

Möjligt bedrägeri eller underbestämning – två tolkningar av skeptiska scenarier

Johan Lindberg

Skeptiska scenarier har spelat en framträdande roll inom epistemologin. Ett sådant scenario målas t. ex. upp i Descartes hypotes om en ond demon, som skapar falska föreställningar i vårt medvetande (Descartes 1641/1998). Om denna hypotes är sann, är jag blott en osalig ande, och någon yttervärld finns inte, och har aldrig funnits. En modern variant av detta scenario är Putnams idé om en hjärna i ett kar (Putnam 1981). Denna hjärna är tänkt att vara kopplad till en superdator som förser hjärnan med falska upplevelser. När dessa scenarier används av en skeptiker¹ är de i regel tänkta att visa att vi skulle kunna vara bedragna och att i princip alla våra föreställningar om yttervärlden skulle kunna vara falska. Låt mig utgå från ett enkelt exempel.² Jag har nu en upplevelse av händer, händer som jag uppfattar som mina händer. Det som de skeptiska scenarierna alltså är tänkta att illustrera är att min handupplevelse inte nödvändigtvis behöver motsvaras av några verkliga, fysiska händer. Även om jag faktiskt har händer, så är det sensoriska innehåll som kännetecknar min handupplevelse av exakt samma slag som det sensoriska innehåll som kännetecknar den handupplevelse jag skulle ha haft om jag vore bedragen av en ond demon eller om jag vore en handlös hjärna i ett kar. Jag kan alltså inte uppleva någon kvalitativ skillnad mellan de olika upplevelserna. Detta betyder att om man endast har det sensoriska innehåll som utgår ifrån, så kan man inte utesluta att de skeptiska scenarierna föreligger. Den handupplevelse som jag har nu ger alltså ingen garanti för att jag har händer. Handupplevelsen tjänar förstas endast som exempel. Vilken

1. Varken Descartes eller Putnam bör ses som skeptiker. För Descartes fungerar reflektandet över olika skeptiska scenarier som en metod att nå säker kunskap. Putnam argumenterar utifrån sin externalistiska syn på språklig mening att hjärnan i karet inte kan tänka på det skeptiska scenariot med hjärnor i kar. Om vi alltså kan tänka på detta scenario, är vi inte hjärnor i kar. För en diskussion om Putnams argument, se Packalén (2012).

2. I själva verket är det ett standardexempel som återfinns i många texter om skepticismen. Exemplet har sin historiska grund i Moores kända "bevis" av yttervärldens existens (Moore 1939). I detta bevis har hänvisningen till händer en central roll.

som helst av våra upplevelser av yttervärlden är tänkt att kunna vara falsk om de skeptiska scenarierna är möjliga.³

För att nå slutsatsen att vi inte vet att vi har händer kan skeptikern presentera följande argument.

- (1) Om det är möjligt att vi är handlösa hjärnor i kar, måste vi utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar för att veta att vi har händer. (*Epistemologisk princip*)
- (2) Det är möjligt att vi är handlösa hjärnor i kar. (*Modalt antagande*)
- (3) Alltså måste vi utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar för att veta att vi har händer. (*Från 1 och 2*)
- (4) Om vi inte kan utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar, vet vi inte att vi har händer. (*Från 3*)
- (5) Vi kan inte utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar. (*Förmodad konsekvens av det skeptiska scenariot med hjärnor i ett kar*)
- (6) Alltså vet vi inte att vi har händer. (*Från 4 och 5*)

Det är på detta sätt som den skeptiska argumentationen ofta har tolkats inom det som kallas "den cartesianska skepticismen om yttervärldens existens". Vid första anblick kan denna form av skepticism verka intuitiv och kraftfull. Hur skulle jag kunna veta att jag har händer om jag inte kan utesluta att jag är bedragen?

Ett sätt att försöka blockera den skeptiska argumentationen är att ifrågasätta om de skeptiska scenarierna (som jag här har behandlat) verkligen är möjliga. Trots allt kan de uppfattas som verklighetsfrämmande och ytterst spekulativa. Hur vet vi att de är möjliga? Kanske finns det naturlagar eller andra förhållanden som är oförenliga med att vi skulle kunna vara hjärnor i kar med handupplevelser.⁴ Eller kanske finns det en god gud som garanterar att vi inte är hjärnor i kar.⁵ Premiss 2 i den skeptiska argumentationen tycks åtminstone inte uppenbart sann.

3. I denna text utgår jag från att upplevelser som t.ex. upplevelsen av händer har ett propositionellt innehåll. Det är i kraft av detta innehåll som en upplevelse kan ha ett sanningsvärde. Det är också i kraft av detta innehåll som en upplevelse kan utgöra evidens för en hypotes. Det propositionella innehållet av min handupplevelse kan t.ex. utgöras av propositionen att jag har händer framför mig.

4. Dennett (1991) argumenterar för att scenariot med en hjärna i ett kar är en fysisk omöjlighet. Våra datorer är helt enkelt för kraftlösa för att generera de handupplevelser vi faktiskt har.

5. Enligt Descartes är det ytterst en god gud som garanterar att vi kan ha kunskap. Även om Descartes förstås inte diskuterar scenariot med en hjärna i ett kar, verkar det ändå rimligt att anta att en cartesiansk gud inte skulle tillåta att vi får alla våra upplevelser från ett datorprogram – givet att detta överhuvudtaget är möjligt utifrån en dualistisk medvetandeteori. Det finns alltså gränser för vad en cartesiansk gud kan tillåta.

Den filosofiska forskningen har tyvärr ännu inte nått någon konsensus om hur vi kan vinna modal kunskap (dvs. kunskap om möjligheter och nödvändigheter).⁶ Oklarheten kring den modala statusen hos de skeptiska scenarierna försvagar, enligt min mening, styrkan i den skeptiska argumentationen. Varför oroa sig för de skeptiska scenarierna om det inte finns några övertygande skäl för att de är möjliga?⁷

Ett annat sätt att bemöta skeptikern är att förneka den epistemologiska princip som skeptikern förlitar sig på (premiss 1). Denna princip går tillbaka till Platon, som har en infallibilistisk syn på kunskap: Våra skäl för en trosföreställning måste *garantera* att trosföreställningen är sann för att den skall utgöra kunskap. Idag torde de flesta filosofer vara fallibilister: Vi kan veta att en trosföreställning är sann även om våra skäl för trosföreställningen inte garanterar att trosföreställningen är sann. Att mina handupplevelser inte garanterar att jag har händer behövs då inte nödvändigtvis betyda att jag inte vet att jag har händer. Visst måste min trosföreställning att jag har händer vara sann för att jag skall ha kunskap, och visst måste jag också ha goda skäl, men skälen behöver inte vara av den art som Platon förutsatte. Kunskap förutsätter inte absolut visshet.

Ett tredje sätt att besvara skeptikern är att hänvisa till idén att kraven på rättfärdigande beror på i vilket sammanhang vi befinner oss.⁸ Befinner vi oss t. ex. på ett filosofiskt seminarium, där deltagarna ställer ytterst stränga krav på bevisföring och där ett skeptiskt scenario lyfts fram, räcker det inte att hänvisa till upplevelsen av händer för att göra anspråk på kunskap. I en mer vardaglig kontext är kraven mindre högt ställda. I en sådan kontext kan det räcka med att referera till personliga upplevelser för att ha rätt att hävda att man vet något. Skeptikern kan då sägas både ha rätt och fel. I vissa sammanhang är de skeptiska scenarierna epistemologiskt relevanta. I andra sammanhang är de epistemologiskt irrelevanta. Premiss 1 är alltså inte sann i alla kontexter.

Dessa tre invändningar utgår på olika sätt från tolkningen att det är möjligheten att vi är bedragna och att våra föreställningar om yttervärld

6. En central fråga är hur vi vinner kunskap om s. k. metafysiska möjligheter. En vanlig idé har varit att det är vår föreställningsförmåga som ger oss denna kunskap. Principen att föreställbarhet implicerar (metafysisk) möjlighet har dock blivit föremål för omfattande kritik. Se t. ex. Moretti (2014).

7. I regel har filosoferna antagit att de skeptiska scenarierna måste vara metafysiskt möjliga för att tjäna som grund för tvivel. Att skeptiska scenarier behöver ha denna modala status förnekas dock av Beebe (2010).

8. Denna syn på kunskap kallas "kontextualism" och företräds t. ex. av Cohen (1998) och DeRose (1999).

den är falska som är själva kärnan i den skeptiska argumentationen. Skulle det inte ses som möjligt att vi är hjärnor i kar, skulle det vara svårt att se relevansen av det epistemologiska kravet att vi måste utsluta att vi är hjärnor i kar för att veta att vi har händer. Även om denna modala tolkning (som alltså sätter fokus på själva möjligheten att vi är bedragna) kan vara historiskt korrekt, så finns det, enligt vissa filosofer, bättre tolkningar, som gör den skeptiska argumentationen mer slagkraftig. Enligt dessa filosofer är det idén om *underbestämning* som bör ses som centrum för det skeptiska resonerandet (Brueckner 1994; Janvid 2006; Vogel 2004; Yalçın 1992). Huruvida det verkligen är möjligt att vi är bedragna är, om jag förstått dessa filosofer rätt, inte av någon avgörande betydelse för den skeptiska argumentationen. Själva strukturen i en skeptisk argumentation bör då förstås på ett annat sätt än det jag har beskrivit. Jag nämnde tidigare att det är tänkt att vara omöjligt att kvalitativt skilja mellan handupplevelser som är orsakade av händer, onda demoner eller datorprogram. Låt oss kalla denna idé för idén om *sensorisk oskiljbarhet*. Låt oss vidare skilja mellan två hypoteser:

H₁. Jag har händer.

H₂. Jag är en handlös hjärna i ett kar.

Följer underbestämning från faktumet att sensorisk oskiljbarhet råder? Underbestämning råder om evidensen *e* stöder två oförenliga hypoteser *i exakt samma grad*. Låt min handupplevelse, som jag har nu, utgöra evidensen. Stöder handupplevelsen H₁ och H₂ i exakt samma grad? Ja, det är så skeptikern bör resonera, menar de filosofer som tolkar skepticismen i termer av underbestämning. Det är dock svårt att se att underbestämning *omedelbart* följer från idén om sensorisk oskiljbarhet. Det som saknas är premisser om vad det betyder att något stöder en hypotes.

I likhet med Markosian (2014) menar jag att det är viktigt att vi skiljer mellan att en upplevelse är förenlig med en hypotes och att upplevelsen stöder hypotesen. De filosofer som har utgått från den modala tolkningen av skepticismen behöver, enligt min uppfattning, inte hävda att min handupplevelse stöder H₂, eller åtminstone inte stöder H₂ på samma sätt och i samma grad som handupplevelsen stöder H₁. Tvärtom kan de mycket väl mena att all evidens (eller nästan all evidens) tyder på att H₁ är sann och att H₂ är falsk. Trots denna evidenssituation kan det ändå förhålla sig så att H₁ är falsk och att H₂ är sann. Denna möjlighet illustreras av idén om sensorisk oskiljbarhet. Min handupp-

levelse, liksom all annan empirisk evidens som är tillgänglig för mig, utesluter inte att jag är en hjärna i ett kar. Min handupplevelse är alltså förenlig med H₂ men stöder inte H₂, eller stöder åtminstone inte H₂ på samma sätt och i samma grad som handupplevelsen stöder H₁. Vad jag förstår menar Markosian att handupplevelsen inte utgör *någon som helst* evidens för H₂. För att en upplevelse skall vara evidens för att vi är hjärnor i kar måste, resonerar Markosian, upplevelsen ge oss intrycket att vi är hjärnor i kar. Handupplevelsen ger oss inte detta intryck. Handupplevelsen ger oss istället intrycket att vi har händer. Alltså utgör inte handupplevelsen någon evidens för H₂. Enligt min mening, och som närmare kommer att förklaras i fortsättningen av denna artikel, så är handupplevelsen när allt kommer omkring evidens för H₂ men inte i exakt samma mening som handupplevelsen är evidens för H₁. (För att undvika missförstånd kan det kanske vara värt att nämna att jag i denna text utgår ifrån att evidensen för att jag har händer inte utgörs av själva förhållandet att jag har händer. Att jag har händer är oförenligt med att jag är en handlös hjärna i ett kar. Likväl är min evidens för att jag har händer förenlig med att jag är en handlös hjärna i ett kar.)

Vid första anblick kan tanken att min handupplevelse inte bara stöder hypotesen att jag har händer utan även hypotesen att jag är en handlös hjärna i ett kar förefalla kontraintuitiv eller till och med obegriplig. Spontant kan man tycka att eftersom det är en handupplevelse vi talar om, så kan denna upplevelse endast vara evidens för att jag har händer och inte evidens för något annat. Man kan visserligen vilja medge att handupplevelsen är logiskt förenlig med den skeptiska hypotesen, men utan att för den sakens skull acceptera att den skeptiska hypotesen stöds av handupplevelsen. För att stödja den skeptiska hypotesen måste upplevelsen "ha att göra med" vad den skeptiska hypotesen gör gällande. Men det tycks som om handupplevelsen inte alls har att göra med hjärnor i kar, eftersom handupplevelsen "handlar om" händer och inte om hjärnor i kar. Denna spontana syn återspeglar enligt min uppfattning en i grund och botten korrekt syn på evidens, och kan också filosofiskt motiveras om vi skiljer mellan *direkt* och *indirekt* evidens. Givet denna distinktion är handupplevelsen bara evidens i en indirekt mening för att vi är hjärnor i kar men inte evidens i en direkt mening. Den distinktion mellan direkt och indirekt evidens som jag här vill förorda är till viss del inspirerad av Austins anmärkningar om evidens i hans *Sense and Sensibilia*.

Situationen i vilken jag på ett korrekt sätt skulle kunna sägas ha *evidens* för påståendet att något djur är en gris är till exempel när djuret självt inte är synligt men jag kan se en massa grisliknande spår utanför djurets boning. Om jag sedan hittar några hinkar med grismat, så får jag något mer evidens, och ljuden och lukterna kan förse mig med ännu bättre evidens. Men om djuret sedan framträder och står där helt synligt, finns det inte något behov av att samla in mer evidens; djurets framträdande förser mig inte med mer *evidens* att det är en gris, jag kan nu helt enkelt *se* att det är så, frågan är avgjord. (Austin 1962, s. 115. Min övers.)

Här tycks Austins tanke vara att endast när vi ser *spår* av ett visst förhållande bör vi använda begreppet evidens men inte när förhållandet självt framträder för oss. Ur fenomenologisk synpunkt verkar distinktionen mellan att se spår av t. ex. en gris och att se grisen själv vara ytterst välmotiverad. Vi har ju alla erfarenhet av denna skillnad. Till skillnad från Austin menar jag dock att det är rimligt att betrakta en direkt observation av t. ex. en gris som evidens för att grisen existerar. Någon kan t. ex. fråga mig hur jag kan veta att det finns grisar på Göran Perssons gård. Om jag då svarar att jag vet detta, eftersom jag själv sett det, så kommer min observation faktiskt uppfattas som evidens både av mig själv och för den som hör min rapport om min observation. Min observation av grisen är dock för mig en annan typ av evidens än den evidens man har när man bara ser spår av grisen. När jag ser grisen själv har jag *direkt evidens* för att grisen existerar. Men när jag endast ser spår av grisen har jag *indirekt evidens* för grisens existens. Generellt uppfattas direkt evidens som epistemiskt mer värdefull än indirekt evidens. Om vi har direkt evidens för att ett förhållande råder, kommer vi inte längre fråga om förhållandet föreligger. Den direkta evidensen sätter så att säga punkt för en viss typ av fråga. Det är mycket som tyder på att det finns eller åtminstone har funnits liv på Mars. Men den evidens som är tillgänglig är endast indirekt. Fortfarande finns det utrymme för tveivel rörande om det finns liv på Mars. Men säg att jag skulle åka till Mars och med egna ögon se en marsvarelse. Då skulle jag ha direkt evidens för att det finns liv på Mars och frågan om det finns liv på Mars skulle bli obsolet. Endast i särskilda undantagsfall går det att betvivla det man har direkt evidens för. Ett sådant undantagsfall skulle kunna vara att mina upplevelser strider mot djupt liggande trosföreställningar eller att jag har skäl att tro att min varseblivningsförmåga inte fungerar på ett adekvat sätt.

Accepterar vi nu distinktionen mellan direkt och indirekt evidens, borde det vara lätt att konstatera att vår handupplevelse kan ses som direkt evidens för att vi har händer men inte som direkt evidens för att vi är handlösa hjärnor i kar.⁹ När vi upplever våra händer är det händerna själva som tycks framträda för oss och inte en hjärna i ett kar. Inte heller är det korrekt att beskriva vår handupplevelse primärt som en upplevelse av spår av händer. Att se spår av händer är t. ex. att se handavtryck på en vägg. Även om vår handupplevelse inte kan ses som direkt evidens för att vi är hjärnor i kar, kan ändå handupplevelsen uppfattas som indirekt evidens. Vår handupplevelse kan nämligen med lite fantasi ses som ett spår av ett datorprogram. Det datorprogrammet lämnar efter sig – en handupplevelse – är ett avtryck i en liknande mening som en fot kan ge ett avtryck i marken. Observera att man kan förstå betydelsen av ”spår av en hjärna i ett kar” på två olika sätt. En utomstående person skulle kunna se fysiska tecken på att någon har placerat en hjärna i ett kar. Sådana tecken skulle t. ex. vara avtryck på marken av ett kar eller operationsutrustning som används just för att avlägsna hjärnor från kroppar. Om jag själv är en hjärna i ett kar kommer jag inte se sådana fysiska tecken. Däremot kan det finnas mentala tecken på att jag är en hjärna i ett kar om jag tänker mig att det är handupplevelser som datorprogrammet genererar. ”Spår” kan alltså förstås både som något fysiskt och som något mentalt. Om man blir förvirrad av begreppet spår, kan det vara lättare att se den indirekta evidensen i termer av en observerad konsekvens i linje med den hypotetisk-deduktiva modellen för evidens. Om jag är en hjärna i ett kar som har handupplevelser, kan jag förvänta mig att jag har handupplevelser. Att jag har en handupplevelse är ju tänkt att följa från den skeptiska hypotesen. När vi alltså uppmärksammar att vi har en handupplevelse, så registrerar vi inte att vi är hjärnor i kar men väl något som följer från det eventuella faktumet att vi är hjärnor i kar. På ett liknande sätt kan vi också se handupplevelsen som ett spår av en hand, om vi istället tänker oss att det är händer som orsakar handupplevelsen.

9. Direkt evidens bör enligt min mening förklaras i termer av mening och strukturell likhet. Det som förklarar att handupplevelsen är en upplevelse av händer men inte en upplevelse av hjärnor i kar är att handupplevelsen har en särskild mening som gör att upplevelsen (potentiellt) refererar till händer men inte till hjärnor i kar. Handupplevelsen har även ett sensoriskt innehåll sådant att handupplevelsen strukturellt liknar händer men inte hjärnor i kar. En närmare analys av dessa villkor för direkt evidens faller dock utanför ramarna för denna uppsats. En distinktion mellan direkt och indirekt evidens har även föreslagits av Feldman (2001). Feldman ger dock ingen analys av denna distinktion. Hans huvudidé är att vi inte kan ha direkt evidens för att hypotesen att vi är hjärnor i kar är falsk.

I detta fall fokuserar vi inte på vad handupplevelsen är en upplevelse av – händer – utan på handupplevelsen som ett mentalt tillstånd. Upplevelsen av händer kan alltså, med risk att vara övertydlig, både ses som en upplevelse av händer och som spår av händer. Ur fenomenologisk synpunkt är handupplevelsen dock primärt en upplevelse av händer. Först när vi blir medvetna om oss själva som upplevande varelser, kan vi försöka fokusera på handupplevelsen som sådan.

Hypotesen att vi har händer stöds således *både* av direkt och indirekt evidens. Hypotesen att vi är handlösa hjärnor i kar stöds endast av indirekt evidens. Den indirekta evidens som stöder hypotesen att vi har händer är den observerade konsekvensen av hypotesen att det är händer (tillsammans med ögon och ljusvågor m. m.) som orsakar handupplevelsen. (Om jag är en varelse med händer som har handupplevelser orsakade av händer, ögon och ljusvågor, kan jag förvänta mig att jag har handupplevelser.) Skeptikerns påstående att vi har lika god evidens för att vi har händer som för att vi är hjärnor i kar är därför falskt. Vi har inte bara *mer* evidens för att vi har händer än för att vi är hjärnor i kar. Vi har även *bättre* evidens. Direkt evidens anses, som tidigare nämnts, i regel ha ett högre epistemiskt värde än indirekt evidens.¹⁰

För klarhetens skull kan det vara värt att påpeka att det inte är någon skillnad mellan evidenssituationen för hjärnan i karet och evidenssituationen för oss själva (förutsatt att vi inte är hjärnor i kar). När hjärnan i karet tror att den har händer så kan den hänvisa till den direkta och den indirekta evidensen på precis samma sätt som vi kan hänvisa till denna evidens. Men även om vår evidenssituation är identisk, följer det inte att den skeptiska hypotesen att vi är hjärnor i kar är lika välgrundad som den anti-skeptiska hypotesen att vi har händer. Den skeptiska hypotesen stöds ju bara av indirekt evidens trots att hjärnan i karet och vi själva befinner oss i exakt samma evidenssituation. Detta förhållande kanske kan tyckas märkligt, men förhållandet är bara en illustration av att vår empiriska evidens inte ger oss någon logisk garanti för att det vi tror är sant. Den som tror något på basis av extremt dålig evidens kan

10. En tänkbar kritik mot distinktionen mellan direkt och indirekt evidens är att all evidens måste vara indirekt om vi utgår från indirekt realism. Enligt denna teori upplever vi aldrig tingen som sådana utan bara en "bild" av tingen, en "bild" som finns inom vårt medvetande men som kan korrelera till tingen i yttervärlden. Denna tänkbara invändning är dock till viss del irrelevant om vårt fokus är att beskriva karaktären av vår erfarenhet av tingen i yttervärlden. Det är av stor vikt att vår beskrivning av vår erfarenhet är fenomenologiskt korrekt om vi menar att det är vår erfarenhet som utgör evidens för våra hypoteser om tingen. Att säga att jag nu endast indirekt upplever mina händer är inte att ge en adekvat fenomenologisk beskrivning av denna erfarenhet.

från logisk synpunkt ändå tro något sant, och den som tror något på basis av extremt god evidens kan från logisk synpunkt ändå tro något falskt. Om hjärnan i karet skulle börja tro att den är en hjärna i ett kar, skulle tron bli sann, men evidensen för denna trosuppfattning skulle ändå vara extremt dålig, om det enda hjärnan kan hänvisa till är att den har handupplevelser.

Som tidigare konstaterats kan våra handupplevelser fungera som direkt evidens för att vi har händer men inte som direkt evidens för att vi är hjärnor i kar. Här kan det kanske vara värt att påminna sig om att ett visst förhållande kan vara givet ur ett tredjepersonsperspektiv men inte från ett förstapersonsperspektiv. Om jag, Johan Lindberg, skulle vara en hjärna i ett kar, skulle en person som ser min hjärna ligga i karet kunna ha direkt evidens för att det finns hjärnor i kar. Det är ju skillnad mellan att se spår av en hjärna i ett kar och att se hjärnan i karet som sådan. Men jag själv som nu har handupplevelser kommer inte ha någon direkt evidens alls för att jag är en hjärna i ett kar. Förhållandet att jag är en hjärna i ett kar kan alltså vara direkt givet i ett tredjepersonsperspektiv men inte ur ett förstapersonsperspektiv. Förhållandet att jag har händer är dock något som kan vara direkt givet *både* ur ett förstapersonsperspektiv och ett tredjepersonsperspektiv. Denna skillnad mellan de olika förhållandena ger ett ytterligare argument för att den skeptiska hypotesen att jag är en handlös hjärna i ett kar och den anti-skeptiska hypotesen att jag har händer inte är likvärdiga.

Jag nämnde i inledningen att skeptiska scenarier har spelat en framträdande roll inom epistemologin. Man kan dock undra över varför de inte har någon större betydelse inom vetenskapen eller i mer vardagliga kontexter. En förklaring till detta kan vara att de skeptiska hypoteserna helt enkelt uppfattas vara alltför spekulativa och ogrundade. Vi har t. ex. ingen erfarenhet av hjärnor i kar som via elektroder är kopplade till en superdator. Vår teknik har visserligen utvecklats enormt de senaste hundra åren, men vi kan ännu inte placera en hjärna i ett kar och förse hjärnan med upplevelser med hjälp av en dator. Kanske kan detta vara möjligt i framtiden, kanske inte. Om vi låter vår nuvarande teknik tillsammans med våra erfarenheter utgöra evidensen, så *tycks* den skeptiska hypotesen att vi är hjärnor i kar helt enkelt vara falsk. Vi förstår att detta intryck inte utgör ett filosofiskt bevis att vi inte är hjärnor i kar, eftersom det är lätt att föreställa sig att det är ett datorprogram som är grunden till att vi har falska föreställningar om vad ett datorprogram kan göra. Likväl verkar det vara främmande

att påstå att den evidens som är *tillgänglig* för oss stöder den skeptiska hypotesen i samma grad som evidensen stöder hypotesen att vi har händer. Även om en vetenskaplig hypotes, som förklarar våra handupplevelser i termer av händer, ögon och ljusvågor, har spekulativa drag – det komplexa samspelet mellan medvetande, händer, ögon och ljusvågor är ingenting vi har direkt erfarenhet av – verkar den vetenskapliga hypotesen ändå *grundad* i erfarenheten på ett sätt som inte gäller för den skeptiska hypotesen. Det kan dock förefalla orättvist att jämföra en vetenskaplig förklaring av våra handupplevelser med en skeptisk hypotes. Den skeptiska hypotesen är inte ämnad som en hypotes som skall läggas fram på ett (natur)vetenskapligt seminarium. Den skeptiska hypotesen är alltför skissartad och fragmentarisk för det. Hypotesen är i stället ämnad för en filosofisk publik. Det är *möjligheten* av att vi är bedragna vi skall begrunda. Idén att det skeptiska scenariot med hjärnor i kar istället är tänkt att etablera underbestämning förefaller mig inte som den bästa tolkningen av skepticismen. Underbestämningstolkningen får nämligen inte alls den skeptiska argumentationen att framstå som övertygande.

Underbestämningssidén tycks mig ha mer djupgående konsekvenser än tanken att vi skulle kunna vara bedragna. Vad jag förstår verkar vi kunna leva väl, även om vi ger upp anspråken på att ha absolut säker kunskap om yttervärlden. En fallibilistisk syn på kunskap verkar inte skada vårt epistemiska självförtroende på allvar. Antar vi dock att all vår empiriska evidens för att vi har händer också är evidens, i exakt samma grad, för att vi är handlösa hjärnor i kar, verkar det vara oundvikligt att dra slutsatsen att vår empiriska evidens är värdelös. Under sådana omständigheter verkar det vara oriktigt att göra anspråk på att veta att vi har händer, även om vi utgår från ett fallibilistiskt perspektiv. Om skeptikern verkligen kan etablera att underbestämning råder, verkar han ha vunnit debatten om kunskap. Det förefaller dock osannolikt att skeptikern skulle kunna lyckas med detta. Vad jag hoppats visa är att om vi väl kan skilja mellan direkt och indirekt evidens faller idén om underbestämning.

Litteratur

- Austin, J. L. 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Clarendon Press.
 Beebe, James R. 2010. "Constraints on Sceptical Hypotheses". *Philosophical Quarterly* 60, nr 240, s. 449–70.

- Brueckner, Anthony. 1994. "The Structure of the Skeptical Argument". *Philosophy and Phenomenological Research* 54, nr 4, s. 827–35.
- Cohen, Stewart. 1998. "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier and the Lottery". *Australasian Journal of Philosophy* 76, nr 2, s. 298–306.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown.
- DeRose, Keith. 1999. "Contextualism: An Explanation and Defence". I *The Blackwell Guide to Epistemology*, red. John Greco och Ernest Sosa, s. 185–203. Malden MA: Blackwell.
- Descartes, René. (1641) 1998. "Betraktelser över den första filosofin". I *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur. [Ursprunglig titel: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*.]
- Feldman, Richard. 2001. "Skeptical Problems, Contextualist Solutions". *Philosophical Studies* 103, nr 1, s. 61–85.
- Janvid, Mikael. 2006. "Contextualism and the Structure of Skeptical Arguments". *Dialectica* 60, nr 1, s. 63–77.
- Markosian, Ned. 2014. "Do You Know That You Are Not a Brain in a Vat?". *Logos and Episteme* 5, nr 2, s. 161–81.
- Moore, G. E. 1939. "Proof of an External World". *Proceedings of the British Academy* 25, nr 5, s. 273–300.
- Moretti, Luca. 2014. "Global Skepticism, Underdetermination and Metaphysical Possibility". *Erkenntnis* 79, nr 2, s. 381–403.
- Packalén, Sara. 2012. "Kan vi veta att vi inte är hjärnor i näringslösning?". *Filosofisk tidskrift* 33, nr 2, s. 3–13.
- Putnam, Hilary. 1981. "Brains in a Vat". I *Reason, Truth and History*, kap. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogel, Jonathan. 2004. "Skeptical Arguments". *Philosophical Issues* 14, nr 1, 426–55.
- Yalçın, Ümit D. 1992. "Skeptical Arguments from Underdetermination". *Philosophical Studies* 68, nr 1, s. 1–34.