



Filosofisk vertigo

Om Cavell om skeptisisme

Philosophical Vertigo

On Cavell on skepticism

Richard Sørli

Førsteamanuensis, dr. art., Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Bergen.

Richard Sørli's forskningsinteresser er språkfilosofi, den tidlige analytiske filosofiens historie og politisk filosofi.

Richard.Sorli@uib.no

Sammendrag

Filosofisk skeptisisme er et gjennomgangstema i Stanley Cavells tenkning. Formålet med denne artikkelen er å klargjøre noen sider ved Cavells konsepsjon av filosofisk skeptisisme, og å vise hvilken funksjon appeller til det Cavell, i kjølvannet av Wittgenstein, kaller «det hverdagslige» har i den formen for kritikk av filosofisk skeptisisme som Cavell utvikler.

Nøkkelord

Cavell, dagligspråkfilosofi, skeptisisme, Wittgenstein, fremmedgjøring

Abstract

Philosophical skepticism is a topic that permeates Stanley Cavell's thinking. The aim of this article is to clarify some strands in Cavell's conception of philosophical skepticism, and to show the role appeals to what Cavell, following Wittgenstein, calls «the ordinary» have in the form of critique of philosophical skepticism that Cavell elaborates.

Keywords

Cavell, ordinary language philosophy, skepticism, Wittgenstein, alienation

Appellen til det hverdagslige er den fundamentale gesten i den formen for filosofi Stanley Cavell kaller *dagligspråkfilosofi*; en filosofi som kan spores tilbake til J. L. Austin og Ludwig Wittgenstein, og som Cavell, på særegent vis, videreutviklet fra og med essayet «Must We Mean What We Say?» (2002b), som ble publisert i 1958, og frem til selvbiografien *Little Did I Know. Excerpts from Memory* (2010), som ble publisert 52 år seinere. Hos Wittgenstein, som for Cavell i all hovedsak vil si den Wittgenstein som skrev *Filosofiske undersøkelser* (heretter «FU», 1997), kommer denne gesten til uttrykk når han fremholder at hans siktemål er å føre «ordene tilbake fra deres metafysiske til deres hverdagslige anvendelse»:

Når filosofene bruker et ord – «viten», «væren», «gjenstand», «jeg», «setning», «navn» – og forsøker å gripe tingenes *vesen*, må man bestandig spørre seg: Blir ordene noensinne brukt slik i språket, der de hører hjemme? (FU, § 116)

I motsetning til mange av dagligspråkfilosofiens kritikere, betraktet ikke Cavell appellen til dagligspråket som en anti-filosofisk kortslutning av (det vi i mangel av et bedre uttrykk her kan kalle) den filosofiske dialektikken, men som en distinkt bevegelse i denne dialektikken. Og i motsetning til mange av dem som på slutten av 1950- og første halvdel av 1960-tallet (en epoke som har blitt kalt «the heyday of ordinary language philosophy») tilsluttet seg dagligspråkfilosofien, oppfattet ikke Cavell dagligspråkfilosofien som en filosofi som konstituerer et forsvar for hverdagslige eller alminnelige oppfatninger, og som på det grunnlaget kan imøtegå den tradisjonelle filosofien med en direkte kritikk, f.eks. i form av anklager om at den tradisjonelle filosofien selv skaper sine problemer fordi den «misbruker ord», «forandrer meningen til ord», etc.¹ For Cavell handlet dagligspråkfilosofien og dens kritikk av den tradisjonelle filosofien om noe annet og mer vesentlig enn misbruk av ord. Den dimensjonen ved dagligspråkfilosofien som opptok Cavell var, som bl.a. Avner Baz (2018) har argumentert for, den etisk-eksistensielle; en dimensjon hvor grunnleggende forhold knyttet til selvbevissthet, selvkunnskap og selverkjennelse blir satt på spill. I *The Claim of Reason* (heretter «CR», 1999) uttrykker Cavell dette poenget ved å hevde at formålet med dagligspråkfilosofiens prosedyrer er å gjenvinne «the human self from its denial and neglect by modern philosophy» (CR: 154) og å lede «the human animal back into language and therewith back into philosophy» (CR: 207).

Hva beløper denne anklagen om at den moderne filosofien (eller «den tradisjonelle epistemologien», som er en annen av de betegnelsene som Cavell bruker i CR) har benektet og neglisjert det menneskelige selvet seg til? I hvilken forstand kan appellen til dagligspråket, hvor vi søker å bringe våre språkformer, og dermed også våre livsformer, til bevissthet, bidra til å gjenvinne dette selvet? Hvilken type filosofisk kritikk kan utvikles fra det Cavell kaller «innsiden av språket» (2002b: 16), der man – dvs. et jeg – foregir seg å snakke på vegne av andre, gi stemme til det «vi» sier og mener? Hvilken logisk form, eller logisk-epistemologiske egenskaper, har slike utsagn, slike fordringer, i første person flertall, og hvilken autoritet kan en kritikk utviklet fra et slikt perspektiv ha?

Det kan, som Cavell påpeker,² unektelig fortone seg som at det jeg'et som påberoper seg retten til å si «hva vi sier», til å snakke med det Cavell, i forlengelsen av Kant, kaller «en universell stemme», utviser en arroganse. Men er dette en *autoritær*, *dogmatisk* eller *moralistisk* arroganse – dvs. former for arroganse som kan oppstå når det jeg'et som uttrykker seg har, eller mener seg å ha, særskilte innsikter som dem som det snakkes på vegne av ikke har? Nei. Det dreier seg om en annen, mer søkende, utprøvende og sårbar arroganse. Det filosofisk relevante ved utsagn om «hva vi sier», er ikke knyttet til innholdet i slike utsagn, men til formen. Utsagnene uttrykker en særskilt type selvbevissthet; en selvbevissthet som strekker seg utover det individuelle selvet og mot andre selv, andre subjekter. Å fremsette slike utsagn, er å presentere seg selv som et eksempel, som en representant for et mulig vi, et mulig fellesskap, uten å kompromittere autonomien til dem som det snakkes på vegne av. Cavell skriver:

When Wittgenstein, or at this stage any other philosopher appealing to ordinary language, says 'what we say', what he produces is not a generalization [...] but a (supposed) *instance* of what we say. We may think of it as a sample. The introduction of the sample by the words 'We say ...' is an invitation for you to see whether you have such a sample, or can accept mine as a sound one. (CR: 19)

1. Se Cavell (1999: 154–167; 2002e: 238–240).

2. Se f.eks. Cavell (1995: kapittel 1; 2002a: xx; 2002d: 86–96).

I den grad det viser seg at utsagn/dommer om «hva vi sier» ikke taler på vegne av andre, er ikke utsagnene/ dommene usanne, men tomme; det har blitt avdekket at «there is no us [...] to say anything about» (CR: 20).

En filosofisk kritikk av den tradisjonelle filosofien som bygger på en appell til dagligspråket, beveger seg dermed langs en annen akse enn den vi vanligvis assosierer med filosofisk kritikk. Cavell har beskrevet det som en ikke-moralistisk kritikk (CR: 175). Hensikten er ikke å argumentere for at et gitt utsagn – f.eks. av Descartes, Locke, G. E. Moore eller C. L. Stevenson, som er noen av de filosofene Cavell diskuterer i CR – er «usant» eller «galt», men å forsøke å vise at den som hevder utsagnet «does not really know what he mean, has not really said what he wished» (CR: 175). Eller, om man vil, vise at den som hevder det gitte utsagnet har blitt «fremmedgjort fra sine ord» (Cavell 2002a: xxvii), og dermed også fremmedgjort fra seg selv, andre språkbrukere og den verden som vi, språkdyr, kan ordlegge med våre ord.

Den formen for fremmedgjøring det her er tale om, kan imidlertid ikke forstås som en ikke-relasjon eller som fravær av en relasjon, men må forstås som en spesifikk form for relasjon: fremmedgjorthet betegner *kvaliteten* på relasjonen. Uttrykt som et paradoks: fremmedgjorthet er en relasjon av relasjonsløshet.³ Den som snakker – med en formulering fra Wittgenstein – «utenfor et konkret språkspill» (FU, § 47) befinner seg ikke utenfor språket, vedkommende har ikke opphevet sin relasjon til språket, men står i fremmedgjort relasjon til det, en relasjon av relasjonsløshet til de linjene som er nedlagt for ordene gjennom vår samstemthet i det Cavell kaller *kriterier*; den samstemtheten som er betingelser for felles (delt) tale, og som gjør at vi kan ordlegge verden. Cavell skriver:

What is left out of an expression if it is used «outside its ordinary language game» is not necessarily what the *words* mean (they may mean what they always did, what a good dictionary says they mean), but what we mean in using them when and where we do. [...] What we lose is a full realization of what we are saying; we no longer know what we mean. (CR: 207)

I likhet med Wittgenstein mener Cavell at vi, språkdyr, særlig under filosofisk press, lett ledes inn i en illusjon om at den kunnskapen vi har om betydningen til våre ord, vår, om man vil, *realsemantiske kompetanse*, er tilstrekkelig for å vite hva vi mener med det vi sier. Ansvarsbyrden for betydningsproduksjonen skyves over på språket selv: vi forestiller oss, med et bilde fra Wittgenstein, at betydningen til våre ord er en skygge, en atmosfære, som ordene bringer med seg over i en hvilken som helst anvendelse (jf. FU, § 117), og dermed at språket selv er i stand til å gjøre det arbeidet som er en forutsetning for faktisk betydningsproduksjon på egen hånd, uavhengig av oss, språkbrukere. Cavell beskriver denne fantasien slik: «I must empty *my* contributions to words, so that language itself, as beyond me, exclusively takes over the responsibility for meaning» (1989: 57). En slik fantasi om språket, og om forholdet mellom *å si noe* og *å mene noe* som fantasien gir opphav til, kan leses som et symptom på det Cavell kaller den tradisjonelle filosofiens «ukontrollerte søken etter renhet» (2002a: xxiv). I situasjoner hvor vi gir etter for denne fantasien, og dermed unnviker «our responsibility for our speech» (CR: xii) og «the commitments speech exacts» (CR: 215), skapes det grobunn for det Cavell kaller «meningsillusjoner» eller «meningshallusjoner» (CR: 221); og, i likhet med Wittgenstein, hevder han at den tradisjonelle filosofien preges av slike meningsillusjoner.

Men hva innebærer en slik anklage? Barry Stroud (1984; 2000) har presentert en tolkning av anklagen med utgangspunkt i Cavells respons til skeptisisme. Tolkningen bygger på

3. Se Rahel Jaeggi (2014).

Strouds forståelse av Wittgensteins kritikk av den tradisjonelle filosofien, som han beskriver slik: «Wittgenstein never deviated from his original idea that a philosophical doctrine or theory is an attempt to say what cannot be said. What changed was his idea of what determines what can and cannot be said» (1984: 64). La oss kalle en slik modell for kritikk, hvor den tradisjonelle filosofiens selvforståelse konfronteres ved hjelp av generelle prinsipper for språklig meningsfullhet, for *Du kan ikke gjøre eller si det*-modellen. Stroud leser Cavells respons til skeptisisme inn i denne modellen, og kritiserer ham for at han, motsatt Wittgenstein, ikke utvikler en tilstrekkelig substansiell redegjørelse for *innholdet* i de generelle prinsippene for språklig meningsfullhet som er ment å skulle tjene som redskaper for å vise at det skeptikeren forsøker å si ikke kan sies fordi det ligger utenfor språkets grense (1984: 261; 2000: 60). Det som er av interesse her er ikke Strouds innvending mot Cavell, men premisene for den.

Stroud har rett i at Cavell diskuterer vilkår og betingelser, f.eks. vilkår for å si noe, for å bemerke noe, etc.,⁴ og at Cavell fremholder at «there must, in grammar, be reasons for what you say, or be point in your saying of something, if what you say is to be comprehensible. We can understand what the *words* mean apart from understanding why you say them; but apart from understanding the point of your saying them we cannot understand what *you* mean» (CR: 206). At det finnes vilkår og betingelser for språkbruk betyr imidlertid ikke at det finnes «certain statements [...] that cannot be made» (CR: 212). Vilkår eller betingelser, i Cavells forstand, bestemmer ikke hva som *kan* og *ikke kan* sies; Cavells mer, om man vil, beskjedne poeng, er dette: «You cannot say something, *relying on what is ordinarily meant in saying it*, and mean something other than would ordinarily be meant» (CR: 212). Dette er den eneste betydningen av *at det er noe vi ikke kan gjøre* Cavell er opptatt av.

Problemet med Strouds tolkning er at den overser hva det vil si å operere fra den posisjonen som innledningsvis ble kalt «innsiden av språket». Cavells kritikk av den tradisjonelle filosofen utvikles ikke på basis av et eller flere generelle prinsipper om språklig meningsfullhet som gjør at vi kan utlede hvor grensen for meningsfull språkbruk går, og med henvisning til denne vise at det den tradisjonelle filosofen forsøker å si ikke kan sies. Cavells kritikk sikter mot noe annet; den forsøker å endre *selvforståelsen* til den tradisjonelle filosofen. Hensikten er ikke å få ham/henne til å innse at *det* han/hun forsøker å si eller uttrykke ikke kan sies eller uttrykkes *fordi* det ligger utenfor det meningsfulle språkets grense, men å få ham/henne til å innse at han/hun ikke sier noe som helst:

«Not saying anything» is one way philosophers do not know what they mean. In this case it is not that they mean something other than they say, but that they do not see that they mean *nothing* (that *they* mean nothing, not that their statements meaning nothing, are nonsense). The extent to which this is, or seems to be, true, is astonishing. (CR: 210)

Men, som antydte tidligere, dette er ikke en kritikk som kan artikuleres *von oben herab*. Den som fremmer filosofisk kritikk ved å appellere til dagligspråket er, som Cavell uttrykker det, «at the mercy of his opposition»: «A test of his criticism must be whether those to whom it is directed accepts its truth, since they are as authoritative as he in evaluating the data upon which it will be based» (2002e: 241).

I det følgende skal jeg utdype det ovenstående med utgangspunkt i Cavells diskusjon av skeptisisme.

4. Se f.eks. CR: 210–215.

Cavell og skeptisisme

Skeptisisme er et grunntema, kanskje til og med *selve* grunntemaet, i Cavells filosofiske tenkning. For ham er skeptisisme et problem som har sine røtter i den filosofiske aktiviteten selv, og dermed også en problematikk som enhver form for selvrefleksiv filosofisk tenkning må forholde seg til.⁵ Skeptisisme «wears as many guises at the devil» (Cavell 2005a: 2), og skeptisismeproblematikken dukker opp i en eller annen forkledning uavhengig av om gjenstanden for Cavells tenkningen er Descartes, Kant, Hollywood-komedier eller Hollywood-melodramaer, Éric Rohmers filmer, Shakespeares tragiske helter, Edgar Allan Poe, William Wordsworth, opera, Emerson, Thoreau, J. L. Austin, Wittgenstein, eller, etc. I et intervju uttrykte Cavell selv poenget slik: «The problems of philosophy that I care most about are as recurrent as human thought. Skepticism pervades these problems» (Conant 1989: 48). Når Cavell gir følgende kondenserte portrett av Wittgenstein: «Wittgenstein's teaching is everywhere controlled by a response to skepticism, or, as I would prefer to say, by a response to the threat of skepticism» (CR: 7),⁶ så finnes det gode grunner for å si at han også portretterer sin egen filosofiske tenkning.

Skeptisisme kan ha ulike betydninger for ulike filosofer. Overfladisk sett kan vi si at skeptisisme for Cavells vedkommende dreier seg om (i) et problem knyttet til muligheten for kunnskap om den ytre verden; og (ii) et problem knyttet til muligheten for kunnskap om andre bevisstheter. I min fremstilling kommer jeg til å vektlegge (i). (Hvorfor jeg ovenfor bruker uttrykket «overfladisk sett» vil forhåpentligvis bli klart underveis i fremstillingen.) Fordi Cavells diskusjoner av skeptisisme er tett sammenvevet med hans fortolkning av Wittgenstein – vi kunne si: det er en intern relasjon mellom Cavells Wittgenstein og Cavells filosofi – er det umulig å ikke trekke inn aspekter av dette i min fremstilling. Den, ifølge Cavell, fryktinngytende visjonen om språket som Wittgenstein presenterer oss for,⁷ hvor wittgensteinianske nøkkelbegreper som *kriterier*, *grammatikk*, *språkspill*, *overensstemmelse* og *livsform* inngår som vesentlige komponenter, er, som jeg skal komme tilbake til, en friksjonsgrunn for Cavells diskusjoner av skeptisisme.

Hvordan fremstiller Cavell skeptisismens opphav og motivasjon? Hvilken status tilskriver han den skeptiske tvilen? Betrakter han den som *naturlig*; noe som uvegerlig oppstår for enhver som foretar en *filosofisk* undersøkelse av menneskelig kunnskap?⁸ Eller betrakter han den som *unaturlig*; noe som oppstår som en effekt eller bivirkning av én eller flere filosofisk ladede antagelser som, i lys av våre før-filosofiske måter å tenke om kunnskap, begrunnelse og sannhet på, ikke har en *tvingende* karakter?⁹ Hvilken respons til skeptisismens trussel konfronterer Cavell oss med? Dreier det seg om en teoretisk eller en terapeutisk respons? Dreier det seg om å gjendrive skeptikeren; påvise at skeptikeren tar *feil*, slik f.eks. Marie McGinn (1989) og Michael Williams (1996) har argumentert for i sine respektive lesninger av Cavell? Eller dreier det seg om å resignere for skeptikeren; innrømme at skeptikeren har *rett*, slik f.eks. Richard Allen (2006) har argumentert for i sin lesning av Cavell?

5. Se f.eks. Cavell (1988b: 27).

6. Cavells fortolkning av Wittgenstein er kontroversiell, og har blitt imøtegått fra flere hold. Se f.eks. Turvey (2001) og Moyal-Sharrock (2017). Spørsmålet om rimeligheten i Cavells fortolkning av Wittgenstein er et spørsmål som jeg i denne sammenhengen ikke er opptatt av.

7. Se Cavell (2002c: 52). Se også kapittel VII, «Excursus on Wittgenstein's Vision of Language», i CR.

8. Se f.eks. David Hume som hevder at den skeptiske tvilen «naturlig springer ut fra en dyp og intens refleksjon» over fornuften og sansene som kilde til kunnskap, og at den skeptiske tvilen «øker jo lenger vi går i våre refleksjoner» (2009: 209–10).

9. Se f.eks. Duncan Pritchard som skriver: «My ultimate concern is to undermine radical scepticism; to show that it is, in an important sense, a 'fake' philosophical problem in that while it wears the cloak of commonsense, it in fact trades in dubious theoretical claims that should be rejected» (2017: 223).

Etter min oppfatning er ingen av disse alternativene dekkende for Cavells respons; hans respons leder i en annen retning enn det henholdsvis gjendrivelse og resignasjon gjør. Dette har sammenheng med Cavells konsepsjon av hva den skeptiske trusselen dypest sett er et uttrykk for. Cavell selv karakteriserer sin respons til skeptisisme som en *kritikk* (CR: 38). Men hvilken type kritikk er det tale om?

I forordet til *Aritmetikkens grunnsetninger* beskriver Frege det vi kan kalle en tradisjonell konsepsjon av filosofisk kritikk. Utgangspunktet for en slik kritikk er «en konflikt mellom meninger» (Frege 2015: 208). En filosofisk kritiker, X, er uenig med de oppfatningene som ligger til grunn for en bestemt filosofisk posisjon, forsvart av Y, og konfrontasjonen mellom X og Y blir «en strid om hvem som har rett» (ibid.: 207). Hvis uenigheten er genuin og rasjonell, kan man stille følgende spørsmål: Hvem av de stridende partene har rett? Svaret på dette spørsmålet vil være en funksjon av objektive og upersonlige korrekthetsstandarder, dvs. korrekthetsstandarder som er uavhengig av X og Y, og som Frege kaller «logikk». Dette gir svaret rasjonell tyngde.

Det finnes imidlertid en annen form for filosofisk kritikk enn den tradisjonelle. Denne formen blir eksemplifisert i Kants tilnærming til metafysiske spørsmål i *Kritikk av den rene fornuft* (2005; heretter «KRF»). Kritikk, i kantiansk forstand, er forskjellig fra en direkte eller likefrem form for filosofisk argumentasjon, enten til forsvar for eller i opposisjon til en eller annen filosofisk posisjon. Forskjellen har å gjøre med den intellektuelle situasjonen som den kantianske kritikken er en respons til. Motsatt den tradisjonelle formen, søker ikke den kantianske kritikken å avdekke tankefeil, uholdbare premisser i argumenter e.l. Den kantianske kritikkenes gjenstand er en type illusjon, og kritikkenes siktemål er å oppløse illusjonen.¹⁰

Men hvilken type illusjon er det tale om? Kant skiller mellom empiriske, logiske og transcendentale illusjoner. Optiske illusjoner er et eksempel på den førstnevnte typen. Slike illusjoner omhandler fremtredelsen av et empirisk faktum, de har sin rot i konstitusjonen av vår empiriske psykologi, og Kant påpeker at de – for vesener som oss – ikke kan unngås (KRF: B354). Uansett hvor sikre vi er på at åren ikke er brukket, kan ingen av oss benekte at det, sett fra en spesiell vinkel, ser ut som at den er brukket i vannoverflaten. Med J. L. Austin kunne vi si: Det er ikke noe *galt* med oss når vi blir ofre for en slik illusjon; illusjonen er offentlig (1962: 24), og den vil ikke forsvinne selv om vi gjør ulike tiltak, f.eks. skaffer oss nye briller e.l. Gitt vår konstitusjon er slike illusjoner nødvendige, men også – i de fleste tilfeller – trivielle, fordi de sjeldent skaper problemer. Vi blir, som Kant sier, i liten grad bedratt av den empiriske illusjonens «skinn» (KRF: B354).

Logiske illusjoner har å gjøre med logiske forhold, f.eks. logiske feilslutninger, og oppstår fordi vi ikke er tilstrekkelig sensitiv overfor én eller flere logiske regler. I motsetning til en empirisk illusjon, kan en logisk illusjon elimineres; den «forsvinner fullstendig så snart akt-somheten blir skjerpet av det foreliggende tilfellet» (KRF: A297). Den som vil beskytte seg mot logiske illusjoner kan gjøre ulike tiltak, f.eks. melde seg opp på et innføringskurs i logikk.

Det Kant kaller *transcendental illusjon* – illusjonen om at vi skal kunne vite noe om det som transcenderer betingelsene for mulig kunnskap – har sitt opphav i vår fornuft. Den transcendentale illusjonen er «naturlig», den «henger uunngåelig ved den menneskelige fornuft» (KRF: B355), og oppstår fordi fornuften kommer i konflikt med seg selv. I slike situasjoner åpnes rommet for det Kant kaller kritikk. En slik kritikk blir dypest sett en form for selvkritikk,¹¹ en utøvelse av selvkunnskap og selverkjennelse («den vanskeligste av alle oppgaver», ifølge Kant (KRF: Axi)), en aktivitet der fornuften søker en forsoning med seg

10. Se KRF: A502/B530-A507/B353. Min forståelse står i gjeld til Hamawaki (2014) og Bristow (2007).

11. Se f.eks. KRF: Axi; Axiv; Bxxiii; A12-13 og A763/B791.

selv, en opphevelse av den indre splittelsen som har frembragt den transcendentale illusjonen. Forsoningen kan imidlertid aldri etableres en gang for alle. (Om man vil: Vi kan ikke beskytte oss mot transcendentale illusjoner ved å ta et innføringskurs i transcendentale illusjoner.) Dette skyldes at den transcendentale illusjonen har røtter dypt i vår rasjonelle natur og er en utfoldelse av krefter i fornuften selv. Selv etter at vi har avslørt illusjonens blendverk, vil den ikke slutte med å blende oss, men, som Kant uttrykker det, «uavlatelig støte fornuften ut i øyeblikkelige villfarelser som hele tiden må oppheves» (*KRF*: B355). Til tross for at den transcendentale illusjonen leder fornuften ut i villfarelser, kan vi også si at den uttrykker en sannhet, nærmere bestemt en sannhet om fornuften selv.

Med utgangspunkt i Kants diagnose av transcendentale illusjoner har Cavell trukket paralleller mellom Kant og Wittgenstein,¹² og mellom Kant og sin egen tenkning. I forordet til 2002-utgaven av *Must We Mean What We Say?* skriver han:

At no period of my life has it occurred to me that philosophical problems are unreal, that is, that they could be cured and philosophy thus ended, as left behind. The problems I was concerned with are better expressed as about the all but unappeasable craving for unreality; Kant's diagnosis of such perplexities was as Transcendental Illusions. (2002a: xx)

Det finnes altså gode grunner for å se berøringspunkter mellom Kants diagnose av transcendentale illusjoner og Cavells oppfatning av skeptisisme og hans kritikk av skeptisisme. Når Cavell utforsker det dialektiske rommet som konstitueres av skeptisismeproblematikken, så er ikke formålet å parkere den skeptiske tvilen, men å gjøre den skeptiske tvilen begripelig på en måte som kan klargjøre at tvilen ikke «bare» springer ut fra en tankefeil e.l., men at den inneholder en «sannhet» som skeptikeren selv misforstår eller unnviker.¹³ I sin kritikk utvikler Cavell en refortolkning av hva skeptisisme er og hva den skeptiske trusselen innebærer. Refortolkningen har en paradoksal form: Den skeptiske tvilen avvæpnes, ikke gjennom gjendrivelse, men gjennom bekreftelse, nærmere bestemt en bekreftelse av det Cavell kaller «the truth of skepticism» (*CR*: 241). Men: skeptisismens sannhet, som Cavell uttrykker ved å si at «the human creature's basis in the world as a whole, its relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing» (*ibid.*),¹⁴ er forskjellig fra den sannheten skeptikeren mener å ha avdekket. Skeptisismens sannhet inneholder ingen skeptiske sannheter, men den viser hvordan skeptikeren, i sin benektelse av at kunnskap er mulig, gir et fordreid og paralyserende uttrykk for vår menneskelige endelighet ved å søke å forvandle menneskelige vilkår til en intellektuell vanskelighet, eller, som Cavell uttrykker det, ved å fortolke vår metafysiske endelighet som en «intellektuell mangel» (2002e: 263; se også *CR*: 493).

Cavell om skeptisisme og skeptisismens mulighet og nødvendighet # 1

I denne og den påfølgende delen skal jeg klargjøre hvordan Cavell bruker begrepet *skeptisisme* og hva han mener når han i ett av sine sene essays snakker om skeptisismens «paradoxical presence within our very possession of language» (2005c: 133).

Filosofisk skeptisisme forstås tradisjonelt sett som en posisjon som benekter at vi kan ha kunnskap om et eller flere forhold, f.eks. den ytre verden, andres bevissthet, eller, i sin mest

12. Se f.eks. (2002c: 65).

13. Se (2002e), hvor Cavell snakker om at skeptikeren «deflects the truth to which he is responding» (s. 260).

14. Se også Cavell (1992: 106–107) for en diskusjon av skeptisismens sannhet.

radikale form, kunnskap om noe som helst. Argumentene til den filosofiske skeptikeren har en paradoksal karakter: premisser som isolert fremstår som intuitivt sanne leder til uakseptable og uholdbare konklusjoner. Innledningen til den andre av Descartes' meditasjoner, hvor det mediterende jeg'et oppsummerer resultatene av den første meditasjonen, illustrerer den tilstanden som argumentene til den filosofiske skeptikeren kan gi opphav til:

Gårsdagens meditasjon har fylt min ånd med så megen tvil at det ikke mere står i min makt å glemme den. Og jeg ser heller ikke hvorledes jeg skal kunne komme ut av den. Som om jeg uforutsett falt i en dyp strøm, er jeg så forvirret at jeg hverken kan finne grunn under føttene eller svømme opp til overflaten. (1992: 29)

I kontrast til den filosofiske skeptisismen, har vi det som kan kalles konstruktiv epistemologi. Siktemålet til den konstruktive epistemologen er å gjendrive den filosofiske skeptikeren, og derigjennom å sikre en fundering av vår kunnskap. En slik gjendrivning kan skje på ulike måter; f.eks. ved hjelp av en kontant *common sensisk* avvisning *à la* G. E. Moore, eller – og mer vanlig – ved hjelp av abstrakte filosofiske argumenter. De fem meditasjonene som følger etter Descartes' første meditasjon, hvor Descartes forsøker å vise at kunnskap om verden, selvet og Gud er mulig, eller Kants forsøk på å gi «et strengt bevis [...] for den ytre anskuelses objektive realitet» (*KRF: Bxl*), kan leses som illustrasjoner av den sistnevnte formen.

Ut fra en tradisjonell filosofisk taksonomi kan altså epistemologi betraktes som et felt hvor den filosofiske skeptikeren og den konstruktive epistemologen utgjør hvert sitt ytterpunkt. Som den omfattende litteraturen om hhv. Descartes og Kant viser, er det ingen garanti for at konstruktive forsøk på å overvinne skeptisismen en gang for alle fremstår som overbevisende for andre enn den konstruktive epistemologen selv. Like fullt: begrepslig sett kan vi si at hvis en filosof X besvarer et skeptisk spørsmål som «Er kunnskap mulig?», med et «Ja» og ikke et «Nei», så er filosof X, ut fra den tradisjonelle taksonomien, ikke en skeptiker.

Cavells analyse av skeptisisme bryter med den tradisjonelle filosofiske taksonomien. Cavell skriver: «I do not [...] confine the term [skepticism] to philosophers who wind up denying that we can ever know; I apply it to any view which takes the existence of the world to be a problem of knowledge». Og fortsetter:

A crucial step for me, in calling an argument skeptical, is that it contains a passage running roughly, 'So we don't know on the basis of the senses (or behavior) alone; then (how) do we know?'. It is at this stage that philosophies break into Phenomenalism, Critical Realism, etc. [...]. I hope it will not seem perverse that I lump views in such a way, *taking the very raising of the question of knowledge in a certain form, or spirit, to constitute skepticism*, regardless of whether a philosophy takes itself to have *answered* the question affirmatively or negatively. It is a perspective from which skepticism and (what Kant calls) dogmatism are made in one another's image, leaving nothing for choice. (*CR: 46*)

For Cavell omfatter altså begrepet *skeptisisme* hele den skeptiske problematikken, eller, om man vil, hele det dialektiske rommet som åpnes gjennom skeptikerens spørsmål. Skeptisisme er ikke avgrenset til en bestemt benektelse eller negativ konklusjon («Kunnskap om X, Y, Z er *ikke* mulig», etc.), men til tenkemåter som gir opphav til benektelsen eller den negative konklusjonen, og som også gir opphav til anti-skeptiske posisjoner («realisme», «idealisme», «koherentisme», etc.) som søker å besvare skeptikerens spørsmål på en bekrefteende og ikke på en benektende måte.

Det Cavell vekselvis kaller «tradisjonell epistemologi», «tradisjonell filosofi» og «moderne filosofi» har med andre ord to ansikter: et skeptisk og et anti-skeptisk, og Cavell

hevder at anti-skeptikerens forsøk på å gjendrive skeptikeren selv er et uttrykk for skeptisisme. Hva er poenget med en slik vid og ukonvensjonell bruk av begrepet *skeptisisme*? James Conant skriver:

The point [...] is to underscore a guiding thought of Wittgenstein and Austin, namely, that the position of the skeptic and that of the antisceptic are stamped by a shared set of preoccupations, each bearing the mark of the other, locked together in a dialectic of insistence and counterinsistence. (1991: 621)

Cavells vide og ukonvensjonelle bruk av skeptisismebegrepet kan også sees i sammenheng med det Barry Stroud har omtalt som «a familiar pattern in the theory of knowledge» (1984: 168), dvs. et valg mellom en utilfredsstillende skeptisk konklusjon eller en «teori» om kunnskap som har som intensjon å oppheve det skeptiske problemet, men som ender opp med å reproducere det skeptiske problemet i en ny form. Keith DeRoses (1995) kontekstualistiske løsning av skeptisismeproblemet kan tjene som en illustrasjon av Strouds poeng og av Cavells tanke om at epistemologer som tror at de tilbakeviser skeptisisme når de forsvarer hverdagslige forestillinger, og antyder at de på en måte kan være sikre eller tilstrekkelig sannsynlige for menneskelige formål, har gitt etter for skeptisismen.¹⁵

Vesener som oss er, slik Kant påpeker, «endelige tenkende vesener» (*KRF*: B72). Fordi vi er endelige, kan vi ta feil, dvs. danne oss feilaktige oppfatninger om tingens tilstand. Det er på bakgrunn av denne kognitive ufullkommenheten at det gir mening å reise spørsmålet om kunnskapens mulighet; en epistemologi om vesener som ikke er endelige og ufullkomne ville ha vært poengløs. Og fordi vi er endelige, blir kunnskap et ideal for oss; standarden som uttrykkes i idealet er ikke en vi, per automatikk, oppfyller, men noe vi må anstrenge oss for å oppfylle. Skeptikeren argumenter for at vi ikke kan oppfylle denne standarden; vår endelighet er et hinder, en barriere, som umuliggjør det. Problemet er at de grunnene vi kan ha for våre trosoppfatninger ikke er sannhetsgaranterende. Kontekstualister som DeRose imøtegår dette ved å argumentere for at skeptikeren misforstår idealet om kunnskap, og at denne misforståelsen kommer til uttrykk i måten skeptikeren forbinder begrepene om kunnskap og begrunnelse på. Skeptikeren forutsetter at begrunnelseskravet selv ikke må begrunnes for å være legitimt. Enhver tvil, i enhver kontekst, er for skeptikeren en legitim tvil. Skeptikerens fortolkning av standarden for kunnskap påtvinger oss en så streng standard at det blir *umulig* for oss å innfri den, men denne strenge standarden er ikke *nødvendig* for å forstå kunnskapsbegrepet. Vi kan løsrive oss fra den skeptiske tvilen ved å erstatte skeptikerens strenge standard med det DeRose kaller «the more relaxed standards that are in place in [...] ordinary conversations and debates» (1995: 5). Begrunnelseskravet avhenger av om det, i en gitt kontekst, foreligger en *rimelig* og *relevant* tvil knyttet til en bestemt trosoppfatning. Den kontekstualistiske konsepsjonen av kunnskap blir dermed slik: En person X har kunnskap når Xs trosoppfatning faktisk er sann, og når det, i den gitte konteksten, ikke er noen rimelige eller relevante grunner for å tro at trosoppfatning ikke er sann.

Problemet med denne løsningen av skeptisismeproblemet er at den forvandler enhver påstand om kunnskap til en selvmotsigende akt. Hvis jeg (eller andre endelige vesener) påstår «Jeg vet at *p*», så er egentlige denne påstanden to påstander: (i) *p* er sann og (ii) for alt jeg vet, kan *p* være usann. Enhver som tilskriver seg selv eller andre kunnskap må gjøre noe som det er umulig å gjøre: å påstå (i) og (ii) samtidig. DeRose leder oss ikke ut av skeptikerens paradoks, men konstruerer en alternativ vei inn i paradokset.

15. Se Cavell (1988a: 4; 1988c: 139; 2010: 359; *CR*: 221–225) for Cavells diskusjoner av løsninger av skeptisismeproblemet som er beslektet med DeRoses løsning.

Både skeptikeren og kontekstualister som DeRose tenker med utgangspunkt i vår endelighet. De oppfatter det at kan vi kan ta feil som det dypeste trekket ved vår endelighet. Vår endelighet gjør at våre grunner enten er sannhetsgaranterende eller ikke-sannhetsgaranterende, men vi kan aldri vite om de grunnene vi faktisk har *er* sannhetsgaranterende. La oss kalle dette en *epistemologisk* konsepsjon av endelighet. I lys av denne konsepsjonen fremstår endeligheten som en mangel: menneskelige vilkår og betingelser blir barrierer som, med Cavells ord, gir oss «en følelse av maktesløshet når det gjelder å trenge hinsides de menneskelige forutsetningene for kunnskap» (2002c: 61). Det finnes imidlertid en annen konsepsjon av endelighet enn den epistemologiske. Denne konsepsjonen, som vi kan kalle *endelighet som form*, tilskriver Cavell Kant og Wittgenstein.¹⁶ I lys av den formmessige konsepsjonen, er endelighet ikke en mangel, og kunnskapens grenser ikke barrierer mot en mer fullstendig forståelse, men «betingelser for 'kunnskap' *überhaupt*» (2002c: 61). En slik forståelse av endelighet ligger også til grunn for Cavells diskusjon av skeptisisme.

Cavell om skeptisisme og skeptisismens mulighet og nødvendighet # 2

Cavell skriver: «For me Wittgenstein discovers the threat or the temptation of skepticism in such a way that efforts to solve it continues its work of denial» (1990a: 23). Hva er det som benektes av skeptisismens trussel, og som smitter over på tradisjonelle filosofiske forsøk på å temme denne ved «å løse skeptisismeproblemet»? Hva er det som utgjør friksjonsgrunnen som den tradisjonelle epistemologien, med dens to ansikter – det skeptiske og det anti-skeptiske – utfolder seg på? Cavell gir ulike svar. Enkelte ganger snakker han om at det som benektes er «vår endelighet»,¹⁷ andre ganger om at det som benektes er «det menneskelige selv» og dette selvets «stemme» (1990a: 23; 2005b: 15).

For å klargjøre hva dette betyr må vi bevege oss inn i det som innledningsvis ble kalt «Wittgensteins fryktinngytende visjon om språket», nærmere bestemt det aspektet ved denne visjonen som utmyntes i det begrepet om *kriterier* som Cavell finner hos Wittgenstein.

I dagligtalen forstås kriterier som en standard som brukes for å evaluere eller bedømme om noe tilfredsstillende standarden. I reglene til FIS, det internasjonale skiforbundet, angis det f.eks. hvilke kriterier hoppdommere skal bruke når de skal gi stilkarakterer til et skihopp. Et moment i vurderingen er avslutningen av skihoppet, dvs. landingen. Kriteriene for en fullkommen landing beskrives slik:

I landingen skal hopperen komme fra en stabil flytestilling. Hodet skal løftes, armene skal komme fram og opp over hodet samtidig som skiene blir lagt parallelle. Rett før skiene tar bakken skal hopperen skille beina og bøye knærne. Hopperen skal bruke egen muskelkraft for å dempe landingen så den blir så myk som mulig. Rett etter landing skal hopperen videre skille beina ytterligere og innta en markert Telemarksstilling. (Aas, 2015)

Gjennom sine kodifiseringer legger kriterier av dette slaget til rette for og forenkler evalueringer, og de tjener også som grunnlag for en begrunnelse av partikulære dommer. (En hoppdommer kan f.eks. si: «Jeg ga NN stilkarakteren 16 fordi NN, i svevet, ikke hadde

16. Se Cavell (2002c: 61). Se også CR: 431. Cavell fremholder imidlertid også at Kant, gjennom sitt begrep om *Ding an sich*, faller tilbake på en epistemologisk konsepsjon av endelighet (se 1992: 106–107). Se Paul W. Franks (2005: 198, fn. 12) for en diskusjon av dette poenget.

17. I tråd med det som ble sagt ovenfor, må dette forstås som en benektelse av vår endelighet i en formmessig forstand; en slik benektelse kan uttrykkes ved å forstå endelighet i en rent epistemologisk forstand.

en stabil flytestilling, og etter nedslaget inntok heller ikke NN en markert Telemarksstilling», etc.) Wittgensteinianske kriterier har ikke denne funksjonen.

I *CR* utvikler Cavell sin konsepsjon av wittgensteinianske kriterier i konfrontasjon med en *epistemologisk* konsepsjon av kriterier, som Cavell tilskriver Norman Malcolm (1954) og Rogers Albritton (1959). Den epistemologiske konsepsjon legger til grunn at kriterier er ment å skulle sikre vår kunnskap om forhold i verden, og dermed også til å påvise skeptisismens usannhet. I de to første kapitlene i *CR* utvikler Cavell en omfattende argumentasjon for hvorfor den epistemologiske konsepsjonen er en misforståelse av Wittgensteins kriteriebegrep. Argumentasjonen munner ut i følgende konklusjon:

Criteria are 'criteria for something's being so', not in the sense that they tell us of a thing's existence, but of something like its identity, not of its *being* so, but of its being *so*. Criteria do not determine the certainty of statements, but the application of the concepts employed in statements. (*CR*: 45)

Sett fra et epistemologisk perspektiv, er kriterier *skuffende*. Snarere enn å vise skeptisismens usannhet, viser kriteriene skeptisismens mulighet; eller, som Cavell uttrykker det, skeptisismens «paradoxical presence within our very possession of language» (2005c: 133).

Kriterier, slik de fremstilles av Cavell, er ikke eksistens- men identitetskriterier: de artikulere det hverdagslige (1990b: 68), dvs. de viser hvordan språket står i forbindelse med, og forteller om, ting, hvordan tingene faller inn under våre begreper, hva som, for oss, *teller* som instanser av begrepene våre, etc. Kriteriene gir oss altså betingelser for at vi kan tenke og kommunisere i språket, muliggjør felles eller delt tale, og formidler relasjonen mellom våre begreper og verden, men gir oss ikke et svar på den skeptiske tvilen.

Cavells fremstilling av kriterier kaster lys over to forhold. Det ene forholdet angår det vi kan kalle *dybden* i vår språklige overensstemmelse, som kommer til uttrykk ved at vi deler kriterier. Våre kriterier bestemmer anvendelsen av våre begreper, ikke i den forstand at de ligger under vår begrepsbruk, men i den forstand at de artikulere strukturen eller logikken i vår begrepsbruk. Overensstemmelse i språk og overensstemmelse i kriterier er ett og samme fenomenet, beskrevet på ulike måter.¹⁸ Det andre forholdet angår det vi kan kalle *skjørheten* i denne dybden. De kriteriene vi har, er *våre* kriterier. Den stabiliteten som kriteriene har, kan bare opprettholdes og videreføres av oss; det er vårt ansvar, det er vi som må gi *stemme* til kriteriene i det livet vi lever i og med språket. Evnen vi har til å opprettholde våre kriterier kan imidlertid også brukes til å tilbakevise eller benekte dem, og i så fall fragmentere eller oppløse vår overensstemmelse og samstemthet i språket, og dermed bli mer eller mindre fremmede og ubegripelige for hverandre, og mer eller mindre avsondret fra den verden som vi søker å ordlegge med våre ord. I ett av Cavells tidligste essays, hvor han setter ord på det han kaller Wittgensteins fryktinngytende visjon om språket, beskriver han de to forholdene slik:

Vi lærer og lærer bort ord i visse kontekster, og da forventes det av oss at vi skal være i stand til å overføre dem til andre kontekster, akkurat som vi forventer det av andre. Vi har ingen garanti for at denne overføringen kommer til å skje [...] på samme måte som vi ikke har noen garanti for at vi vil komme til å utføre eller forstå de samme overføringene. At vi stort sett gjør det, skyldes at vi deler interesser og følelser, reaksjonsmåter, humoristisk sans og forestillinger om betydning og oppfyllelse, om hva som er uhyrlig, hva som ligner på noe annet, hva en irettesettelse er, hva tilgivelse er, når en ytring er en påstand, når den er en anmodning, når den er en forklaring – hele denne virvelstrøm som Wittgenstein kaller «livsformer». Menneskelig tale og aktivitet, sunnhet og fellesskap hviler på intet mer, men også intet mindre, enn dette.¹⁹

18. Jf. *CR*: 32. Se også Steven G. Affeldt (1998).

19. Cavell (2002c: 52). Mitt sitat er hentet fra Agnete Øyes norske oversettelse; se Stanley Cavell (1998: 80).

Sett i lys av bestemte filosofiske idealer, og disse idealenes «ukontrollerte søken etter renhet» (Cavell 2002a: xxiv), kan den ovenfor beskrevne språkvisjonen fremstå som skuffende og frustrerende; den grunnen som anskueliggjøres i visjonen fortoner seg som konvensjonell og vilkårlig, eller, verre, som *grunnløs*. Våre kriterier begrenser snarere enn konstituerer vår tilgang til verden; de er bare «våre» kriterier. Cavell leser skeptisisme som et symptom på en slik skuffelse og frustrasjon. Skeptikeren fremstilles imidlertid ikke av Cavell som en «rent» filosofisk skikkelse, dvs. en skikkelse som er løsrevet fra det før-filosofiske selvet. Snarere kunne man si at Cavell fremstiller skeptikeren som en skikkelse som aksentuerer en dypt menneskelig impuls; som Cavell gjentatte ganger påpeker er ingenting mer menneskelig enn trangen til å avvise eller benekte det menneskelige.²⁰ Den skeptiske trusselen, som legemliggjøres gjennom skeptikeren, er «the human drive to transcend itself, make itself inhuman», og den kan ikke opphøre «until [...] the human is over» (Cavell, 1989: 57).

Prisen som skeptikeren må betale i sitt forsøk på å uttrykke sin benektelse av muligheten for kunnskap er, som vi nå skal se, imidlertid høy.

Cavell om skeptikerens dilemma

Hvordan ser skeptikerens saksgang ut? Hvordan kommer skeptikeren frem til sin konklusjon om kunnskapens umulighet? Cavell anvender Descartes' første meditasjon som et paradigmatisk tilfelle når han skal beskrive denne saksgangen (CR: 130).²¹ Utgangspunktet er her det Cavell kaller «a best case of knowledge». Cavell skriver: «What 'best case' turns out to mean can be expressed in a major premiss: If I know anything, I know this» (CR: 146). Med andre ord: Hvis det kan reises tvil med hensyn til det optimale tilfellet, så følger det at gyldigheten av min kunnskap om den ytre verden som et hele smuldrer opp.

Et kjennetegn ved et optimalt tilfelle er at det involverer en gjenstand av et bestemt slag. Cavell skiller mellom det han kaller *generiske* og *spesifikke* gjenstander. Hensikten med distinksjonen er ikke å påstå at det finnes to ontologisk forskjellige typer av gjenstander i verden, men å få grep om «the spirit in which an object is under discussion, the kind of problem that has arisen about it, the problem in which it presents itself as a focus of investigation» (CR: 55) innenfor den tradisjonelle epistemologien. Hvilke gjenstander dukker opp i de eksemplene som diskuteres i den tradisjonelle epistemologien? Det er snakk om papirark, hender, fyllepenner, tomater, hatter, konvolutter, stoler, dvs. gjenstander som ikke forutsetter noen særlig grad av ekspertise for å kunne identifiseres. Slike gjenstander kaller Cavell generiske.

Et annet vesentlig moment er at de generiske gjenstandene påtreffes under det vi kan kalle optimale epistemiske villkår. Det erkjennende subjektet har ikke vært på rangel i flere dager, det sitter ikke utmattet og trøtt i dunkel belysning når det skeptiske spørsmålet reises. Hadde gjenstandene som ble diskutert av den tradisjonelle skeptikeren vært gjenstander som krevde en særskilt ekspertise for å kunne identifiseres («Hvordan kan jeg vite at denne gjenstanden foran meg er en Tesla modell S?») og hadde de epistemiske villkårene vært suboptimale («Hvordan kan jeg, som ikke bare har sterkt redusert syn, men som også nettopp har inntatt en dose LSD, vite at ...?»), så hadde eksemplene ikke hatt noen fallhøyde. En slutning av typen: «Hvis jeg ikke kan vite sikkert at den gjenstanden foran meg er en Tesla modell S, så kan jeg ikke vite noe som helst» er ikke en skeptisk, men en hysterisk slutning. Saken stiller seg annerledes med et optimalt tilfelle. Der er det fallhøyde: hvis det kan reises

20. Se f.eks. CR: 207.

21. Min fremstilling står i gjeld til Conant (2012).

tvil i et slikt tilfelle, så kan tvilen generaliseres; tvilen kan bli en *skeptisk* tvil, hvor selve *muligheten* for kunnskap settes ut av spill: «Hvis jeg, som befinner meg i en optimal epistemisk situasjon, ikke kan vite at det er en tomat foran meg nå, kan jeg da i det hele tatt vite noe som helst basert på vitnesbyrdet til mine sanser?», etc. Tomaten, forstått som en generisk gjenstand, blir, i den tradisjonelle epistemologiens kontekst, det vi kan kalle en representasjon for «materiality as such, externality altogether» (CR: 53); hele den ytre verden er, om man så kunne si, *presset* inn i tomaten.

Strukturen for skeptiske argumenter av den typen som utvikles i Descartes' første meditasjon kan utlegges på følgende måte:

1. Det fremlegges en kunnskapsfordring om en generisk gjenstand. («Jeg vet at det som er foran meg er en tomat», e.l. For enkelhets skyld kan vi kalle slike kunnskapsfordringer for generiske utsagn.)
2. Det reises et krav om begrunnelse («Hvordan vet du det?»), og dette kravet besvares. («Fordi jeg ser den», e.l.)
3. Det reises tvil om begrunnelsen. («Men kanskje du bare drømmer», «Men du ser jo ikke hele den gjenstanden som du antar er en tomat», e.l.). Tvilen som reises er ikke bare ment å skulle ramme den faktiske kunnskapsfordringen eller det faktiske generiske utsagnet, men grunnlaget for enhver kunnskapsfordring.

Skeptikerens undersøkelse av muligheten for kunnskap leder til en *opdagelse*. Skeptikeren har gjennomskuet vår epistemiske situasjon og våre epistemiske praksiser. Alt det vi, på et naivt før-filosofisk plan, tok for gitt, fremstår som et skinn. Denne oppdagelsen leder i sin tur til en *skuffelse*, eller, om man vil bruke Humes vokabular, «*en filosofisk melankoli*» (Hume 2009: 251). Skeptikeren har forstått hva som må være tilfelle for at kunnskap skal være mulig, men skeptikeren har også forstått at kunnskapens fordringer ikke kan innfris av vesener som oss. Vi kan ikke vite at ting virkelig *er* slik de fremstår som å være. Den oppdagelsen som skeptikeren mener å ha gjort, er *ustabil*. Det er en teoretisk innsikt som ikke kan leves ut eller realiseres i praksis. (Hvorfor den ikke kan leves ut i praksis, kan det gis ulike svar på.²²)

Som antydte tidligere (jf. diskusjonen av DeRose) kan man imøtegå skeptikeren ved å argumentere for at punkt 2) over, slik det anvendes av skeptikeren, er problematisk. I diskusjonen av DeRose forklarte jeg hvorfor en slik imøtegåelse ikke fører frem. Hvordan forholder Cavell seg til 1)–3) over? Han fokuserer på 1): ideen om kunnskapsfordringer om generiske gjenstander. Eller, om man vil, *statusen* til det generiske utsagnet i skeptikerens kontekst, det utsagnet som tjener som det første trinnet på skeptikerens vei mot sin angivelige oppdagelse.

For å gjøre seg forstått må skeptikeren, som enhver annen språkbruker, underkaste seg bestemte vilkår. Ordene som skeptikeren bruker, må uttrykke en tanke. Ord, f.eks. ordene «Det er en tomat der», kan uttrykke tanker i ulike sammenhenger. Assistenten i grønnsaksavdelingen kan f.eks. bruke ordene for å informere en kunde som tror at butikken har gått tom for tomater, at kundens antagelse er feil; de har tomater, det ligger en tomat der, ved siden av blomkålen, og en tomat der, ved siden av potetene, etc. I den beskrevne sammenhengen har ordene et poeng; bruken tjener et bestemt formål, og den tanken som uttrykkes gjennom det assistenten sier kan være sann eller usann. Kanskje det ved nærmere ettersyn viser seg at butikkassistenten tok feil. Det som ligger ved siden av løken er ikke en tomat,

22. For ett svar, se Hume (2009: bok 1, del IV, avsnitt VII).

men en plastelinaklump som til forveksling ligner på en tomat, og som sjefen for grønnsaksavdelingen har plassert der i et halvdesperat forsøk på å dekke over at han har glemt å bestille inn tomater, e.l.

I situasjoner av det slaget som er beskrevet ovenfor, dvs. situasjoner hvor språkbruken har et konkret poeng, fungerer ordene; ordene holder ord og vi kan begripe *hva* den som bruker ordene *mener* med det han/hun *sier*. I andre situasjoner kan denne funksjonaliteten, i alle fall ved første øyekast, være mindre klar – jf. f.eks. titulærråd Marmeladov som, i Dostojevskijs *Forbrytelse og straff* (2014: 23–24), sier til Raskolnikov at han har drukket opp sin hustrus strømpene og hennes halstørkle av geiteull. Som leseren og Raskolnikov skjønner, dreier Marmeladovs utsagn seg om at han har solgt strømpene og halstørkleet, og kjøpt vodka for de rublene som solget innbragte.

Tilbake til skeptikeren. Hvordan er skeptikerens kontekst eller skeptikerens «plight of mind» (Cavell 2002e: 240)? Skeptikeren må betjene seg av våre kriterier, samtidig som at han også må benekte våre kriterier. Den generiske gjenstanden, f.eks. tomaten, er, for skeptikeren, ikke interessant *qua* tomat, men som en gjenstand som skal representere «materiality as such, externality altogether» (CR: 53). Og det generiske utsagnet er ikke interessant som et konkret eller spesifikt utsagn om tomaten, men som et utsagn om den ytre verden som et hele. Samtidig må skeptikerens undersøkelse, for at den skal henge sammen, være en undersøkelse av en konkret og spesifikk kunnskapsfordring. Her er Cavells beskrivelse av det dilemmaet som skeptikerens undersøkelse av kunnskapens mulighet genererer:

It must be an investigation of a concrete claim if its procedure is to be coherent; it cannot be the investigation of a concrete claim if its conclusion is to be general. Without that coherence it would not have the obviousness it has seemed to have; without that generality its conclusion would not be skeptical. (CR: 220)

Gjennom sin diagnose av skeptikerens situasjon søker Cavell å vise at skeptikeren ikke gjør det han tror han gjør med sine ord. Enten kan skeptikeren forbli innenfor våre språkspill. I så tilfelle vil skeptikerens ord uttrykke en tvil, men denne tvilen vil være av det *mundane* slaget, dvs. en tvil som ikke lar seg generalisere, noe som er en forutsetning for at muligheten for kunnskap som sådan skal kunne settes på spill. Eller så kan skeptikeren snakke utenfor våre språkspill. Prisen for det sistnevnte er imidlertid høy: det er ikke lenger klart hva skeptikeren mener med det han sier.

Avslutning

Ettersom kriterier artikulere det hverdagslige, betyr det at vi, i kraft av å være kompetente språkbrukere og ha vokst inn i og tilegnet oss en livsform, i en forstand alltid-allerede er fortrolige med det hverdagslige. Men denne fortroligheten er i mange tilfeller ikke-refleksiv. Det hverdagslige *skjuler* seg for oss fordi vi, som Wittgenstein uttrykker det, stadig har det «foran øynene» (FU, § 129), *samtidig* som at hverdagsligheten *viser* seg gjennom det Wittgenstein kaller vår «overensstemmelse i dommer» (FU, § 242), og som Cavell utlegger gjennom det han kaller «vår samstemthet» (CR: 32). Hverdagslighetens skjulte tilstedeværelse bidrar til at utfordringen og vanskeligheten i det filosofiske arbeidet som Cavell legger opp til, beløper seg til «å besinne seg på» det hverdagslige (FU, § 89), eller, om man vil, tilkjempe seg en refleksiv selvbevissthet om det hverdagslige. Dagligspråkfilosofiens prosedyrer – det Wittgenstein og Cavell kaller grammatiske påminnelser og grammatiske undersøkelser, hvor man appellerer til og gir stemme til kriterier, ikke for å begrunne eller forklare vår overensstemmelse, men for å avdekke den formen som overensstemmelsen har – er ment å

skulle tjene som et redskap for å tilegne seg denne refleksive selvbevisstheten. Disse prosedyrene får imidlertid først sitt liv og sin funksjon i situasjoner hvor vår overensstemmelse er truet eller har gått tapt: «Wittgensteinian criteria are appealed to [...] when we are lost with respect to our words and to the world they anticipate. Then we start finding ourselves by finding out and declaring the criteria upon which we are in agreement» (CR: 34). Skeptisismens trussel er en slik situasjon.

Skeptisisme, eller skeptisismens trussel, blir i Cavells utlegning et angrep på det hverdagslige, en benektelse av det hverdagslige (1996: 89), og kraften i dette angrepet kan få det hverdagslige til å bryte sammen. Wittgenstein karakteriserer fenomenologien i dette sammenbruddet som et tap av orienteringsevne (jf. *FU*, § 123).²³ Men skeptisismens trussel gjør, paradoksalt nok, at det hverdagslige kan tre frem for oss; gjennom skeptisismens fornektelse av det hverdagslige kan vi oppdage det hverdagslige, og dermed tilegne oss en reflektiv selvbevissthet om det hverdagslige.²⁴ Det hverdagslige blir skeptisismens *før* og *etter*. Men fordi *forholdet* til det hverdagslige før og etter skeptisismen ikke er det samme – jf. kontrasten mellom det før-refleksive og den refleksive selvbevisstheten om det hverdagslige, der det sistnevnte forholdet oppstår som mulighet i konfrontasjon med skeptisismens trussel – skiller Cavell mellom det han kaller «den faktiske hverdagsligheten» og «den mulige hverdagsligheten» (1989: 48), og fremholder at dagligspråkfilosofiens prosedyrer kan lede oss tilbake til det hverdagslige, som er et sted «hvor vi aldri har vært» (2005b: 9–10) og at oppdagelsen av det hverdagslige er «an exceptional achievement» (CR: 463); en oppdagelse som bare blir mulig gjennom det tapet og sammenbruddet som den skeptiske trusselen kan forårsake.²⁵

Jeg har forsøkt å vise at Cavell i sine refleksjoner over skeptisismeproblemet vektlegger det som kan kalles de *eksistensielle* aspektene ved problemet, og at disse aspektene samler seg i et begrep om fremmedgjøring, hvor fremmedgjøring forstås som en relasjon av relasjonsløshet. På denne bakgrunnen fremstår skeptikeren som et fremmedgjort språkdyr. Skeptisismeproblematikken blir her en refleks av et forsøk på, eller ønske om, å flykte fra, eller unndra seg, de menneskelige vilkår og de byrdene som disse vilkårene pålegger oss. Ønsket om å avvise eller flykte fra menneskelige vilkår er en essensiell menneskelig mulighet. Ved å arbeide oss gjennom skeptisismens trussel, tilbys vi en mulighet for å bringes til bevissthet om at vi som tenkere, som språkbrukere, er vevet inn i et språk, en verden og et menneskelig felleskap. Å erkjenne dette forholdet innebærer også at vi kastes tilbake på oss selv. Erkjennelsen blir først en *reell* erkjennelse når vi også tar innover oss at trådene som utgjør denne veven er skjøre, og at dette betyr at den enkelte selv har et ansvar for å opprettholde og kritisere de livsformene som muliggjør at vi, med Cavells ord, kan «forstå hverandre, kjenne verden og tre i besittelse av oss selv» (2002c: 56).²⁶

Referanser

Aas, Ø. (2015, 6. juni). Skiforeningens hoppregelskole 2. kurs: Stilkarakterer. Hentet fra:

<https://www.skiforeningen.no/marka/nytt/?id=1320>

Affeldt, S. G. (1998). The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment, and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell. *European Journal of Philosophy*, 6(1), 1–31.

23. Et lignende tap av orienteringsevne utbroderes av David Hume på et – må man vel kunne si? – svært gripende vis. Se Hume (2009: 245–253).

24. Se Cavell (1988d: 170).

25. Se Cavell (1987: 21).

26. Takk til Steinar Bøyum for kommentarer.

- Albritton, R. (1959). On Wittgenstein's Use of the Term «Criterion». *The Journal of Philosophy*, 56(22), 845–857.
- Allen, R. (2006). Hitchcock and Cavell. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64(1), 43–53.
- Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- Baz, A. (2018). Stanley Cavell's Argument of the Ordinary. *Nordic Wittgenstein Review*, 7(2), 9–48.
- Bristow, W. F. (2007). *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (1987). Psychoanalysis and Cinema: The Melodrama of the Unknown Woman. I J. H. Smith & W. Kerrigan (Red.), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Cavell, S. (1988a). The Philosopher in American Life. I *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1988b). Emerson, Coleridge, Kant. (Terms as Conditions). I *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1988c). Poe's Perversity and the Imp(ulse) of Skepticism. I *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1988d). The Uncanniness of the Ordinary. I *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1989). Declining Decline. I *This New Yet Unapproachable America*. Albuquerque, New Mexico: Living Batch Press.
- Cavell, S. (1990a). Introduction: Staying the Course. I *Conditions Handsome and Unhandsome*. La Salle: Open Court.
- Cavell, S. (1990b). The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Wittgenstein and Kripke. I *Conditions Handsome and Unhandsome*. La Salle: Open Court.
- Cavell, S. (1992). *The Senses of Walden: An Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1994). *A Pitch of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavell, S. (1996). *Contesting Tears*. Chicago: Chicago University Press.
- Cavell, S. (1998). *Erfaring og det hverdagslige*. Oslo: Pax forlag.
- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason*. New Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (2002a). Preface to Updated Edition of *Must We Mean What We Say? I Must We Mean What We Say? Updated Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2002b). *Must We Mean What We Say? I Must We Mean What We Say? Updated Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2002c). The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy. I *Must We Mean What We Say? Updated Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2002d). Aesthetic Problems in Modern Philosophy. I *Must We Mean What We Say? Updated Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2002e). Knowing and Acknowledging. I *Must We Mean What We Say? Updated Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2005a). Introduction. I *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavell, S. (2005b). Something Out of the Ordinary. I *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavell, S. (2005c). What Is the Scandal Skepticism? I *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavell, S. (2010). *Little Did I Know. Excerpts from Memory*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Conant, J. (1989). An Interview with Stanley Cavell. I R. Flemming & M. Payne (Red.), *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.
- Conant, J. (1991). On Bruns, on Cavell. *Critical Inquiry*, 17(3), 616–634.
- Conant, J. (2012). Two Varieties of Skepticism. I G. Abel & J. Conant (Red.), *Rethinking Epistemology. Vol. 2*. Berlin: De Gruyter.
- DeRose, K. (1995). Solving the Skeptical Problem. *The Philosophical Review* 104(1), 1–52.

- Descartes, R. (1992). *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster*. Oslo: Thorleif Dahls kulturbibliotek.
- Dostojevskij, F. (2014) *Forbrytelse og straff*. Oslo: Solum forlag.
- Franks, P. W. (2005). *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frege, G. (2015). *Utvalgte tekster*. Oslo: Pax forlag.
- Hamawaki, A. (2014). Cavell, Skepticism, and the Idea of Philosophical Criticism. I A. Kern & J. Conant (Red.), *Varieties of Skepticism. Essays after Kant, Wittgenstein, and Cavell*. Berlin: De Gruyter.
- Hume, D. (2009). *En avhandling om menneskets natur*. Oslo: Pax forlag.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Colombia University Press.
- Kant, I. (2005). *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo: Pax forlag.
- Malcolm, N. (1954). Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *The Philosophical Review*, 63(4), 530–59.
- McGinn, M. (1989). *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Blackwell.
- Moyal-Sharrock, D. (2017). Too Cavellian a Wittgenstein: Wittgenstein's Certainty, Cavell's Scepticism. I A. Matar (Red.), *Wittgenstein and Modernism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Pritchard, D. (2017). Unnatural Doubts. I G. A. Bruno & A. C. Rutherford (Red.), *Skepticism: Historical and Contemporary Inquiries*. London: Routledge.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. (2000). Reasonable Claims: Cavell and the Tradition. I *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Turvey, M. (2001). Is Scepticism a «Natural Possibility» of Language? I R. Allen & M. Turvey (Red.), *Wittgenstein, Theory and the Arts*. London: Routledge.
- Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (1997). *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax forlag.