

DARWIN KÉTELYE, AVAGY ÖSSZEEGYEZTETHETŐ-E AZ EVOLÚCIÓ A NATURALIZMUSSEL?

Szalai Miklós

PhD, tudományos munkatárs,
MTA Történettudományi Intézet,
szalaim@hotmail.com

A vallásos hit és a fejlődésemélet konfliktusokkal teli viszonyának hosszú története alatt akadtak olyan gondolkodók (fundamentalista hívők és tudományos materialisták), akik azt gondolták, hogy az istenhit és az evolúció *összeegyeztethetetlen*, akadtak olyanok, akik szerint *összeegyeztethető*, s olyanok is (például Teilhard de Chardin), akik egyenesen azt állították, hogy a fejlődésemélet egyenesen *alátámasztja* a vallásos hitet. Azonban csak napjainkban akadt egy keresztény gondolkodó, Alvin Plantinga, aki odáig merészkedett, hogy egyenesen azt állítja: a fejlődésemélet éppenséggel *az ateizmussal* összeegyeztethetetlen! Plantinga e meglepő következtetés mellett kifejtett egy meglehetősen komplex érvelést, amely a szakirodalomban az Evolutionary Argument Against Naturalism (EAAN, evolúciós érv a naturalizmussal szemben) nevet kapta, s számos kritikát és ellenkritikát váltott ki az analitikus filozófia köreiből.¹

Annak ellenére, hogy Plantinga érve valóban újszerű, a háttérben álló gondolatok már sok gondolkodóban felmerültek. Plan-

tinga érvelése mögött ugyanis az az egyszerű filozófiai kérdésfeltevés rejlik, hogy ha mi, emberek, az állatokhoz hasonlóan, egyszerűen csak a biológiai evolúció a környezethez való alkalmazkodásra „beprogramozott” termékei vagyunk, akkor van-e okunk bízni abban, hogy elménk alkalmas az igazság megismerésére; annak a megismerésére, hogy milyen a valóság *önmagában*, a mi adaptációs céljainktól és feladatainktól függetlenül? A kérdés megkísérettette magát Charles Darwint, a fejlődésemélet megalkotóját is, mert egy ízben ezt írta:

„Újra és újra felmerül bennem a szörnyű kétely: vajon az alsóbbrendű állatok elméjéből kifejlődött emberi ész hiteinek van-e bármilyen értékük vagy egyáltalában megbízhatóak-e? Bízna-e bárki azokban a nézetekben, amelyeket egy majom agya termelt ki (már ha egyáltalán lennének ebben az agyban bármilyen nézetek)?” (Darwin, 1887, 1/315–316.)

Az, hogy a világ megismerhetőségét nem garantálhatja az evolúción nyugvó biológiai emberkép, hanem csakis egy dualista elmefilozófia és/vagy az ezt megalapozó istenhit, a filozófia történetében régi gondolat tehát – de senki sem fogalmazta meg olyan egzakt és

sarkított formában, mint Plantinga. Érvelése az evolúcióelméleti, elmefilozófiai, ismeretelméleti és teológiai kérdések egész sorát érinti, s így joggal vált ki általános érdeklődést.

1. *Plantinga érve*

Plantinga abból indul ki, hogy a természetes kiválasztódás jutalmazza az adaptív viselkedést, s megbünteti a nem alkalmazkodót, de csöppet sem törődik azzal, hogy igaz-e, amit hiszünk. Kognitív képességeink megbízhatósága a természetes kiválasztódás számára „láthatatlan”. Milyen módon befolyásolja ez a tény kognitív képességeink megbízhatóságát? Legyen eme képességeink megbízhatóságának hipotézise R; legyen a materializmus/naturalizmus² igaz voltának hipotézise N, és legyen az evolúció hipotézise E, végül jelöljük a valószínűséget P-vel. Mekkora lesz P (R/N&E)?

Viselkedésünk legnagyobbbrészt adaptív, (különben nem tudunk volna a Földön fennmaradni, szaporodni és továbbfejlődni) de mi a helyzet hiteinkkel; valószínű-e hogy ezek legnagyobbbrészt igazak?³ E kérdés eldöntéséhez meg kell vizsgálnunk a hiteink és viselkedésünk közötti összefüggést. Meg kell vizsgálnunk P(R/N&E)-t a naturalizmus alapján elgondolható két – egymást kizáró és az összes lehetőségeket kimerítő – filozófiai lehetőség, (C) és (-C) hipotézise mellett. Ha ismerjük P (R/N&E&C) és P (R/N&E-

C)-t, akkor meghatározhatjuk P(R/N&E)-t. Természetesen pontos számértékeket nem fogunk tudni megadni, csak homályos becsléseket: „magas” „alacsony”, vagy „0,5 -höz közel álló”.

Melyik ez a két lehetőség? Felmerül a kérdés: miféle valóság *lehet* a naturalizmus nézőpontjából egy hit? Úgy tűnik, egy hitnek valamiféle, az idegrendszeren belüli állapotnak vagy struktúrának kell lennie. Ennek az idegrendszeri struktúrának *idegrendszeri-fiziológiai* tulajdonságai lesznek. Könnyű belátni, hogy a hitnek *ezen* tulajdonságai hogyan lehetnek hatással az organizmus viselkedésére. A hitek feltehetően idegrendszerileg összekapcsolódnak az izmokkal, a hittől érkező elektromos impulzusok áthatolnak a szokásos idegpályákon, és izomösszehúzóásokat idéznek elő.

Egy hit tehát egy idegrendszeri struktúra vagy esemény, idegrendszeri-fiziológiai tulajdonságok egy bizonyos készletével. De ha a hit valóban *hit*, akkor rendelkezni fog *más* típusú (szemantikai) tulajdonságokkal is, lesz *tartalma*: valamely *p* kijelentést illetően az a hit *lesz*, *hogy p*. A kérdés: egy hit tartalma belép-e a viselkedéshez vezető oksági láncolatba? C az a lehetőség, hogy egy hit tartalma *belép* ebbe a láncba; -C pedig, hogy nem.

Kezdjük (-C)-vel (amelyet „szemantikai epifenomenalizmusnak” nevezhetünk): mekkora P (R/N&E&-C)? Természetesen egy

² Ebben a cikkben arra a felfogásra, amely szerint Isten vagy bármilyen más természetfeletti lény nem létezik, az angol szakirodalomban elterjedt *naturalizmus* (naturalism) szót fogom használni a magyar olvasó számára talán ismerősebb *materializmus* helyett. A két terminus jelentése között vannak bizonyos különbségek, de ezek jelen cikk szempontjából nem relevánsak.

³ Plantinga szerint ezt a kérdést először egy olyan gondolatkísérlet formájában kell végiggondolnunk, amelynek során nem rólunk magunkról, hanem egy másik bolygón élő feltételezett fajról van szó, akiről tudjuk,

hogy a mieinkhez hasonló értelmi funkciókkal bírnak, s hogy az emberi evolúcióhoz hasonló természeti folyamatok nyomán fejlődtek ki, és tudnak alkalmazkodni saját bolygójuk viszonyaihoz. Plantinga szerint ha az idegen bolygón élő feltételezett értelmes faj esetében igazoljuk, hogy P (R/N&E) alacsony, akkor ez megáll ránk is. Véleményem szerint ez nem így van, önmagunkról és saját evolúciónkról ugyanis más, részletesebb ismeretekkel is rendelkezünk, mint a gondolatkísérletben szereplő értelmes fajról, s ezek az ismereteink megváltoztathatják R valószínűségét a *mi* esetünkben.

¹ A legfontosabb kritikákat és Plantinga azokra adott válaszait lásd Beilby, 2002

hitnek a *tartalma* határozza meg igaz vagy hamis voltát; egy hit csak akkor igaz, ha az a kijelentés, amely a tartalmát alkotja, igaz. De (\sim C) esetén a hitek tartalma *láthatatlan* lesz az evolúció számára. Mivel a természetes szelekciót csak az adaptív viselkedés érdekli, nem pedig az igaz hit, a szelekció nem fogja módosítani a hiteket létrehozó folyamatokat úgy, hogy „bünteti” a hamis hiteket, és „jutalmazza” az igazakat. Ennek megfelelően az, hogy fennmaradtunk és továbbfejlődtünk, semmit sem mond nekünk hiteik *igazságáról* vagy kognitív képességeink megbízhatóságáról.

Mond valamit persze egy adott hit *idegrendszeri-fiziológiai* tulajdonságairól, amelyek révén a hit szerepet játszott az adaptív viselkedés kialakításában. De semmit a hit igaz voltáról: a hit lehet igaz, de ugyanolyan valószínűséggel hamis is. Ám kognitív képességeink megbízhatóságához az igaz hitek meglehetősen magas, mondjuk 75 %-os arányára lenne szükség. E hipotézis alapján tehát annak valószínűsége, hogy hiteink igazak, csekély lesz. Vagy pedig gondolhatjuk ezt a valószínűséget meghatározhatatlannak. $P(R/N\&E\&-C)$ tehát alacsony vagy ismeretlen.

Térjünk most át C-re, a másik lehetőségre, arra, hogy egy hit tartalma igenis belép a viselkedéshez vezető oksági láncba. Amint fentebb láttuk, a materialista világkép alapján nehéz elképzelni, hogy egy hit tartalmának egyáltalában hogyan *lehetne* kauzális hatása a viselkedésre. Mindazonáltal tegyük fel, hogy C igaz. Ez a köznapi józan ész álláspontja: a hit úgy működik, mint a viselkedés egy (részleges) oka, magyarázata, s ez kifejezetten a hit *tartalmára* vonatkozik. Amikor sört akarok inni, s azt hiszem, hogy van egy sör a hűtőben; akkor ennek a hitnek a tartalma, általában úgy véljük, részben megmagyarázza a testem mozgásait: azt, hogy felemelkedik a karos-

székből, odalép a hűtőhöz, kinyitja, és kibontja a sört. Mekkora $P(R/N\&E\&C)$? Nem olyan magas, mint első látásra gondolnánk.

Egyértelmű-e az, hogy a hitek úgy kapcsolódnak a viselkedéshez, hogy a hamis hitek a környezethez rosszul alkalmazkodó viselkedést produkálnak, olyant, amely csökkenti azok fennmaradási és szaporodási esélyeit, akik ilyen hitekkel rendelkeznek? Nem. Először is a hamis hitek nem garantálják a rosszul alkalmazkodó viselkedést. Például a vallásos hit egyetemesen el van terjedve a világon; s még a naturalisták közül is sokan úgy gondolják, hogy adaptációs haszna van, jöllehet (szerintük) hamis. Nézzünk egy másik példát! Egy primitív törzs azt gondolja, hogy valójában minden dolog élő, illetve egy boszorkány; és az összes vagy legtöbb hitük ilyen formában fogalmazódik meg: *ezt a boszorkányt jó megenni* vagy *az a boszorkány valószínűleg meg fog engem enni, ha esélyt kap rá*. Ha ezek az emberek a megfelelő tulajdonságokat tulajdonítják a megfelelő „boszorkányoknak”, akkor hiteik adaptívak lesznek, jöllehet hamisak.

Kérdésünk az igaz hitek adaptív hiteken belüli arányára vonatkozik – azaz az adaptív viselkedést (részben) okozó hitekre. Az adaptív hitek mekkora hányada igaz? Minden igaz adaptív hitet illetően úgy tűnik: könnyű elgondolni egy hamis hitet, amely ugyanahhoz az adaptív viselkedéshez vezet. Az a tény, hogy az én viselkedésem (vagy az őseimé) adaptív volt, ezért legjobb esetben is csak egy gyenge indok arra, hogy hiteimet legnagyobb részben igaznak és kognitív képességeimet megbízhatóknak gondoljam – s ez igaz marad akkor is, ha a hitek és a viselkedés viszonyáról szóló *common sense* felfogásból indulunk ki. Tehát abból a tényből, hogy a mi viselkedésünk (vagy őseinké) adaptív volt, értelmesebben nem

érvelhetünk amellett, hogy hiteink általában igazak, kognitív képességeink megbízhatóak. Ezért nem valószínű, hogy $P(R/N\&E\&C)$ nagyon magas lenne. Ámde hogy a lehető legtöbbet engedjük az ellenkező álláspontnak, mondjuk azt, hogy ez a valószínűség ismeretlen, vagy közel áll 0,9-hez.

Mármint, a valószínűségek kalkulusa (az összesített valószínűségről szóló tétel) azt mondja: $P(R/N\&E) = [P(R/N\&E\&C)XP(C/N\&E)] + [P(R/N\&E\&-C)XP(-C/N\&E)]$, azaz R valószínűsége N&E mellett az összege R valószínűségeinek N&E&C és N&E&-C mellett, megszorozva C és -C valószínűségével (N&E) mellett.

Már megállapítottuk, hogy a két szorzat közül az elsőnek, az egyenlet jobboldalán állónak az első, baloldali összetevője vagy mérsékelten magas, vagy ismeretlen, a másodiknak az első tagja pedig vagy alacsony vagy ismeretlen. Az maradt hátra, hogy kiértékeljük a két szorzat jobboldali tényezőit. Mekkora a valószínűsége -C-nek N&E mellett? A hit és viselkedés viszonyát illetően ma a szemantikai epifenomenalizmus általánosan elfogadott nézet. Ennek az az oka, hogy nagyon nehéz elképzelni a materializmus hipotézise mellett azt, hogy egy hit tartalma kauzálisan releváns *lehetne* a viselkedést illetően. A materializmus szerint egy hit valamiféle neuronokból álló struktúra – olyan struktúra, amely valamilyen módon „hordoz” valamilyen tartalmat. Ámde ez esetben tartalma hogyan léphetne be a viselkedéshez vezető kauzális láncba? Hogyha egy ilyen adott struktúrának valamilyen *más* tartalma lenne, kauzális hozzájárulása a viselkedéshez ugyanaz lenne. Tétélezzük fel, hogy az én azon hittem: *ma a naturalizmus a divat*, ugyanezekkel a idegrendszeri-fiziológiai tulajdonságokkal rendelkezik, azonban valamilyen egészen más

tartalommal, például: *ma senki sem hiszi a naturalizmust*. Megváltoztatná ez bármiben is hitem szerepét a viselkedés magyarázatában? Nehéz belátni, hogyan: ugyanazok az elektromos impulzusok futnának le ugyanazokon az idegpályákon, s ugyanazokat az izom-összehúzóadásokat eredményeznék. Tehát nehéz belátni, hogy a szemantikai epifenomenalizmus hogyan lehetne elkerülhető N&E mellett. $P(-C/N\&E)$ -t tehát viszonylag magasnak kell tekintenünk, mondjuk 0,7-nek, ebben az esetben pedig $P(C/N\&E)$ 0,3 lesz. Természetesen könnyen tévedhetünk, valójában nem tudjuk egyértelműen megmondani, mekkorák e valószínűségek, tehát talán ebben az esetben is akkor járunk el józan módon, ha ismeretlennek tekintjük őket. Jelen tudásunk mellett ezért $P(-C/N\&E)$ vagy magas, vagy ismeretlen. Ha pedig $P(-C/N\&E)$ ismeretlen, akkor ugyanez vonatkozik – természetesen – $P(C/N\&E)$ -re is. Mit jelent mindez $P(R/N\&E)$ -t illetően?

Először nézzük meg a kérdést abból kiindulva, hogy valamennyi valószínűséget ismertnek tekintjük. Ekkor $P(C/N\&E)$ 0,3 körül lesz, $P(-C/N\&E)$ 0,7 körül, $P(R/N\&E\&-C)$ pedig talán 0,2 körül. Ekkor hátra van még $P(R/N\&E\&C)$, annak a valószínűsége, hogy R igaz a naturalizmus, plusz a hitek és a viselkedés közötti viszonyra vonatkozó *common sense* felfogás mellett. Tegyük fel, hogy ez 0,9 közelében van. E becslések mellett $P(R/N\&E)$ 0,41 körül lesz.

A másik lehetőség az, hogy a valószínűségek ismeretlenek, ekkor ugyanezt kell mondanunk $P(R/N\&E)$ -re is. $P(R/N\&E)$ ezért vagy alacsony – mindenesetre 0,5-nél kevesebb –, vagy ismeretlen.

Ha mindezt végiggondoltuk, akkor látunk kell, hogy a naturalista – legalábbis ha $P(R/N\&E)$ -t alacsonynak vagy ismeretlen-

nek látja – egy megcáfoló megfontolás birtokában van R-t, ama kijelentést illetően, hogy saját kognitív képességei megbízhatóak. De akinek van egy ilyen megcáfoló megfontolása R-t illetően, annak egyszersmind van egy megcáfoló megfontolása minden *más* kognitív képességei által létrehozott hitére is, beleértve magát a naturalizmust és az evolucionizmust, N&E-t is. Aki *elfogadja* N&E-t, rendelkezik egy *megcáfoló megfontolással* N&E-t illetően, egy indokkal arra, hogy kétségbe vonja vagy elvesse. N&E tehát önmagát cáfolja, s ezért elfogadása irracionális.

Plantinga szerint az evolucionista naturalista olyan helyzetben van, mint az ember, aki tudja, hogy elfogyasztott egy olyan X gyógyszert, amely kognitív képességeit (mondjuk) 90 %-ban megbízhatatlanná teszi. Az ilyen embernek nem lenne oka arra, hogy bármely hitében megbízzon. (Plantinga, 2008)⁴

A teista hívó viszont tudja, hogy Isten teremtetett bennünket, saját képmására, amihez hozzátartozik, hogy sok mindent tudhatunk és tudunk is a körülöttünk lévő világról. Ezért jó indokai vannak arra a meggyőződésére, hogy Isten az evolúciót úgy irányította, hogy az értelmes, a valóságot megismerni tudó lényeket hozzon létre.

Plantinga érvelése alapvetően három lépésből áll. 1. Az emberi kognitív képességek kialakulásának naturalista, evolúciós „története” valószínűvé teszi, hogy e képességeink megbízhatatlanok. 2. Ezért minden okunk megvan rá, hogy ne bízzunk meg egyetlen hitünkben sem; tehát magában a naturalizmusban és a fejlődéseméletben sem. 3. Ebből a szkeptikus zsákutcából csak a teizmus elfogadása „szabadíthat ki” bennünket. Az érve-

⁴ Plantinga több munkában is kifejtette hosszabb-rövidebb formában az érvet.

lés kritikáit érdemes tehát ezeknek a lépéseknek a sorrendjében megvizsgálnunk.

II. Igazság és adaptáció

Több filozófus próbálkozott Plantinga érvelése *első* lépésének cáfolatával. A legegyszerűbb ilyen kritika az, hogy egyszerűen *nem igaz* az, hogy egy élőlény számára az evolúció során ne jelentene előnyt az, ha környezetéről igaz hitekkel rendelkezik (Draper, 2007; Ramsey, 2002).⁵ Kétségkívül vannak olyan lények (pl. a svábbogarak), amelyek tudatos (akár igaz, akár hamis) hitek nélkül működtetnek bizonyos egyszerű adaptációs mechanizmusokat, s azokkal jól alkalmazkodnak bizonyos környezetekhez, de az is tény, hogy a Földön mégiscsak a tudattal bíró emberi faj tud a legtöbb féle, különböző és folyamatosan változó környezeti feltételrendszerhez alkalmazkodni, tudta valamennyi természetes elenségét legyőzni, s környezetét nagy mértékben saját igényeinek megfelelően átalakítani. Az is tény, hogy a hamis hitek néha hasznos, az igazak pedig néha káros lépésekhez vezetnek élőlényeket, de az ilyen esetek és mechanizmusok (például az ún. Garcia-effektus)⁶

⁵ Vannak összetettebb érvek is ezzel kapcsolatban. Az egyik, hogy a tudat (a vele együtt járó nagy fej, bonyolult és sérülékeny idegrendszer és hosszú utógondozási időszak miatt) az élőlény számára jelentős adaptációs hátrányokkal járó „beruházás”. Nem valószínű, hogy az élőlények kifejlesztették volna a tudatot akkor, ha nem jár együtt jelentős evolúciós előnyökkel is.

⁶ Garcia-effektus az a jelenség, amikor biológiailag előnyösebb az olyan kognitív mechanizmusok működtetése, amelyek néhány igaz és nagyon sok hamis hitet eredményeznek, mint az olyanoké, amelyek általában igaz hiteket. Ha pl. egy élőlény környezetében egy bizonyos helyen időnként tartózkodik egy veszélyes ragadozó, akkor az élőlénynek előnyösebb azt hinnie, (tévesen) hogy ellensége *mindig* ott van (s mindig elmenekülni), mint azt, hogy néha ott van és néha nincs; utóbbi esetben egyetlen tévedés végzettségé válhat.

inkább kivételek. Általánosságban, amikor például tizenöt személy keres egy adott területen valamit, akkor nyilván annak van a legnagyobb esélye arra, hogy megtalálja, aki megfelelő térképpel rendelkezik a területről, s nem azoknak, akik hibás térképpel vagy térkép nélkül keresgélnek. A modern orvostudomány nyilvánvalóan azért tudja orvosolni a betegségeket, amelyek egykor tömeges halálozáshoz vezettek, mert az emberi szervezetről és a kórokozókról igaz hitekkel rendelkezünk – és így tovább.

Plantinga válasza, hogy az ellenvetés összezavarja a reprezentációk két formáját: az indikatív reprezentációkat és a hiteket. Indikatív reprezentáció az, amikor valamely fizikai jelenség „jelzi” azt, ami az élőlény környezetében történik (például egy kaméleon felveszi környezete színeit, vagy a testemben fellép egy bizonyos érzés annak nyomán, hogy emelkedett a hőmérsékletem). Plantinga elfogadja, hogy ezek az indikatív reprezentációk a környezetről előnyösek, ha helyesek és károsak, ha tévesek. (Például, ha lázam van, akkor előnyösebb, ha a testem jelzi nekem, hogy lázam van, és ágyba fekszem, mint ha nem jelzi, és ezért lázasan kimegyek a hideg utcára.) Csak-hogy Plantinga szerint az indikatív reprezentációknak semmi közük nincs a *hitekhez*. Ilyen indikatív reprezentációkkal nyilvánvalóan rendelkeznek azok az élőlények is, amelyeknek nincsenek semmiféle hiteik – sőt, a nem élő fizikai rendszerek is. (Például a higanyoszlop egy hőmérőben jelzi, magas-e a hőmérséklet.) Miért kellene hát feltételeznünk, hogy a környezet állapotait reálisan jelző (és ezért az adaptációt elősegítő) indikatív reprezentációkhoz mindig igaz hitek társulnak? (Plantinga, 2002; Plantinga, 2007).

Plantinga védekezése azonban meggyőződésem szerint nem helytálló. Egyrészt az in-

dikatív reprezentációk és a hitek közötti filozófiai-konceptuális szakadék nem olyan áthidalhatatlan, amilyennek ő feltünteti. Teljesen igaz az, hogy egy termométer higanyoszlopa vagy a kaméleon bőrének a környezet színeit érzékelő mechanizmusai „nagyon más” dolgok, mint az elménkben lévő mentális reprezentációk – de a kortárs elmefilozófia folyamatosan dolgozik a reprezentáció és az intencionalitás naturalisztikus elemzésén, s nem tűnik indokoltnak *eleve* reménytelennek tekinteni ezeket a kísérleteket.

Ami azonban ennél fontosabb az az, hogy amennyiben a hitek szemantikai tulajdonságainak naturalisztikus elemzése áthidalhatatlan nehézségekkel kerülne szembe, az még mindig csak azt jelentené, hogy a hiteink és a biológiai adaptáció közötti összefüggést *nem tudjuk megmagyarázni*, nem pedig azt, hogy az összefüggés *nem is létezik*. Hogyha az élőlények a környezetükről szerzett indikatív reprezentációk helytálló volta miatt képesek adaptív viselkedésre, akkor hogyan magyarázza Plantinga, hogy – legalábbis az emberknél – ezekhez a helyes indikatív reprezentációkhoz nagyon sokszor *igaz hitek* társulnak? Például amikor a testem jelzi, hogy lázam van, akkor nagyon sokszor nem csak „ösztonösen” befekszem az ágyba, hanem kialakul egy tudatos hitem is arról, hogy lázam van, és ez a tudatos hit vezet az adott helyzetben ésszerű viselkedéshez. Amennyiben feltételezzük, hogy a helyes indikatív reprezentációk (nem pedig az igaz hitek) vezetnek a hitekkel rendelkező élőlényeket az adaptív viselkedéshez, akkor azt, hogy ilyenkor rendszerint igaz hitek is jelen vannak, kétféleképpen magyarázhatjuk:

Az igaz hitek csak véletlenül esnek egybe a helyes indikatív reprezentációkkal.

Az igaz hitek ugyan az indikatív reprezen-

tációk következményei, de nem ők magyarázzák az adaptív viselkedést, csak epifenomének, érdemi kauzális következmények nélkül.

De egyik lehetőség sem látszik túl valószínűnek. Általában azt látjuk, hogy az emberek akkor tudnak sikeresen alkalmazkodni környezetükhöz, ha igaz hiteket s ezekre épülő stratégiákat alakítanak ki róla – akkor is, ha néha vannak hamis hitekre vagy ösztönös „megérzésekre” épülő sikeres adaptációs stratégiák. Úgy tűnik, minél komplexebb alkalmazkodási feladatról van szó, annál inkább ez a helyzet – gondoljunk arra, mennyivel inkább kell tevékenységéhez tudatos koncepciót felépítenie egy bankrablónak, mint egy utcai zsebtolvajnak! Az, hogy nem tudjuk – és talán soha nem is fogjuk megtudni –, hogy ez az összefüggés *milyen mechanizmusok révén* működik, nem cáfolja magának az összefüggésnek a *meglétét*, és így annak a valószínűségét sem, hogy mi, emberek eddigi alkalmazkodási sikereinket általánosságban annak köszönhetjük, hogy az evolúció során megbízható kognitív képességeket fejlesztettünk ki.

III. Naturalizmus, szkepticizmus és bizonyosság

Tegyük fel most, hogy Plantingának igaza van abban, hogy az evolúció fényében az emberi kognitív képességek megbízhatóságának a valószínűsége (PR/E&N) ismeretlen vagy alacsony. Ebben az esetben felmerül a kérdés: miért tenné ez *összes* meggyőződéseinket (a naturalizmust is beleértve) bizonytalanná?

Vannak Plantingának olyan kritikusai, akik szerint $P(R/E\&N) \leq 0,5$ egyáltalán nem megcáfoló megfontolás ismereteinkkel szemben. Önmagában az, hogy az evolúció *nem támasztja alá* ismereteink megbízhatóságát, nem jelenti azt, hogy alátámasztaná ismereteink *nem-megbízhatóságát*. (Fodor, 2002)

Kognitív képességeinkben, illetve az általuk megszerzett hiteinkben ugyanis bízni szoktunk mindenfajta filozófiai megalapozás *nélkül* is, mindaddig, amíg a filozófiai szkepticizmus gondolkodóba nem ejt bennünket megbízhatóságukat illetően. Miért ne maradhatna meg ez a természetes bizalmunk a megismerésben azután is, hogy meghallgatuk Plantinga érvelését?

Elvégre is az ismeretelméletek egy jelentős része, az „externalista” ismeretelméletek szerint a tudáshoz nem szükséges, hogy tudjuk (vagy igazoltan higgyük), hogy tudunk (vagy igazoltan hiszünk) valamit, hanem elég, ha a tudás (vagy az igazolt hit) kritériumai, feltételei egyszerűen csak *fennállnak* – akár tudunk róluk, akár nem. Ma már a legtöbb filozófus elfogadja, hogy az episztemológiai szkeptikus nem tudjuk megcáfolni. Az externalista episztemológusok szerint azonban ez nem jár semmiféle veszéllyel tudásunkra (illetve a róla való bizonyosságunkra) nézve. Le tudjuk írni valamennyi hitünket, illetve kognitív mechanizmusunkat – és igazolni tudjuk megbízhatóságukat is –, úgy, hogy közben *más* hiteinket, illetve kognitív mechanizmusainkat megbízhatónak feltételezzük. Amivel nem rendelkezhetünk, az egy igazoló-megalapozó leírás *egyszerre az összes* hiteinkről illetve kognitív képességeinkről – de erre törekedni nem is volna racionális. (Sosa, 1999, 96.) Ez volna tehát Plantinga érvelésére az externalista episztemológia válasza. . . Semmiképpen sem eleve kilátástalan ez a válaszkísérlet, hiszen Plantinga szerint az EAAN *nem* feltételez semmiféle specifikus episztemológiai álláspontot. (Plantinga, 2002, 205., 2. lábjegyzet)

James Van Cleve például Descartes példájára hivatkozik Plantingával szemben. Igaz, hogy Descartes az elmében lévő apriori fogalmak, az *idea clara et distincta* biztos, igaz is-

meretet nyújtó voltában Isten igazságszerete (*veracitas Dei*) miatt volt bizonyos, de ezt magát is az *idea clara et distincta* segítségével bizonyította. Descartes érvelése mégsem egy rossz értelemben vett körforgás, mert Descartes, mielőtt az elméjében lévő *idea clara et distincta*-kat megvizsgálta volna, *nem* tudta (de még csak nem is feltételezte...) hogy az *idea clara et distincta*-k természete az igazság biztos kritériuma, megvizsgálásuk az igazsághoz vezető biztos módszer lenne.⁷ Descartes egyszerűen csak *megtudott* bizonyos dolgokat az *idea clara et distincta* vizsgálatából, s ezeket a dolgokat akkor is tudná, ha nem jutott volna el oda, hogy az *idea clara et distincta* mint ismeretforrás megbízható voltáról Isten kezkesedik. Descartes expliciten elismeri, hogy egy ateista matematikus is lehet bizonyos abban, hogy $2 \times 2 = 4$, vagy a háromszög szögeinek összege 180 fok, ámde azt állítja, hogy az olyan matematikus, aki nyomon követve az ő érvelését eljutna Isten létezésének, a *veracitas Dei*nek és így az *idea clara et distincta* mint igazságkritérium megbízható voltának a belátásáig, egy megbízhatóbb és mélyebb tudás (*scientia*) birtokába jutna – amelyet szembeállít a pusztá *cognitio*-val (megismerés).

Természetesen Descartes a maga ismeretelméletéhez olyan metafizikai előfeltevéseket használt, amelyek a naturalizmussal összeegyeztethetetlenek, de *módszere* ettől még követhető marad a naturalista számára. A naturalista filozófus először – egyszerűen bizonyos kognitív képességeinket *használva*, a megbízhatóságukra vonatkozó bármiféle előzetes meggyőződés *nélkül* – kimutatja, hogy bizonyos ismereteink igazak, majd

⁷ Van Cleve rekonstrukciója a „kartezianus kör”-ről nem biztos, hogy helyes értelmezése a *történeti* Descartes gondolatmenetének, de ez a kérdés a jelen tanulmány mondanivalóját nem érinti.

felépít ezekre az ismeretekre egy olyan teljes képet az emberi megismerés rendszeréről, amely kognitív képességeinket behelyezi egyfajta tudatos episztemológiai perspektívába – s így kimutatja róluk, hogy igenis általában megbízhatóak. (Sosa, 2002, 93–94.)

Ám meggyőződésem szerint ez a válasz csak akkor tartható fenn, hogyha $P(R/E\&N)$ meghatározhatatlan. Egy állat, egy gyermek vagy akár egy reflexiókra képtelen felnőtt kétségkívül tudja (legalábbis igazoltan hiszi) hogy „a hó fehér” – azért, mert úgy látja, hogy a hó fehér – anélkül, hogy bármikor gondolna rá, milyen, az emberi érzékszervekre és a környezetre, illetve az emberi megismerésre vonatkozó megfontolások miatt tekintjük a látását megbízhatónak –, ugyanígy egy matematikusnak sem kell matematikafilozófiai problémákon törnie a fejét ahhoz, hogy megbízzon egy bizonyítás érvényességében. De ha a látásban vagy a matematikai bizonyításban ösztönösen bízó személynek elmagyarázzuk és igazoljuk, hogy egy adott esetben érzékszervei *nem* működnek megfelelően, vagy a matematikai bizonyítás alkalmazott módszere *nem* érvényes, akkor már nem hiszik igazoltan (még kevésbé tudják), hogy a látás vagy a bizonyítási módszer megbízható.

Tehát ha Plantinga érvelése kifejezetten azt igazolná, hogy a kognitív képességeinkkel megszerzett hiteink valószínűsége csekély, ($PR/E\&N \ll 0,5$) akkor érvelésével szemben a fentebb leírt, „egyszerű externalistának” nevezhető stratégia hatástalan.⁸

⁸ Terjedelmi okokból nem tárgyalom külön a *common sense*-típusú válaszokat, amelyek szerint hiteink rendszerének igazolásához nincs szükségünk *semmilyen* leírásra, mert a rendszerbe vetett ösztönös bizalmunk valamilyen *nem propozicionális*, kijelentésekben nem megfogalmazott tapasztalaton nyugszik. (Lásd Bergmann, 2002) A fenti megfontolások azonban ezekre is vonatkoznak.

Plantinga is elismeri, hogy az emberek általában mindenfajta – akár implicit – igazolás nélkül hisznek saját kognitív képességeik megbízhatóságában –, s ezen semmiféle filozófiai megfontolás hatására sem tudnak változtatni, még ha akarnának is... Ezért nevezi a maga érvelését *Humean defeater*-nek. Ahogyan Hume az indukcióra vonatkozó szkeptikus kérdéssel hatása sem tudunk változtatni azon, hogy bízunk az indukcióban és használjuk azt, ugyanúgy az ő érvelése sem tud változtatni azon, hogy alkalmazzuk „normál” módszereinket a valóság megismerésére. De ettől még – akárcsak Hume esetében – a filozófiai reflexió perceiben el kell ismernünk, hogy az érvelés igenis kihúzza az alapot ismereteink megbízhatósága alól. (Plantinga, 2002)

Plantinga kritikusi általában azt válaszolják, hogy nagyon sok más hitünk szól mellett, hogy kognitív képességeink megbízhatóak. Igaz, hogy ezeket a hiteinket is a kérdéses kognitív képességek alkalmazásával szerztük – de az ilyenfajta körben forgás szerintük nem feltétlenül elvetendő.

A nem reflektált módon kognitív képességeit alkalmazó személynek természetesen igaza van, amikor mindenfajta „külső” igazolás nélkül egyszerűen csak hisz a maga meggyőződéseiben, – de egy, az emberek kognitív képességei és a külvilág viszonyáról szóló egységes koncepció egy magasabb szintű, jobban megalapozott tudáshoz juttathat el bennünket, amely egyszerre védett lesz a plantingai szkepszistól is.

Hogyan működhetne egy ilyen megcáfoló megfontolást megcáfoló megfontolás (*defeater-defeater*) a plantingai érveléssel (PR/N&E<<1)-el szemben? Térjünk vissza Plantinga gyógyszeres példájára! Képzeld el, hogy bevettél az X. gyógyszert, ezt tudom,

és ezért nem bízom egyetlen kognitív képességemben sem. De ezután felhív telefonon az orvosom, és közli, hogy nemrég elvégzett rajtam egy genetikai vizsgálatot, amelyből az derül ki, hogy a népességnek abba a 10 %-ába tartozom, amely genetikai okokból védett a gyógyszer hatásával szemben. Ekkor – leg többünk racionalitás természetéről alkotott elképzelései szerint – jó okunk van rá, hogy megbízunk az orvos állításában –, s így abban is, hogy jól érzékelttem, mikor csengett a telefon, jól hallottam, amit az orvos mondott, s ezért minden más kognitív képességemben is, amelyeket az első megcáfoló megfontolás – a gyógyszer beszédére vonatkozó tudásom – kétségessé tett. Az orvos telefonhívása és az általa közvetített információk – valamint az ebből levont következtetések – egy, a kognitív képességeim alakulására vonatkozó, a gyógyszerhasználatból következő „forgatókönyvvel” ellentétes „forgatókönyvet” adtak a kezembe... (Talbot, 2002, 159–160.)

Plantinga szerint ez nem így van. Az orvos telefonhívása ugyanis (az általa közvetített információkkal együtt) *éppúgy* lehet a gyógyszer indukálta fantázia, mint összes többi, a gyógyszer beszédére után kialakult meggyőződés. (Plantinga, 2002, 227–228.) Plantingának igaza van abban, hogy ez a lehetőség *logikai lehetőségként* fennáll. De felmerül a kérdés: a gyógyszer miért éppen ezeket az illúziókat, miért éppen ilyen, a saját megtévesztő hatását látszólag koherensen leíró, s a mi konkrét esetünkben meg is cáfoló hiteket alakított ki bennünk? Úgy tűnik, tapasztalatainknak egyszerűbb és koherensebb leírása az, ha elfogadjuk: az orvos valóban telefonált, és az általa elmondottak valóban megcáfolják a kognitív képességeinkre vonatkozó kételyeinket. (Természetesen nem hinnénk az orvos telefonhívásának akkor, ha azt is tudnánk,

hogy a gyógyszer *pontosan* azt az illúziót alakítja ki bennünk, hogy elveszítettük a kognitív képességeinkbe vetett bizalmunkat, de telefonált az orvosunk és így tovább...)

Miért ne volna hát lehetséges, hogy az EAAN által nyújtott, megismerésünk eredetére és működés módjára vonatkozó, szkeptikus végkicsengésű „forgatókönyvvel” is szembe szegezzünk egy ilyen ellentétes előjelű „forgatókönyvet”, amely úgy írja le kognitív képességeink eredetét és működését, hogy végső soron megbízhatónak mutatja őket, s egyben megmagyarázza, mikor, milyen tényezők következtében nem megbízhatóak, vagy tűnnek ilyeneknek? Ahhoz, hogy az EAAN-t preferáljuk az emberi megismerés egy ilyen leírásával szemben, Plantingának nemcsak azt kellene bizonyítania, hogy kognitív képességeink általában megbízhatatlanok, hanem azt is, hogy valamiért *éppen ezeket az* – egymással sokféle módon összefüggő, s egymást erősítő – tévedéseket alakították ki bennünk.

Plantinga szerint ez a filozófiai projekt nem lehet sikeres, hiszen ez az ellentétes „forgatókönyv” is csak olyan hiteken alapulhat, amelyeket *vagy* önkényesen hozzáadunk a N&E alapján elfogadott eddigi hiteinkhez, *vagy* valamilyen eddig is meglévő ismereteinkből levezetjük őket.

Az első esetben arról van szó, hogy egy hipotézist az eredeti hipotézisből nem következő, önkényes segédhipotézisekkel támasztunk alá, ez pedig nyilvánvalóan nem racionális eljárás. (Plantinga 1994, 34.) A második esetben viszont olyan hitekből vezetjük le az EAAN cáfolatát, amelyeket az EAAN maga cáfol – vagy legalábbis valószínűtlenné tesz.

Valóban így van-e ez? Térjünk vissza először Descartesra és a „kartezianus kör” problémájára! Tétélezük fel, hogy Descartes *nem* tudott volna eljutni az *idea clara et distincta*

vizsgálatából Isten *veracitas Dei*-jéhez, hanem csak egy olyan Isten hipotéziséhez, akinek a természetéhez az tartozik, hogy az általa teremtett megismerő alanyoknak az elméjükben lévő *idea clara et distincta* vizsgálata révén nyert hitei mintegy 10 %-a igaz. Vajon indokot adott volna-e Descartesnak ez arra, hogy *elvéssé* azokat az *idea clara et distincta*-ból nyert hiteit, amelyekből rendszere kiindult? Aligha. Ugyanis Descartes 1-nek tekintette ezeknek a hiteknek a valószínűségét, biztosan igaznak tekintette őket, márpedig ha valamiről valamilyen alapon százalékos bizonyossággal tudjuk, hogy igaz, akkor nem jó érv ellene az a megfontolás amely szerint kilencven százalékos valószínűséggel hamis... Descartes tehát megmaradhatott volna azon meggyőződése mellett, hogy egyrészt azok a hitei, amelyeket az *idea clara et distincta* alkalmazásával nyert, igazak, másrészt az *idea clara et distincta* – mivel alkalmazásával igaz hitekhez jutott – az igazság egy – legalábbis bizonyos esetekben – megbízható kritériuma.

De kétségtelen, hogy Descartes meglehetősen nehéz szituációba jutott volna ez esetben. Valamilyen további filozófiai hipotézisekkel kellett volna kiegészítenie saját leírását kognitív képességeinkről, olyan hipotézisekkel, amelyek megmagyarázzák, hogy ha bizonyos esetekben az *idea clara et distincta* vizsgálata a megismerés egy megbízható kritériuma, akkor milyen releváns különbség van ezek között az esetek és a többi, a „megbízhatatlanság” esetei között, továbbá megmagyarázzák azt is: Isten miért úgy teremtett minket, hogy kognitív képességeink csak ezekben a specifikus esetekben legyenek megbízhatóak?

Rendelkezésre áll-e ez a lehetőség a naturalizmus alapján álló filozófusnak? Vannak-e olyan hitei, amelyekről biztosan tudja – más

hitek segítségül hívása nélkül – hogy igazak? Nincs kizárva, hogy igen. Számos filozófus véli – Willard Van Orman Quine-nak az *apriori* fogalmán gyakorolt kritikája ellenére is – úgy, hogy bizonyos hiteink önmagukban hordják igaz voltuk, vagy legalábbis nagyfokú valószínűségük garanciáját. Ilyenek a filozófiában hagyományosan biztosnak tekintett matematikai, logikai, illetve a saját képzeink vagy hiteink tartalmára vonatkozó hiteink. (Ezekben már csak azért sem kételkedhetünk, mert ilyen hiteket az EAAN is feltételez.) Ha pedig biztosan tudjuk, hogy ezek a hiteink igazak, akkor mindenképpen fenntartásuk mellett kell döntenünk, hiszen az EAAN még a legrosszabb esetben sem azt bizonyítja, hogy tévesek, legfeljebb azt, hogy *valószínűleg* azok. Ha viszont ezeket a hiteinket fenntartjuk, akkor – akár csak Descartes – absztrahálhatunk belőlük egy vagy több – legalábbis *prima facie* megbízhatónak tűnő – igazságkritériumot, illetve az ezt a kritériumot alkalmazó kognitív képességet is, s ezen az alapon felépíthetünk egy olyan ismeretelméletet, amely kognitív képességeinket általában, vagy legalább egyes típusaikat megbízhatónak mutatja, megbízhatóbbnak, mint az EAAN. Innen tovább is léphetünk: felmerül a kérdés, hogy ha bizonyos fajta kognitív képességeink mindenképpen megbízhatóak, akkor ez nem teszi-e valószínűvé, vagy legalábbis nem nagyon valószínűtlenné, hogy a többiek (például az észlelés és az emlékezet) is azok?

Igaz ugyan, hogy ez az ismeretelmélet karteziánus, bizonyos *a priori* ismereteinkből kiinduló episztemológia, nem pedig naturalizált episztemológia⁹ lesz – de a naturalizált

⁹ A naturalizált episztemológiák tagadják a hagyományos, karteziánus ismeretelmélet kiindulópontját, a tudat önmagáról és tartalmairól való bizonyosságát; azt állítják, hogy tapasztalattól és tudománytól független

episztemológia a maga minden népszerűsége ellenére még mindig nem az *egyetlen* lehetséges episztemológia. Habár Quine, Richard Rorty és mások bírálatai nagyon meggyengítették a hagyományos értelemben vett karteziánus ismeretelmélet pozícióit, vannak filozófusok, akik ezt a filozófiai projektet folytatni akarják – sőt, olyanok is akadnak, akik éppenséggel *viszatalálnak* hozzá.

Am az kétségtelen, hogy annak a képnek, amelyet az ilyen módon felépített episztemológia adna az emberi kognitív képességekről és azok helyéről a világban, valamiképpen racionálisabbnak, összes tapasztalataink koherensebb leírásának kell lennie, mint annak a képnek, amelyet az EAAN nyújt. Ellenkező esetben nincs rá okunk, hogy preferáljuk az EAAN generálta székszisszel szemben.

Plantinga érvelése akkor és csak akkor húzhatja ki az alapot az emberi megismerés épülete alól, ha feltételezzük, hogy mi, emberek *csak* biológiai lények vagyunk, az evolúció termékei, akiknek egyedüli célja a természeti környezethez való alkalmazkodás, ezért kognitív képességeink bármiféle leírása, illetve megalapozása csak ebből indulhat ki... Az, hogy P (R/N&E) alacsony, csak akkor jelenti azt, hogy R-be vetett hitünk irracionális, ha R nem kaphat alátámasztást valahonnan *máshonnan*. Ezt azonban Plantinga távolról sem mutatta ki...

Ámde Plantinga azt válaszolhatná nekünk, hogy pontosan ez az, amit a naturalizmus állít. Mert lehet, hogy a metafizikai naturalizmussal összeegyeztethető egy, nem az evolúcióból, nem kognitív képességeink kialakulásának tényleges biológiai-pszichológiai

ismereteink nincsenek, s ezért az emberi megismerésre vonatkozó tudomány (pszichológiai és biológiai) ismereteinkből kiindulva akarják megoldani az ismeretelmélet problémáit.

történetéből kiinduló, hanem *apriori*-karteziánus ismeretelmélet, de semmiképpen sem *következik* belőle – mi több, összeegyeztetésük felvet bizonyos filozófiai problémákat. Tehát a naturalista legalábbis *hozzáad* valamit a maga világméskéhez, amikor valamilyen nem naturalisztikus alapon próbálja megcáfolni az EAAN-ból következő szkeptícizmust.

A kérdés az, hogy ez a „hozzáadás” ismereteink rendszeréhez kevésbé önkényes, kevésbé inkohereens-e, mint amit Plantinga javasol: világméskéhez kiegészítése egy önmagában alátámasztatlan,¹⁰ de kognitív képességeink megalapozását szerinte garantáló teizmussal? Ugyanis lehetséges, hogy R valószínűsége N&E mellett nem nagyon csekély, de mégis *csekélyebb*, mint a teizmus mellett. Lehetséges, hogy a naturalizmus nem teljesen inkohereens, azonban a teizmus mégis koherensebb nála. Ezért meg kell vizsgálnunk azt a kérdést is, hogy vajon a *teizmus* hipotézise mennyire egyeztethető össze az evolúcióval és ismereteink megbízhatóságával?

IV. *Tu quoque* – teizmus és emberi megismerőképesség

Plantinga több kritikusa szerint a teista semmivel sincs jobb helyzetben kognitív képességei megbízhatóságát illetően, mint a naturalista. A legegyszerűbb ilyen ellenvetés, hogy az a – bibliai-teológiai gyökerű – meggyőződés, hogy Isten a maga képmására, így a tudás megszerzésére képesnek teremtette az embert, *éppúgy* nem logikus következménye, hanem

¹⁰ Plantinga nem állítja, és nem is állíthatja – legalábbis a jelen kontextusban –, hogy a teizmussal a teista nem egyszerűen csak hiszi, hanem valamilyen kognitív képességei működése révén, *megalapozottan* hiszi, mert hiszen ha az EAAN általánosságban helytálló, akkor *minden* kognitív képességünk megbízhatóságát aláírása, beleértve azokat is (vallási tapasztalat, hit stb.) amelyek révén Istent megismerhetnénk.

többé-kevésbé önkényes *továbbgondolása* a teizmussal, (annak a meggyőződésnek, hogy a világnak van egy értelmes Teremtője), ahogyan a naturalizmusnak az, hogy az emberek kognitív képességei általában megbízhatóak. Épp ezért a teizmus fényében R éppoly kevésbé valószínű, mint a naturalizmus mellett.

Ezzel az ellenvetéssel a probléma az, hogy a legtöbb hívó istenhite *nem* valamilyen „általános”, filozófiai jellegű teizmuson alapul, hanem ez utóbbiról is csak azért van meggyőződve, mert hiszi a tételes vallások valamelyikét. (Plantinga találó analógiájával: az, hogy nekem van egy japán autóm, egyáltalán nem teszi valószínűvé, hogy van egy Suzukim, de ettől még természetesen az első állítás nem jelent jó érvet a második *ellen*, ugyanis alapja it a másodikra vonatkozó tudásomból nyeri: általában az ember azért hiszi, hogy van egy japán autója, mert hiszi, hogy van egy Suzukija, és nem fordítva. [Plantinga, 1994, 41.]). A naturalisták és az evolúcióra vonatkozó hipotézisek esetében nem ez a helyzet: a naturalizmus és az ember evolúciójára vonatkozó ismereteik között egyfajta egyirányú „megalapozó” viszony van.

Egy második fontos ellenvetés az, hogy az *istenképmás* homályos metafora, amely semmiféle konkrét meghatározást nem tartalmaz arról, milyen kognitív képességeink megbízhatóak és mennyire. Mi több, mivel Isten végtelen és mindentudó lény, ezért mi emberek csak kevésbé hasonlíthatunk hozzá, s ez igaz kognitív képességeink vonatkozásában is. Mindazonáltal ez az ellenvetés nem perdöntő, mert mindenképpen az látszik következni a teizmusból, hogy Isten tudatos és szabad lényekké akart bennünket teremteni, ez pedig magába foglalja – legalábbis bizonyos mértékig – kognitív képességeink megbízhatóságát.

Egyes filozófusok szerint az a tény, hogy bizonyos fontos *teológiai* tényeket nem tudunk, arra mutat, hogy Isten vagy nem létezik, vagy nem akarta, hogy a kérdéses tényeket tudjuk, vagyis – legalábbis egy bizonyos fontos vonatkozásban – éppenséggel korlátozni akarta kognitív képességeinket, amikor megteremtett bennünket.

A rossz problémájáról folyó mai vitában például a keresztény analitikus filozófusok többsége is arra a – defenzív szkepszisnek nevezett – álláspontra helyezkedik, hogy mi, emberek megismerő képességünk korlátai miatt *nem* ismerjük a rossz céljait, azokat az indokokat, amelyek miatt Isten, amennyiben létezik, megengedi a rosszat. Szerintük ez ugyan – éppen azért, mert nem arról van szó, hogy ezek az indokok nem léteznek, hanem arról, hogy *mi nem látjuk* őket – nem támasztja alá Isten nemlétezését, de ha igaz, akkor mindenképpen arra mutat, hogy Isten *nem* akarta, hogy mi, emberek jól és megbízhatóan meg tudjuk ismerni a valóságot.

Saját nézetem szerint azonban mindezzel együtt (T-vel jelölve a teizmus valószínűségét) $P(R/T)$ még mindig sokkal nagyobb, mint $(PR/N\&E)$. Egy értelmes, személyes és jószágos Istennek mindenképpen *több* indoka lett volna értelmes lényeket teremteni, mint egy személytelen, vak evolúciós folyamatnak.

Meggyőződésem szerint azonban a vitában Plantinga és kritikusai elsiklanak egy fontos tény fölött: függetlenül attól, hogy $P(R/T)$ vagy $P(R/E\&T)$ mekkora, $P(I/E/T)$ mindenképpen alacsony. Plantinga kitér erre a problémára, de úgy véli, hogy a teizmus és az evolúció között nincs érdemi feszültség. Elismeri, hogy az értelmes lények kialakulása felé vezető folyamat véletlenszerűnek, s nem egy tudatos Tervező művének *látszik* abban az értelemben, hogy a magasabb értelmi

szinttel (tudatossággal) rendelkező lények megjelenése nincs „beépítve” az alacsonyabb fejlettségi fokon álló lények genetikai-fejlődési „programjába”, s nem is érvényesül az evolúció során semmiféle belső szükségesszerűséggel ebbe az irányba mutató tendencia... A természetes kiválasztódás a látszólag véletlenszerűen előálló mutációk „arzenáljából” választja ki azokat, amelyek túlélésre, szaporodásra, továbbfejlődésre alkalmasak... Csakhogy Plantinga szerint a teizmus alapján kézenfekvő az, hogy a mutációk sokféleségét, illetve az ezt létrehozó biokémiai-biológiai törvényszerűségeket Isten teremtette, hangolta össze, s rendezte el a Földön, úgy és azért, hogy a belőlük kiinduló evolúció az ember kialakulásához vezessen. (Plantinga, 1994)

Véleményem szerint Plantinga figyelmen kívül hagyja, hogy egy teremtő-tervező Istennek az evolúció ma ismert mechanizmusainál sokféle egyszerűbb, kevésbé esetleges és kevésbé véletlenszerű módja lett volna mind a földi biodiverzitás, mind a tudatos lények megjelenése felé mutató tendencia létrehozására. Az evolúció előrehaladhatott volna pl. a szerzett tulajdonságok öröklődése, vagy a fajoknak az előnyös tulajdonságok fennmaradását eredményező keveredése útján – mindkét esetben kevesebb állatfaj kihalásával, kevesebb „zsákutcával” és kevesebb szenvedéssel, mint amennyivel ténylegesen járt. Mi több, amíg a tudomány nem tisztázta az evolúció mechanizmusait, sok vallásos (vagy egyszerűen csak teleologikus) beállítottságú gondolkodó ténylegesen *azt is gondolta*, hogy az evolúció ezeken a módokon ment végbe. $P(E/T)$ tehát csekély, s épp ezért $P(R/E\&T)$ is csekély. Plantinga érvelése semmiképpen sem bizonyítja, hogy a fejlődélmélet a naturalizmussal összeegyeztethetetlen, de még azt sem, hogy a teizmussal jobban összeegyeztethető volna.

Kulcsszavak: *naturalizmus, evolúció, szkepticizmus, teizmus*

IRODALOM

- Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca
- Bergmann, Michael (2002) *Commonsense Naturalism* In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* Cornell University Press, Ithaca
- Darwin, Francis: (ed.) (1887) : *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*. John Murray, London
- Draper, Paul (2007): *In Defense of Sensible Naturalism*. http://www.infidels.org/library/modern/paul_draper/naturalism.html
- Fodor, Jerry (2002): Is Science Biologically Possible? In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca
- Plantinga, Alvin (1994): *Naturalism Defeated*. <http://philofreligion.homestead.com/files/alspaper.htm>
- Plantinga, Alvin (2002): Reply to Beilby's Cohorts In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca
- Plantinga, Alvin (2007): *Against "Sensible" Naturalism*

- http://www.infidels.org/library/modern/alvin_plantinga/against-naturalism.html
- Plantinga, Alvin (2008): *Evolution vs. Naturalism*. <http://www.christianitytoday.com/bc/2008/julaug/11.37.html>
- Ramsey, William (2002): Naturalism Defended. In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca
- Sosa, Ernest (1999): Philosophical Skepticism and Epistemic Circularity. In: De Rose, Keith – Warfield, Ted (eds.): *Skepticism. A Contemporary Reader*. Oxford University Press, Oxford
- Sosa, Ernest (2002): Plantinga's Evolutionary Meditations. In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca
- Talbott, William (2002): The Illusion of Defeat. In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca
- Van Cleve, James (2002): Can Atheists Know Anything In: Beilby, James K. (ed.) (2002): *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Cornell University Press, Ithaca

