens hendelser

ofte forekommer temmelig merkelige sprang (for eksempel snøstormer i Los Angeles i juli). For å gi opphav til en reell strid må skeptikerens tese gis en mer radikal utforming. Skeptikeren må hevde at vi ikke kan være sikre på at ikke det totale kaos kan bryte løs hvert øyeblikk. Motparten vil spørre hva nå det nøyaktig skal bety, hvilket igjen tvinger skeptikeren til å konkretisere sitt bekymrede anliggende. Han eller hun peker da på tebordet for våre øyne og sier:

(7) Vi kan ikke vite om ikke dette tebordet plutselig forvandler seg til et gresskar.

Eksemplets funksjon ligger i dagen. Så langt har vi trodd at vi når vi betrakter tebordet har å gjøre med et optimalt tilfelle av kunnskap om noe stabilt, som vi blindt kan forlite oss på. Hvis det derfor lykkes skeptikeren å sannsynliggjøre at vi ikke engang i dette optimale tilfellet kan gjøre krav på viten, da er alle vår krav på å vite noe om naturens likeformethet å erklære for verdiløse.

For å begrunne sin påstand (7) vil skeptikeren på kjent maner minne oss om at alle tidligere observasjoner av tebordets stabilitet bare sier oss noe om fortida og ikke i seg selv tillater oss å slutte oss til noe om framtida. Selv om dette argumentet (pluss alle de nødvendige hjelpe- og støtteargumenter) skulle overbevise oss intellektuelt, så har skeptikeren fortsatt et problem. Hun må forklare oss hvorfor hun ikke selv i praksis retter seg etter sin egen doktrine. Hun synes ikke å ta doktrinen alvorlig på et eneste område av sitt eget liv. Hun forlitter seg blindt på at tebordet ikke plutselig forvandler seg til

et gresskar – ellers hadde hun for lengst flyttet den kostbare mingvasen fra bordet til et sikkert sted. Vår skeptiker er altså åpenbart en smule inkonsekvent, noe vi må innrømme er kritikkverdige. Men la oss først stille dette problemet i bero (uten å glemme at skeptikeren skylder oss et svar). For skeptikernes kritikere har enda en innvending. De påstår at de ikke *forstår* hva skeptikeren mener når hun helt ut av det blå introduserer følgende mulighet:

(8) Tebordet kunne plutselig forvandle seg til et gresskar.

Men nå er vi kommet til et punkt hvor vi allerede har befunnet oss, det var med dette problemet jeg startet artikkelen. En vanlig bruker av det norske språk vil naturligvis umiddelbart oppfatte påstanden om at (8) er uforståelig som fullstendig på siden. Men skeptikerens motstandere kan sette inn et motstøt gjennom følgende kvalifisering av påstanden: I og for seg og uten angivelse av en passende kontekst er setningen (8) uforståelig (noe vi kanskje må godta som en følge av et bestemt, subtilt syn på hvordan språk fungerer). Dermed gir skeptikerens motstandere oss anledning til å finne en mulig kontekst for å tilskrive den kritiserte setningen god mening. Det er med andre ord ikke selve setningen de kritiserer, men den spesielle bruken skeptikeren skal ha gjort av den. For bedre å forstå hva det skal bety, prøver vi å finne kontekster som gjør det mulig å bruke setning (8) med god mening. Igjen er det naturligvis først eventyr, spøk og språkøvelser som faller oss inn. Men slike kontekster gjel-

der ikke. Det vi søker, er kontekster hvor setning (8) har sannhetsbetingelser som intendert av skeptikeren. Ikke noe problem. Vi må bare se oss litt rundt på denne fantasiens lekeplass. Følgende kontekstinformasjon for ytring (8) er definit (i ovennevnte forstand) og gir for den kompetente språkbruker sannhetsbetingelser som intendert av skeptikeren:

(9) Klokka 16.30 mottok vertinnen for vår filosofiske ettermiddagste følgende pressemelding: "Berlin. De siste ukene har en kjent svensk møbelkjede latt det tyske marked oversvømme med multifunksjonelle tebord som er lagd av papp og ferske gresskar og som er utstyrt med en raffinert mekanisme som bevirker at pappdelen oppløses i støv når den utsettes for sigarettøyk. På grunn av en software-feil i reklameavdelingen er det feil i beskrivelsen av dette tebordet i møbelkjedens katalog. Før man konstaterte feilen hadde de første interanende kundene mottatt sine tebord. I husholdninger hvor det røykes beløper de materielle skadene seg til millioner. Blant annet knuste en kostbar mingvase i et hus i Grunewald. I følge en talsmann for firmaet pågår opprydningsaksjonen fremdeles".

La oss for argumentets skyld anta at skeptikerens motstandere innrømmer at de forstår (8) i en kontekst som denne, samt at de tilskriver setningen nøyaktig de samme sannhetsbetingelser som skeptikeren. Det hersker altså ingen uenighet om at setningen i denne konteksten omhandler ekte tebord og ekte gresskar. Skeptikerens motstandere kan også gå lenger og innrømme at skeptikeren i

denne konteksten har rett i at vi ikke kan vite om ikke tebordet plutselig for våre øyne forvandler seg til et gresskar.

Har altså skeptikeren vunnet spillet? Langt ifra. For poenget med vår lille øvelse på fantasiens lekeplass er at selv om det har lyktes skeptikeren å si det hun ville si, så har det skjedd på bekostning av den skeptiske påstandens opprinnelige allmenhet. Og da har det også skjedd på bekostning av den radikaliteten hele striden dreier seg om. Under de beskrevne kontekstuelle forhold er ikke tebordets forvandling til et gresskar noe belegg for den opprinnelige, dristige tesen om at vi ikke kan være sikre på at ikke det totale kaos bryter løs i neste øyeblikk. Resonnementet lar seg oppsummere som følger. Skeptikeren trakk fram tebordet som et paradigme på stabilitet: Hvis vi ikke engang kan være sikre på at dette tebordet forholder seg stabilt, da må vi i følge henne la alt håp om stabil og sikker viten fare. Når hun så ble tvunget til å angi en kontekst der setning (8) hadde god mening, da mistet tebordet sin paradigmatisk karakter. (Riktig forstått har ikke skandalen rundt den svenske møbelkjeden noe som helst med kaos å gjøre!) Og så triumferer motstanderne med at skeptikeren vil oppleve det samme med alle kontekster der hun klarer å gi (8) mening.

En innfløkt argumentasjon. Det ser ut som om skeptikeren har tapt. Men skinnen bedrar. Først vil jeg vise til et indisium for at spillet ennå ikke er slutt. Der nest vil jeg bistå skeptikeren i hennes motangrep. Først altså indisiet. Det er ikke lyktes skeptikernes motstandere å forklare hva det skyldes at vi ikke blir kvitt det

spontane inntrykket vi har av å umiddelbart forstå setninger som (8) også utenfor bestemte kontekster – bare vi føler oss noenlunde sikre på at de er framsatt i fullt alvor. Skeptikerens motstandere har riktignok presentert oss for et helt nytt bilde av hvordan språk fungerer, der språklige ytringers kontekstsensitivitet står i sentrum. Dermed tvinges skeptikeren til å legge fram en passende kontekst for setning (8), som alt nå dreier seg om. Men det nevnte indisiet taler for at skeptikeren ikke bør ha problemer med å imøtekomme dette kravet. For allerede av den kjensgjerning at vi alle har inntrykk av å forstå skeptikeren slik hun vil bli forstått, følger at vi i denne diskusjonen vet nok om konteksten. Åpenbart dreier det seg om en filosofisk kontekst, og ikke om en eller annen feil i en svensk møbelkjede. Hvis skeptikerens motstandere ikke vil tillate denne filosofiske konteksten, da skylder de oss i det minste en forklaring på hvordan det kan ha seg at vi når konteksten er en filosofisk debatt, spontant mener å forstå hva skeptikeren sier. Fremdeles kan nå skeptikernes motstandere hevde at vi nok mente å forstå skeptikeren, men at vi egentlig ikke forstår henne og derfor bør vegre oss mot det spontane inntrykket av å forstå. Men så lenge de ikke forklarer oss hvilken feil vi begår når vi spontant mener å forstå skeptikeren, så kan de heller ikke påstå å ha vunnet spillet.

Spillet er altså fortsatt åpent. Heller ikke skeptikeren kan gjøre krav på seieren. For å vinne måtte hun forklare nærmere hva den såkalte filosofiske konteksten som hun nå må støtte seg på, består i. Motparten blir jo ikke brakt til taushet

ved at hun drar en trylleformel opp av en nedstøvet kiste og mumler fram for seg: *Kjærlighet-til-visdom-kjærlighet-til-visdom-kjærlighet-til-visdom*. Hun kunne like gjerne si *abracadabra*.

Skeptikeren kan ha rett i at hennes argument har en definit mening i en filosofisk kontekst. Men så langt har det ikke lyktes henne å vise hva det skyldes eller hva det i det hele tatt skal bety. Hva er en filosofisk kontekst; hva er filosofi?

Det er nå på tide at vi bistår vår skeptiker. Utfordringen er å levere et fullblods filosofi-begrep som viser klart hvordan det kan ha seg at vi faktisk forstår argumentene for skepsis på vegne av naturens likeformethet.¹⁵

Vi må ha klart for oss denne oppgavens karakter. Det dreier seg ikke om å redegjøre i detalj for et filosofi-begrep man må ha *eksplicit* kunnskap om for å forstå det skeptiske argumentet. Dersom det var oppgaven, ville vi utkjempe et tapt slag. Vi påstår jo at vi allerede forstår skeptikeren, altså like før vi ennå er i besittelse av det etterlyste begrepet om filosofi. Nei, skeptikeren må løse oppgaven på en måte som krever mindre av den oppvakte tilhører. Vi må eksplisere et begrep om filosofi som den kompetente språkbruker bare trenger *implicit* kjennskap til for å forstå det skeptiske argumentet. Og siden man etter alt å dømme ikke trenger noen spesialkunnskaper for å bli tatt av det skeptiske argumentets dragsug, må vi hevde at (i hvert fall nesten¹⁶) alle er i besittelse av denne implisitte kunnskapen. Implisitt kjennskap til filosofiens mulighet inngår i så fall i selve det å være menneske. Filosofien er til enhver tid åpen for enhver.

Den utgjør et permanent menneskelig potensiale.

Men hvilket potensiale? Selv om jeg er fullt på det rene med at striden om dette spørsmålet kommer til å vare i evigheter, vil jeg likevel nå mot slutten ta sjansen på et – riktignok noe ensidig – svar. Etter min mening er filosofien det prosjekt å omkalfatre sitt eget liv ved hjelp av uforutinntatte tanker. Det filosofiske prosjekt har med andre ord både en praktisk og en intellektuell del – to deler som ideelt sett er forelsket i hverandre. Prosjektets praktiske del tar jo ikke bare sikte på en eller annen radikal forandring av livet (og altså ikke på bevegelse for bevegelsens egen skyld), men på å innrette livet konsekvent etter hva som holder stand for den uforutinntatte tenkningens tribunal. Det betyr ikke at prosjektets intellektuelle del har forrang, slik at det først og fremst gjelder å tenke uforutinntatte tanker for de uforutinntatte tankenes egen skyld. Det er heller slik at de uforutinntatte tankene må bedømmes i forhold til hvilken verdi de har i livet. Ideelt sett er derfor prosjektets to deler gjensidig avhengig av hverandre – slik at jeg også snakket om forelskelse.

Det er klart at det ikke er enkelt å institusjonalisere et slikt prosjekt. Men det er en vanskelighet som ikke bare prosjektet filosofi må forholde seg til. Også andre prosjekters ide er nedlagt i det menneskelige potensiale, og gjennom å institusjonaliseres har også de fjernet seg temmelig langt fra det de burde og kunne være. Tenk på prosjekter som kjærlighet, rettferdighet, religiøsitet og kunst. Ingen vil i fullt alvor hevde at vi må ta farvel med disse prosjektene bare fordi de slik

de er blitt institusjonelt realisert, ikke svarer til våre forventninger og krav. Reelt eksisterende institusjoner må ikke forveksles med sitt prosjekt. Det kan til og med finnes gode grunner til å bare realisere prosjektet et stykke på vei. I så fall beror ikke kløften mellom institusjon og opprinnelig prosjekt på et tilfeldig uhell, men ligger i sakens natur.

For eksempel i filosofien. Mye taler for at det filosofiske prosjektet ville ha langt dårligere vilkår uten offentlige filosofiske institusjoner av noen art. Men prosjektets praktiske del lar seg ikke føye inn i noen fornuftig institusjonalisering: Hvordan skulle embeter, regler, sanksjoner etc. kunne sikre at noen tar sine uforutinntatte tanker på alvor i sitt eget liv! Det er altså ikke til å undres over hvis det offisielt bare er prosjektets intellektuelle del som tilflyter institusjonene. Der finnes det i hvert fall noenlunde klare kvalitetskriterier (uten at jeg dermed vil påstå at det alltid er lett å anvende dem eller at man alltid lykkes i det).

Den som da bare ser på filosofiens institusjoner, vil utvilsomt bli skremt av alt det livsfjerne hodebryet man finner der. Da kan man også feilaktig komme til å mene at når institusjonsfilosofien ikke egentlig har noen betydning for livet, så forklarer det at de tankene man beskjeftiger seg med i filosofien, ikke har noen god mening. Men det ville være en misforståelse. Disse tankene kunne jo vise sin evne til å gripe forandrende inn i livet også utenfor de filosofiske institusjonene.¹⁷

Etter min mening er det nettopp det som er tilfellet – om enn kanskje ikke i ønsket omfang. Eksemplifisert ved

skeptisisme på vegne av naturens likeformethet har jeg forsøkt å demonstrere hvordan virkningene av et slikt tankeeksperiment kan leve videre utenfor institusjonene, altså i livet. Jeg har prøvd å vise hva som kan skje med livet vårt hvis vi tenker oss stolens mulige forvandling til et gresskar tatt på alvor. I diskusjonene på de reelt eksisterende seminarer er det offisielt av rent teoretisk eller intellektuell interesse man gir seg hen til denne typen tankeeksperiment. Men allerede på de bedre, filosofiske seminarene skaper disse tankelekenes en forunderlig lett og munter stemning. Og det er jo en av de virkningene av meditasjonen over forunderlige forvandlinger som jeg har beskrevet. Ingen ting kan garantere at alle diskusjonsdeltakerne virkelig tar leken alvorlig (og deretter forandrer livet). Men jeg er nokså sikker på at mange av de diskuterende instinktivt merker hvilken vill, livsforandrende kraft som bor i slike tankeeksperiment. Det forklarer hvorfor de er så populære og hvorfor de utøver en slik magisk tiltrekning på oss.

I forbindelse med temaer som død, menneskelighet og vennskap har jeg forsøkt å sannsynliggjøre at disse tankeeksperimentenes livsforandrende potensiale ikke bare gjelder deres humoristiske side (munterheten). Det er tydelig at det å tenke seriøst på en stol som forvandler seg til et gresskar, er noe som kan gi hele livet en spesiell form. Det er gjennom dette potensialet at tanken på forunderlige forvandlinger får sin egentlige betydning. Det er en tanke som blir forståelig i en filosofisk kontekst, med andre ord i en kontekst som til enhver tid står åpen for enhver og som vi alle i

det minste har et implisitt kjennskap til.¹⁸ Vi bør ikke la oss berøve denne tanken og denne konteksten. La oss heller prøve å omforme livet i lys av den samme tanken. Jeg sier ikke at det vil bli enkelt. Idealet henger høyt og vi vil helt sikkert ikke klare å realisere det i all dets radikalitet.

Men at det er vanskelig å leve opp til høye idealer, er en generell sannhet, noe som også gir oss svaret på den kritikken av skeptikeren vi stilte i bero og som gikk ut på at hun ikke rettet seg etter sin egen doktrine i sitt eget liv. Svaret lyder: Den som virkelig tar sin egen tvil på naturens likeformethet på alvor, som altså oppfatter forunderlige forvandlinger som en levende mulighet, lever et ideal. At skeptikeren befinner seg langt unna idealet taler ikke mot idealet og heller ikke mot skeptikeren. Det som ville tale mot henne, var om hun ikke engang prøvde å nærme seg idealet.

Det ville selvsagt være tåpelig å måle Alvoret hennes på om hun fjerner den kostbare mingvasen fra tebordet og for sikkerhets skyld anbringer den på rokokko-kommoden. For som vi har sett, er stolens mulige forvandling til et gresskar fra skeptikerens side bare ment som et paradigmatisk tilfelle av tvil på naturens likeformethet. I første omgang kunne jo like gjerne rokokko-kommoden forvandle seg til en vill tiger. Mingvasen er ikke sikker noe sted, dersom skeptikeren har rett.

Hvordan kan vi da stille skeptikerens alvor på prøve? Jeg tror vi bør se etter hvorvidt hun i sitt eget liv nærmer seg de holdninger jeg har framhevet positivt i denne artikkelen. Sett i forhold til

mingvasen betyr det å ikke leve i evig angst for at den dyre tingen kan gå i knas – men å glede seg over at den ennå er der helt uskadd. Og hvis så min lille niese oppslukt av et eller annet spill støter mot tebordet slik at mingvasen knuser, da bør ikke skeptikeren bruse opp i sinne, men øve seg i munter melankoli, trøste min forskrekkede niese og forklare henne den gamle buddhistiske visdom om at enhver ting en gang taper sin form.

Men hvis vår skeptiker ikke klarer det der hun står og ser ned på glasskårene, bør vi ikke kritisere henne for det. Vi vil gjøre det bedre. La oss omsider bli en smule usannsynlige!¹⁹

Litteratur²⁰

Cavell, Stanley [CoR]: *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Conant, James [WoMU]: «Wittgenstein on meaning and use. Minnesota conference talk». (Upublisert manuskript).

Frege, Gottlob [FBB]: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*. (Günther Patzig (ed); Göttingen: Vandenhoeck, 61986).

Frege, Gottlob [üSB]: «Über Sinn und Bedeutung». I Frege [FBB]:40-65.

Hadot, Pierre [SE]: «Spiritual exercises». I Hadot [PaWo]: 81-125.

Hadot, Pierre. [PaWo]: *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Edited with an introduction by Arnold I Davidson. Translated by Michael Chase*.

Monk, Ray [LW]: *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*. (New York: Penguin, 1990).

Putnam, Hilary [MLR]: *Mind, language and reality. Philosophical papers, volume 2*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Putnam, Hilary [MoM]: «The meaning of "meaning"». In Putnam [MLR]:215-271.

Putnam, Hilary [S]: «Skepticism». I Stamm (ed) [PiSA]:239-268.

Redman, Alvin [EoOW]: *The epigrams of Oscar Wilde*. (London: Alvin Redman, 1952).

Rilke, Rainer Maria [FT]: *Das Florenzer Tagebuch*. (Frankfurt am Main: Insel, 1982).

Rosenzweig, Franz [BvGK]: *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Herausgegeben und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. (Düsseldorf: Joseph Melzer Verlag, 1964).

Stamm, Marcelo (ed) [PiSA]: *Philosophie in synthetischer Absicht - Synthesis in mind*. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1998).

Travis, Charles [AoA]: *The uses of sense. Wittgenstein's philosophy of language*.

(Oxford: Clarendon press, 1989).

Williams, Michael [UD]: *Unnatural doubts*. (Cambridge/Mass.: Blackwell, 1991).

Wittgenstein, Ludwig [CV]: *Culture and value. Edited by G. H. von Wright, in collaboration with Heikki Nyman. Translated by Peter Winch*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1980). Først på tysk under tittelen *Vermischte Bemerkungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

Wittgenstein, Ludwig [PU]: *Philosophische Untersuchungen - Philosophical investigations*. Tredje opplag. (New York: Macmillan, 1958 - først utgitt 1953).

Wittgenstein, Ludwig [üG]: *Über Gewissheit*. I Wittgenstein [W]/8:113-257.

Wittgenstein, Ludwig [W]/8: *Werkausgabe, Band 8*. (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).

Noter:

¹ Jmf. Putnam [S]:265, fotnote 13.

² Dette problemet er nært forbundet med Freges begrunnelse for at sannhetsbegrepet ikke er å oppfatte som et predikat. Frege viser til et tilfelle med en skuespiller på en scene. Dersom vedkommende vil formulere en ekte påstand med sannhetspretensjon, så er ikke setningen «Tanken at 5 er et primtall er sann» noe bedre egnet til det enn den kortere varianten «5 er et primtall» (Frege [üSB]:49). Bortsett fra at Frege tydeligvis hadde en merkelig smak når det gjaldt teater, så har vi her å gjøre med et dypt filosofisk problem. Det dreier seg ikke bare om at rent verbale tilføyelser er kraftløse. I et drama

om for eksempel pyromani vil heller ikke mimikk, gester og tonefall hjelpe skuespilleren til å overbevise publikum om at det *virkelig* er brutt ut brann bak kulissene. - En eventyrkontekst lar seg forøvrig lettere sjalte ut enn en teaterkontekst. For eventyr finnes det stil-elementer som ikke kan forekomme uten å oppheve eventyret, men på teateret kan alt sies på akkurat samme måte som i virkeligheten. ³ Putnam bestrider at konteksten for slike setninger blir definit gjennom informasjon om at taleren føyer til at han mener det alvorlig. Han lar det forbli et åpent spørsmål hvorvidt andre typer kontekstinformasjon kan gi oss kjennskap til talerens seriøse hensikter og om vi i så fall også forstår vedkommendes setning.

⁴ Etter min mening er dette forståelsesbegrepet viktig i religionsfilosofien. En scientistisk ateist vet kanskje nøyaktig hva som måtte være tilfelle for at en viss jomfru er gravid. (Da kjenner han det katolske dogmets sannhetsbetingelser). Men så lenge han anser det for å være fullstendig utelukket, forstår han ikke egentlig sin rettroende, katolske samtalepartner. For å forstå henne, må han så å si komme henne halvveis i møte. Ja, halvveis: Jeg mener ikke å kreve av ham at han for forståelsens skyld skal konvertere til katolisismen - eller gå inn i hele den katolske livsformen. Det jeg mener er tilstrekkelig for forståelse, er en åpenhet for religiøse setningers mulige sannhet (og for det religiøse livets mulighet). Og bare det er å kreve mye av ateisten. - Putnam synes imidlertid å kreve mer. I en parentes jeg har utelatt fra det innledende sitatet bemerker han:

«The Christian claim that the communion «is Jesus' blood is intelligible from the point of view of a committed Christian (and problematic for any other point of view)». (S):247)

Jeg mener at man ikke trenger gå så langt, og Putnam selv er iblant mindre streng. I sine religionsfilosofiske forelesninger «Four Jewish Philosophers» og i samtaler har Putnam stilt mindre strenge krav til forståelsen av religiøse setninger. I henhold til denne posisjonen forstår man religiøse setninger allerede i det man vet hvordan de former talerens religiøse liv. Det innebærer bare en lettere styrking av dette kravet at den forstående skal kunne forestille seg sitt eget liv formet av slike setninger, og da er vi allerede ved det forståelsesbegrepet jeg gjør meg til talsmann for. - I den andre delen av denne artikkelen har jeg til hensikt å anvende dette forståelsesbegrepet på forrykte filosofiske setninger, og jeg vil vise hvordan det å innlate seg på slike setninger ville kunne forme vårt liv.

⁵ For å tale med Wittgenstein, kunne vi si at vi som en følge av meditasjonen ser stolen som noe annet; at aspektet vi ser den under, har endret seg, jmf. [PU]:193ff.

⁶ Her spinner jeg videre på et eksempel fra Rilke, jmf. Rilke [FT]:39.

⁷ En øvelse for mestere, vise og hellige: å finne en fortsettelse på Wittgensteins scenario.

⁸ All pluralisme til tross er det mange måter å innstille seg på eller forberede seg til døden på som jeg finner malplassert, som for eksempel det å tegne livsforsikring. (Jeg bestrider ikke dermed at det kan tjene andre hensikter, så som å berolige potensielle kreditorer).

⁹ At man ikke skal sette døden og livet opp mot hverandre, men heller se dem som forbundne, er ingen ny innsikt. Jmf. f.eks. Rosenzweig [BvGK]:113-116.

¹⁰ Riktignok ikke bare av Wittgenstein. Man kunne jo også tegne andre bilder av forunderlige forandringer som beskrivelsen passet til.

¹¹ Jmf. Monk [LW]:137ff.

¹² I 1946 skriver Wittgenstein:

En helt ser døden i ansiktet, den virkelige døden, ikke bare dødens bilde. Å kunne handle anstendig i en krise, vil ikke si å være god til å opptre som helt nærmest som på teater, det vil si å kunne stirre døden selv i øynene. For skuespilleren kan spille mange roller, men til slutt må han selv dø som menneske. ((CV):50 - Wittgensteins uthevelser).

¹³ Også i dette henseendet når Wittgensteins scenario langt ut over historien med forvandlingen av stolen. Mens Wittgensteins fantasibilde allerede lar menneskene og træene oppvise menneskelige trekk, så har forestillingen om en gresskaraktig stol lite med noe menneskelig å gjøre. Det menneskelige gjør seg først gjeldende når vi i meditasjonen kommer på sporet av et vilt potensiale i (den ubevegelige) stolen. Først da antar den trekk av noe levende og individuelt

¹⁴ For enkelhets skyld kaller jeg henne i det følgende rett og slett for «skeptikeren».

¹⁵ Jeg gjentar: fullblods. For å gi en antydning om hva jeg mener med det, distanserer jeg meg alt i utgangspunktet fra alle mer blodfattede forestillinger om hva som menes med en filosofisk kontekst. Michael Williams påstår for eksempel at allerede den blotte tanke på bedrageriske demoner (eller på andre utbredte skeptiske hypoteser) er tilstrekkelig til å etablere en filosofisk kontekst (som også lar skeptikeren få rett - Williams [UN]). Alle Putnams argumenter mot Williams' syn på skeptisisme er jeg enig i (Putnam [S]:257ff). Etter min mening innebærer et fullblods filosofibegrep at filosofien ikke bare dreier seg om hva man sier eller tenker, men også om hvordan man forholder seg til det i livet - eller i det minste om hvordan man kunne forholde seg til det. Det betyr videre at det jeg mener er det riktige forholdet mellom filosofi og skeptiske tankeleker, blir stilt fullstendig på hodet av Williams. Det er ikke fordi vi kan varte opp med skeptiske tankeleker (som vi angivelig allerede forstår) at vi kan forklare hva

filosofi er. Det er omvendt slik at vi først forstår de skeptiske tankelekene på bakgrunn av filosofien, altså av et livsprosjekt. - Den avgjørende impulsen til å kreve et fullblods filosofibegrep har jeg Hilary Putnams forelesning «Four Jewish Philosophers» og hans henvisning til Hadots bok [PaFo] å takke for; se spesielt [SE].

¹⁶ For enkelhets skyld utelater jeg denne kvalifikasjonen i det følgende.

¹⁷ Her må vi differensiere. En ting er å la en tanks forandringspotensiale virke inn på sitt eget liv - det er et privat anliggende som helt sikkert ikke kan bli godt ivaretatt ved en eller annen offentlig institusjon. Noe annet er det å undersøke teoretisk hvordan bestemte filosofiske tanker (f.eks. om skeptisisme) kan eller bør virke videre inn på vårt liv. De facto føres ikke denne debatten ved våre filosofiske institutter (noe som også betyr at denne artikkelens annen del gjør at den de facto ikke har karakter av å være en rent akademisk artikkel). Men kanskje denne debatten burde føres på de filosofiske instituttene? Betragtningene i teksten ovenfor taler ikke mot dette forslaget. Det som heller taler mot det, er at man enda mindre kan regne med vannrette argumenter i en slik debatt enn i filosofien ellers. Er det en fare?

¹⁸ For å forstå den samme tanken er det altså tilstrekkelig at vi implisitt vet om dens potensiale til å forandre vårt eget liv. Dette gjør at jeg nå kan avgrense meg fra Michael Williams blodfattede begrep om filosofisk kontekst på en mer differensiert måte enn jeg gjorde ovenfor i fotnote 15. Man kunne tenke seg et samfunn med marsmennesker som snakket og resonnerte omkring skeptiske hypoteser på nøyaktig samme måte som vi, men hvis liv ikke kan påvirkes av meditasjonene over forunderlige forandringer på noen av de måtene som er beskrevet i del II. I følge Williams ville det da finnes filosofi (evt. filosofiske kontekster) på Mars; ikke ifølge meg. - Hvor mange filosofiske institutter som et-

terhvert er i hendene på marsmennesker, kan jeg ikke uttale meg om.

¹⁹ Denne artikkelen ble, med tittelen «Wundersame Verwandlungen», først skrevet i mai 1997 under et forskningsopphold ved Harvard University, og den er senere på forunderlig vis blitt forvandlet til norsk og beskåret for en rekke fotnoter. Jeg takker Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) for finansiell støtte og Hilary Putnam for stimulerende samtaler. Takk også til Fatina Keilani, Matthias Schote og Susanne Gahl for verdifulle detaljkunnskaper utenfor mitt kompetansefelt. Min spesielle, hjerteligste takk går til Truls Wyller, som oppmuntret meg til å få den publisert og som dessuten var så generøs å påta seg å oversette den.

²⁰ Denne listen inneholder ikke bare verk jeg uttrykkelig viser til i teksten, men også noen titler som spilte en viktig rolle i bakgrunnen da jeg skrev den.

Oversatt fra tysk av Truls Wyller

Redaksjon

Dagfinn Døhl Dybvig (red.), Karen Margrethe Nielsen.

Redaksjonsadresse:

Ex.phil.-senteret, NTNU . Tlf.: +47 73 59 16 18
Dragvoll Gård Fax: +47 73 59 16 90
7055 Dragvoll E-mail: parabel@hf.ntnu.no
URL: <http://www.hf.ntnu.no/exphil/parabel/parabel.htm>

Om navnet Parabel

Parabel kan stå for kjeglesnitt, det å spenne en bue, en lignelse og å snakke. Vi i redaksjonen ønsker å legge vekt på betydningen av å snakke forstått som kommunikasjon i vid forstand. Å skrive en filosofisk tekst innebærer i en viss forstand å fryse en levende og dynamisk tanke. Samtidig er det gjennom utveksling av tekster at filosofer kan bli synlige for hverandre. Gjennom teksten kan man komme i tale på tvers av tid og rom. Tidsskriftet *Parabel* ønsker også å være en kommunikasjonsbro mellom de ulike fagkulturene ved den nye institusjonen *Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet*. Vi håper videre at de tankene som kommuniseres gjennom *Parabel* kan nå ut over de filosofiske miljøene. Vi spenner med dette en tankens bue - så vil tiden vise hvor pilen treffer.

Priser

Løssalg:

Pris enkeltnummer: Nkr. 75,-

Abonnement:

Ordinær pris: Nkr. 120,-

Studentpris: Nkr. 100,-

(2 ordinære nr. pr. år, eventuelle ekstranummer er inkludert i prisen)

Bestillingsadresse

Tapir forlag, 7005 Trondheim
Tlf. +47 73 59 84 22
Fax. +47 73 59 84 94
E-mail: tapir.forlag@tapir.ntnu.no

Parabel

Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori