

M a r c i n I w a n i c k i

Czy metafizyczny naturalizm jest racjonalnie akceptowalny?

Słowa kluczowe: ewolucja, funkcja właściwa, naturalizm, racja unieważniająca, racjonalność, samounieważnienie

Uwagi wstępne

Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi, autorstwa amerykańskiego filozofa Alvina Plantinga, należy, podobnie jak paradoksy ruchu Zenona z Elei czy argument Johna McTaggarta za nierealnością czasu, do tych argumentów w filozofii, które w pomysłowy sposób bronią trudnej do przyjęcia tezy. Nic dziwnego, że choć upłynęło niemal pół wieku od jego sformułowania, stanowi on wciąż przedmiot komentarzy, inspirując i irytując kolejne pokolenia filozofów. W książce *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion and Naturalism* (2011), wydanej po polsku jako *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm* (2023), znajdujemy jego dojrzałe sformułowanie uwzględniające rozmaite wysunięte wcześniej zarzuty¹.

Argument Plantinga jest wymierzony w metafizyczny naturalizm, czyli tezę, że „nie istnieją żadne istoty ponadnaturalne – nie istnieje np. Bóg ani nic w rodzaju Boga, ani żadne inne byty ponadnaturalne” (Plantinga 2002a, s. 1; wyd. pol. s. 587). Wyróżnikiem naturalizmu jest w tym ujęciu odrzucenie istnienia bytów ponadnaturalnych, a w szczególności odrzucenie teizmu. W jednym z ostatnich esejów Plantinga rozszerza to określenie następująco: nawet „jeśli Bóg istnieje, to nie gra roli przyczynowej w oddziaływaniach

Marcin Iwanicki, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: marcin.iwanicki@kul.pl, ORCID: 0000-0002-3904-0291.

¹ Najważniejsze modyfikacje, jakim podlegał ten argument: zob. Plantinga 2002b.

zachodzących w świecie” (Plantinga 2011b, s. 435). Naturalizm wyklucza więc istnienie bytów ponadnaturalnych, a przynajmniej ich działanie w świecie². Tak szeroko rozumiany naturalizm ma wiele odmian. Przedmiotem zainteresowania Plantingi jest wyłącznie taka forma naturalizmu, która obejmuje materializm w filozofii umysłu i łączy się z poglądem, że ludzkie władze poznawcze są wytworem niekierowanych procesów ewolucyjnych.

Teza, której broni Plantinga, jest następująca: naturalizm metafizyczny implikuje, że prawdopodobieństwo, iż ludzkie władze poznawcze wytwarzają w większości prawdziwe przekonania, czyli są rzetelne (*reliable*), jest niskie, co daje nam rację unieważniającą dla uznawania dostarczanych przez nie danych poznawczych. Z tego względu nie możemy w sposób racjonalny uznać naturalizmu, który sam jest jedną z takich danych. Naturalizm jest więc samo-unieważniający – w tym sensie, że osoba, która go uznaje, ma zarazem przynajmniej potencjalną rację unieważniającą dla jego uznania. Thomas Nagel tak podsumowuje argument Plantingi: „uznanie ewolucyjnego naturalizmu jest nieracjonalne, ponieważ gdyby był on prawdziwy, to nie mielibyśmy racji, aby polegać na metodach, za pomocą których dochodzimy do jego uznania lub do uznania jakiejkolwiek innej teorii naukowej” (Nagel 1997, s. 135). To lapidarne sformułowanie trafnie oddaje sedno ewolucyjnego argumentu przeciwko naturalizmowi. W tym artykule postaram się je uzupełnić o dodatkowe szczegóły, korzystając z różnych pism Plantingi i jego krytyków. Po krótkich uwagach dotyczących historii tego argumentu (część 1) przedstawię jego strukturę (część 2), a następnie omówię dokładniej najważniejsze przesłanki (części 3–5) oraz naszkicuję strategię odpowiedzi (część 6).

1. Prawdziwość a racjonalność naturalizmu

W roku 1986 Plantinga wygłosił odczyt zatytułowany *Two Dozens (or so) Theistic Arguments* [„(Mniej więcej) dwa tuziny argumentów za teizmem”]. Odczyt ów składał się z serii sugestywnie, choć szkicowo, przedstawionych argumentów na rzecz istnienia Boga, wśród których znalazł się też argument określony nieco zagadkowo jako argument ze zbieżności właściwego funkcjonowania i rzetelności ludzkich władz poznawczych³. Ma on postać argumentu do najlepszego wyjaśnienia, w którym wyjaśnianym zjawiskiem jest rzetelność

² Plantinga nie traktuje tego określenia jako definicji. Na nieadekwatność takiej definicji zwraca uwagę m.in. Bas van Fraassen (1996, s. 172). Na temat naturalizmu ontologicznego zob. np. Stroud 1996; Szubka 2009, s. 213–220, na temat naturalizmu w filozofii: Woleński 2016.

³ Tekst wspomnianego odczytu krążył przez lata w maszynopisie, zanim ukazał się w druku (Plantinga 2007), poprzedzony specjalną przedmową autora.

ludzkich władz poznawczych, takich jak percepcja, pamięć czy rozum. Konkurującymi ze sobą hipotezami wyjaśniającymi są teizm i naturalizm połączony ze współczesną teorią ewolucji. To połączenie zostaje określone w wykładzie jako nieteistyczny ewolucjonizm, a w późniejszych tekstach – jako ewolucyjny naturalizm.

Według Plantingi teizm dostarcza lepszego wyjaśnienia rzetelności ludzkich władz poznawczych, czyli tego, że wytwarzają one w większości prawdziwe przekonania, gdy funkcjonują w sposób właściwy w odpowiednim otoczeniu⁴. W świetle teizmu Bóg jest doskonałym podmiotem wiedzy, a ponieważ stworzył ludzi na swoje podobieństwo, jest co najmniej wysoce prawdopodobne, że ludzie są podmiotami zdolnymi do zdobywania wiedzy i obdarzonymi rzetelnymi władzami poznawczymi. Wobec naturalizmu wysuwa Plantinga dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, nawet jeśli wyjaśnia on rzetelność ludzkich władz poznawczych, to co najwyżej w odniesieniu do tych przekonań, które mają wartość dla ludzkiego przetrwania, a nie w dziedzinach bardziej abstrakcyjnych, jak przekonania naukowe i filozoficzne, a jednym z takich właśnie przekonań jest naturalizm. Po drugie, można powątpiewać, czy naturalizm jest w stanie wyjaśnić rzetelność ludzkich władz poznawczych nawet w wypadku tych przekonań, które liczą się w punktu widzenia przetrwania. Jak bowiem zwraca uwagę Plantinga:

prawdziwe przekonania *jako takie* nie mają szczególnej wartości dla przetrwania; muszą one być powiązane z odpowiednimi dyspozycjami do zachowania. Ewolucja wymaga, by nasze zachowanie miało wartość dla przetrwania, a niekoniecznie, by nasze przekonania były prawdziwe. [...] Istnieje wszak niejeden sposób, w jaki zachowanie mogłoby być przystosowawcze, nawet gdyby przekonania były w większości fałszywe. Cała nasza struktura przekonań mogłaby (a) być swego rodzaju skutkiem ubocznym czy epifenomenem, niemającym realnego związku z prawdą ani z naszym działaniem, lub też (b) nasze przekonania mogłyby być regularnie powiązane z naszymi działaniami i z otoczeniem, ale nie w taki sposób, że byłyby w większości prawdziwe (Plantinga 2007, s. 219)⁵.

Kilka lat później w książce *Warrant and Proper Function* [„Gwarant a funkcja właściwa”] (1993) Plantinga przedstawił dwa powiązane argumenty przeciwko metafizycznemu naturalizmowi⁶. Oba z nich mają charakter niededukcyjny

⁴ Plantinga przyjmuje orientacyjnie, że władza poznawcza jest rzetelna, jeśli 60% wytwarzanych przez nią przekonań jest prawdziwa. Jeżeli każde przekonanie ma 0,5 szansy na bycie prawdziwym, to prawdopodobieństwo, że 100 niezależnych przekonań jest prawdziwych, wynosi 0,000001, a 1000 niezależnych przekonań – 10^{-58} .

⁵ Ponieważ porównanie naturalizmu z teizmem nie dotyczy całego materiału dowodowego czy świadectwa, a tylko rzetelności władz poznawczych, nie jest to samodzielny argument za teizmem. Nie wyklucza on bowiem, że całość materiału dowodowego czy dostępnych świadectw faworyzuje naturalizm względem teizmu. Dokładniejsze omówienie tego argumentu: Arnold 2016.

⁶ Rozdział ten jest nieco zmienioną wersją wcześniejszego ujęcia (Plantinga 1991).

i oba dotyczą rzetelności ludzkich władz poznawczych. Pierwszy jest bardzo zbliżony do argumentu zawartego w odczycie z 1986 roku i ma dowodzić, że naturalizm jest prawdopodobnie fałszywy, a drugi – że nawet jeśli jest prawdziwy, to nie można go uznać w sposób racjonalny. W dalszej części zajmę się drugim z tych argumentów, czyli właśnie ewolucyjnym argumentem przeciwko naturalizmowi (w skrócie: argumentem ewolucyjnym)⁷.

Nazwa może być nieco myląca, warto więc od razu ją wyjaśnić. Plantinga nie argumentuje, że naturalizm jest fałszywy, samoobalający (*self-refuting*) czy wewnętrznie sprzeczny, lecz jedynie, że jest on samounieważniający (*self-defeating*) czy samozwrotnie niekoherentny w takim sensie, że nie może być zarazem prawdziwy i racjonalnie uznany. Aby wyprowadzić z niego wniosek o fałszywości naturalizmu, należałoby uzasadnić dodatkowo przesłankę, że pogląd, który jest racjonalnie nieakceptowalny i prowadzi do globalnego sceptycyzmu, jest fałszywy. Wydaje się, że taka była zamierzona wymowa argumentu, ale jego oficjalny wniosek jest bardziej umiarkowany. Nie jest to również argument za teizmem, o ile nie przyjmie się dodatkowo, że krytykowana w nim wersja naturalizmu jest jedyną wiarygodną oraz że teizm to jedyna wiarygodna alternatywa wobec naturalizmu. I w tym wypadku wydaje się, że takie były domyślne przesłanki argumentu Plantinga, ale obie wymagałyby obrony⁸. Należy również zaznaczyć, że nie jest to argument przeciwko naukowej teorii ewolucji, lecz przeciwko połączeniu naturalizmu z taką metafizyczną interpretacją teorii ewolucji, zgodnie z którą procesy ewolucyjne są niekierowane czy przypadkowe⁹. W książce *Gdzie naprawdę jest konflikt* ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi ma służyć ujawnieniu konfliktu między naturalizmem a nauką, a dokładniej między naturalizmem a teorią ewolucji – konfliktu, którego unika jakoby teizm. Jak pisze Plantinga:

Konflikt, o którym mowa, nie polega na tym, że naturalizm i ewolucja nie mogą być jednocześnie prawdziwe (konflikt nie polega na tym, że istnieje między nimi sprzeczność) – chodzi raczej o to, że nie można racjonalnie zaakceptować obydwu: naturalizmu i ewolucji. Użyć analogii: nie mogę w racjonalny sposób sądzić, że nie istnieją żadne przekonania,

⁷ Pierwszy z argumentów zawiera usterkę formalną, którą Plantinga usunął w książce *Warranted Christian Belief* [„Zagwarantowana wiara chrześcijańska”]. Zob. Plantinga 2000, s. 229–231.

⁸ Mając na myśli tych naturalistów, którzy nie przemyśleli jeszcze ewolucyjnego argumentu przeciwko ich stanowisku, Plantinga zauważa: „wielu niewierzących w Boga ma rozległą wiedzę. Ale jest tak tylko dlatego, że nie zastanawiają się oni uważnie nad konsekwencjami swojej niewiary. Gdy to uczynią, stracą swoją wiedzę; oto zatem kolejny przykład sytuacji, w której dowiadując się więcej, wiemy mniej” (Plantinga 2000, s. 240).

⁹ Argument Plantinga należy do rodziny argumentów określanych jako ewolucyjne argumenty dyskredytujące (*debunking arguments*) i wpisuje się w ogólniejszą dyskusję na temat tego, jaki wpływ na racjonalność naszych przekonań mają dane dotyczące źródeł owych przekonań czy genezy władz poznawczych. Na temat różnych odmian i zastosowań takich argumentów zob. Machuca 2023.

lub że nikt nie ma prawdziwych przekonań, lub że wszystkie moje przekonania są fałszywe. To wszystko jest możliwe, ale nie mogę w to wierzyć w sposób racjonalny (Plantinga 2011a, s. 310; wyd. pol. s. 359).

2. Sformułowanie argumentu

Główne kroki argumentu Plantingi są następujące. W świetle naturalizmu prawdopodobieństwo rzetelności naszych władz poznawczych jest niskie. Naturalista, który sobie to uświadamia, ma rację unieważniającą dla przekonania, że jego władze poznawcze są rzetelne. To z kolei daje mu rację unieważniającą dla wszystkich przekonań pochodzących od tych władz, w tym dla samego naturalizmu. Naturalizm unieważnia więc sam siebie. Ta racja unieważniająca nie może zostać unieważniona w żaden racjonalny sposób, ponieważ odwołanie się w tej sytuacji do rezultatów władz poznawczych, aby unieważnić wspomnianą rację, byłoby kołowe lub w inny sposób niedopuszczalne. Jedy- nym sposobem uniknięcia globalnego sceptycyzmu jest odrzucenie naturalizmu. (Można też rozmyślnie unikać namysłu nad argumentem Plantingi, ale taki unik byłby niegodny filozofującego naturalisty.) Inaczej mówiąc, nawet jeśli naturalizm jest prawdziwy, nie można go racjonalnie zaakceptować, ponieważ prowadzi do globalnego sceptycyzmu, a globalny sceptyk nie może racjonalnie zaakceptować żadnego przekonania. Jeśli ktoś uważa globalny sceptycyzm za absurdalny, to może potraktować to rozumowanie jako *reductio ad absurdum* naturalizmu.

Przyjrzyjmy się teraz sformułowaniu, jakie nadał argumentowi sam Plantin- ga. Niech „*N*” oznacza naturalizm metafizyczny, obejmujący materializm w fi- lozofii umysłu, „*E*” tezę, że ludzkie władze poznawcze wyewoluowały za po- średnictwem mechanizmów opisywanych przez współczesną teorię ewolucji, „*R*” – tezę o rzetelności ludzkich władz poznawczych, „*P*” – obiektywne praw- dopodobieństwo¹⁰. „*N&E*” oznacza więc koniunkcję naturalizmu z tezą o ewo- lucyjnym pochodzeniu ludzkich władz poznawczych, a „*P(R/N&E)*” – warun- kowe prawdopodobieństwo tego, że ludzkie władze poznawcze są rzetelne

¹⁰ Dokładne rozumienie wchodzącego tu w grę prawdopodobieństwa wymagałoby osobnej dyskusji. Zwraca się na przykład uwagę, że w argumentie Plantingi „nie można powiązać obiektywnego prawdopodobieństwa z możliwością metafizyczną, ponieważ taka możliwość zależy w dużej mierze od tego, co jest aktualne (na przykład od aktualnych identyczności). Potrzebne jest natomiast bardziej giętkie pojęcie, dopuszczające inne niż zero i jeden prawdo- podobieństwo dla, odpowiednio, niemożliwości i konieczności metafizycznych” (Cross 2019). Plantinga jest świadom trudności ze sformułowaniem argumentu w języku obiektywnego praw- dopodobieństwa, ale nie uważa ich za nieprzezwyciężalne. Sądzi również, że w razie koniecz- ności argument można przepisać w języku prawdopodobieństwa epistemicznego, choć nigdzie nie formułuje go w takiej postaci. Zob. Plantinga 1993, s. 161–164.

w świetle naturalizmu i tezy o ewolucyjnym pochodzeniu tych władz. Korzystając z tych oznaczeń, Plantinga proponuje następujący zapis argumentu:

- (1) $P(R/N\&E)$ jest niskie.
- (2) Każdy, kto uznaje (jest przekonany, że) $N\&E$, i rozumie, że $P(R/N\&E)$ jest niskie, posiada rację unieważniającą dla R .
- (3) Każdy, kto posiada rację unieważniającą dla R , posiada rację unieważniającą dla każdego innego przekonania, o którym sądzi, że je posiada, w tym dla samego $N\&E$.
- (4) Jeżeli ktoś, uznając $N\&E$ [i rozumiejąc, że $P(R/N\&E)$ jest niskie – M.I.], nabywa w ten sposób rację unieważniającą dla $N\&E$, to [koniunkcja] $N\&E$ unieważnia samą siebie i nie może być uznawana racjonalnie.

Wniosek: [Koniunkcja] $N\&E$ nie może być racjonalnie uznawana (Plantinga 2011a, s. 344–345; por. wyd. pol. s. 399).

Tak sformułowany argument można jeszcze rozmaicie dookreślać i te różne dookreślenia pojawiają się w tekstach Plantingi. Po pierwsze, można go potraktować jako dotyczący rzetelności władz poznawczych wszystkich ludzi lub też władz poznawczych konkretnego podmiotu ludzkiego. Po drugie, można go interpretować globalnie, jako dotyczący wszystkich rezultatów poznawczych, bądź też zawęzić go do pewnego wycinka struktury poznawczej, na przykład do przekonań naukowych i filozoficznych, których prawdziwość wydaje się mniej istotna z ewolucyjnego punktu widzenia niż prawdziwość takich przekonań jak przekonania percepcyjne czy pamięciowe.

3. Przesłanka pierwsza

Plantinga poświęca najwięcej miejsca obronie przesłanki pierwszej, nazywanej czasem przesłanką o prawdopodobieństwie, a także wątpliwością Darwina, ponieważ jej wersję można znaleźć w jednym z listów Karola Darwina¹¹. Zgodnie z tą przesłanką obiektywne prawdopodobieństwo warunkowe rzetelności naszych władz poznawczych w świetle naturalizmu i tezy ewolucyjnej jest stosunkowo niskie. W uzasadnieniu tej przesłanki ważne jest to, że naturalizm w rozumieniu Plantingi obejmuje materializm w filozofii umysłu¹².

¹¹ „Prześladuje mnie zawsze nieznosna wątpliwość, czy przeświadczenia umysłu ludzkiego, który powstał w wyniku rozwoju umysłów niższych zwierząt, są w jakimkolwiek stopniu wartościowe lub w ogóle godne zaufania. Czy ktokolwiek ufalby przeświadczeniom w umyśle małpy, o ile w takim umyśle są w ogóle jakieś przeświadczenia?” (K. Darwin, list do Williama Grahama, Down, 3 lipca 1881 r.).

¹² W innych miejscach Plantinga broni mocnej tezy, że jest w ogóle niemożliwe, aby struktura materialna miała treść, a materializm w filozofii umysłu był koniecznie fałszywy. Teza ta nie gra jednak roli w jego ewolucyjnym argumentie. Zob. Plantinga 2006b oraz omówienie w: van Inwagen 2007.

Zgodnie z materializmem przekonania są strukturami lub zdarzeniami neuronowymi posiadającymi dwa rodzaje własności: własności neurofizjologiczne oraz treść propozycjonalną. Treść propozycjonalna przekonania jest bądź tożsama z własnościami neurofizjologicznymi (materializm redukcyjny), bądź przez nie determinowana (materializm nieredukcyjny).

Plantinga argumentuje za omawianą przesłanką nie wprost. Argument ten można przedstawić następująco:

- (1) Jeżeli przesłanka pierwsza jest fałszywa, to jest wysoce prawdopodobne, że własności neurofizjologiczne przekonań wyselekcjonowane przez dobór naturalny są w większości powiązane z prawdziwymi treściami.
- (2) Nie jest wysoce prawdopodobne, że własności neurofizjologiczne przekonań wyselekcjonowane przez dobór naturalny są w większości powiązane z prawdziwymi treściami.

Wniosek: Zatem przesłanka pierwsza jest prawdziwa.

Dlaczego nie jest wysoce prawdopodobne, że własności neurofizjologiczne wyselekcjonowane przez dobór naturalny są w większości powiązane z prawdziwymi treściami? Ponieważ dobór naturalny selekcjonuje takie własności, które są przystosowawcze, a własności przystosowawcze, jak twierdzi Plantinga, mogą być łatwo powiązane z fałszywymi treściami. Treść przekonań jest bowiem „niewidzialna” dla ewolucji (Plantinga 1993, s. 223). Na problem wyjaśnienia relacji między treścią przekonań a własnościami neurofizjologicznymi zwracają uwagę sami naturaliści. Fred Dretske ujmuje go w taki sposób:

Możemy [...] powiedzieć, że racje są przyczynami, problem polega wszakże na zrozumieniu, jak to, że są racjami, przyczynia się do ich wpływu na zachowanie, czy jak pomaga go wyjaśnić. To, że mają treść czy charakter semantyczny, musi grać rolę w wytwarzaniu przez nie skutków. Jeśli struktury mózgowe posiadające znaczenie wpływają na zachowanie w taki sposób, w jaki fale dźwiękowe wytwarzane przez śpiewaczkę sopranową wpływają na szkło, to struktury te są przyczynowo jałowe. Nawet jeśli to znaczenie istnieje, nie ma żadnego wpływu. Jeżeli posiadać umysł to posiadać w głowie tego rodzaju znaczenie, to równie dobrze można nie mieć umysłu (Dretske 1988, s. 8).

Zasługą Plantingi jest pokazanie, że czołowe teorie naturalistyczne, włącznie z teorią Dretskego, nie rozwiązują problemu. Plantinga przyjmuje, że częścią naturalizmu jest materializm, ale nie przesądza, która teoria materialistyczna w filozofii umysłu jest prawdziwa – czy jest to jakaś wersja eliminatywizmu, czy materializmu redukcyjnego lub nieredukcyjnego. Niezależnie od tego, która z tych teorii jest prawdziwa, trudno będzie w jej ramach uzasadnić tezę, że prawdziwość przekonania ma znaczenie dla przystosowawczego zachowania. Inaczej mówiąc, trudno będzie uniknąć semantycznego epifenomenalizmu

(epifenomenalizmu w kwestii treści), czyli tezy, że treść przekonania nie gra takiej roli przyczynowej w odniesieniu do zachowania, albo przynajmniej tezy, że w świetle naturalizmu fałszywość przekonania jest równie prawdopodobna jak jego fałszywość.

Intuicyjnie, prawdziwe przekonania prowadzą do korzystnego zachowania, a fałszywe przekonania prowadzą do niekorzystnego zachowania. Inaczej mówiąc, „przekonania są powiązane z działaniem w taki sposób, że znaczna liczna fałszywych przekonań doprowadziłaby do zachowania, które jest niekorzystne z punktu widzenia przystosowania” (Plantinga 1993, s. 223). Jeśli zatem zachowanie jest korzystne z punktu widzenia przystosowania, to powiązane z nim przekonania są z dużym prawdopodobieństwem prawdziwe. Plantinga uważa jednak, że naturalista nie ma podstaw do takiego wniosku. Rozważa on kilka stanowisk w kwestii relacji między treścią przekonań a zachowaniem, jakie ma do wyboru materialista. Po pierwsze, jeśli prawdziwy jest materializm, to prawdopodobnie prawdziwy jest epifenomenalizm w kwestii przekonań, czyli teza, że przekonania nie są w ogóle przyczyną zachowań. Oznaczałoby to, że prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych jest niskie. Po drugie, nawet jeśli epifenomenalizm w kwestii przekonań jest fałszywy, to prawdopodobnie prawdziwy jest epifenomenalizm semantyczny, czyli teza, że przekonania nie są przyczyną zachowań na mocy swoich treści („semantyki”), a jedynie na mocy neurofizjologicznych własności przekonań („syntaktyki”). I w tym wypadku przekonania nie mogą pełnić roli przystosowawczej na mocy swoich treści, a zatem prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych jest niskie. Po trzecie, nawet jeśli przekonania są przyczyną zachowań na mocy treści, to równie prawdopodobne jest to, że fałszywe przekonania pełnią rolę przystosowawczą, jak to, że pełnią ją przekonania prawdziwe. Takie równoprawdopodobieństwo również nie pozwala nam przypisać wysokiego prawdopodobieństwa rzetelności ludzkich władz poznawczych. I po czwarte, przekonania są przyczyną zachowania na mocy treści i wówczas jest bardziej prawdopodobne, że treści prawdziwe są korzystne dla przetrwania, a treści fałszywe – niekorzystne. Prawdopodobieństwo rzetelności ludzkich władz poznawczych jest średnią ważoną tych możliwości i Plantinga ocenia je jako niskie¹³.

Kluczowe dla tego oszacowania jest to, że w świetle naturalizmu prawdopodobieństwo semantycznego epifenomenalizmu jest wysokie, a w świetle semantycznego epifenomenalizmu prawdopodobieństwo rzetelności ludzkich władz poznawczych jest niskie¹⁴. W świetle semantycznego epifenomenalizmu

¹³ W nowszych prezentacjach Plantinga upraszcza argument, biorąc pod uwagę tylko dwie, rozłączne i łącznie wyczerpujące opcje – możliwość, że treść przekonania należy do ciągu przyczynowego prowadzącego do zachowania, oraz możliwość, że treść nie gra takiej roli przyczynowej. Nie wpływa to na oszacowanie przez niego odpowiedniego prawdopodobieństwa.

¹⁴ W sprawie sformułowania argumentu za przesłanką pierwszą w języku rachunku prawdopodobieństwa zob. Plantinga 2011a, s. 9–10; wyd. pol. s. 597–598.

rzetelność władz poznawczych byłaby „kosmicznym zbiegiem okoliczności, zdumiewającym i nieoczekiwanym uśmiechem losu” (Plantinga 2011b, s. 437). Te dwie tezy dotyczące semantycznego epifenomenalizmu stanowią podstawę przesłanki pierwszej. Nawiązując do przykładu wspomnianego wyżej w cytacie z Dretskego, gdy śpiewaczka sopranowa śpiewa wysokim C tak, że jednemu z widzów pęka monokl lub kieliszek z szampanem, nie dzieje się to na mocy treści czy znaczenia śpiewanych przez nią słów, lecz na mocy czysto fizycznych własności tego zdarzenia. Nawet gdyby zamiast „Kocham cię” zaśpiewała ona „Nienawidzę cię”, skutek pozostałby ten sam. Plantinga uważa, że naturalizm prowadzi do podobnego wniosku w odniesieniu do treści przekonań, nawet jeśli przyjmiemy redukcyjny materializm, zgodnie z którym treść przekonania jest tożsama z własnościami neurofizjologicznymi. Jak pisze:

W świetle redukcyjnego materializmu dowolna struktura neuronowa będąca przekonaniem musi mieć co najmniej jedną własność, która jest równocześnie [własnością neurofizjologiczną] i własnością posiadania takiej a nie innej treści. Musi więc istnieć konieczny związek między neurofizjologicznymi aspektami tej własności z jednej strony, a sądem stanowiącym tę treść z drugiej. [...] Ogólniej, musi istnieć funkcja od określonych rodzajów neurofizjologii do określonych sądów, tych, które stanowią treść struktury posiadającej wchodzącą w grę fizjologię. Dlaczego jednak mielibyśmy przyjąć, że te sądy, czyli wartości tej funkcji, są *prawdziwe*? Własność *posiadania q jako treści* jest przystosowawcza (jak możemy założyć), ale przystosowawcza na mocy zachowania, które przyczynuje, a nie na mocy jej relacji do sądu *q*. [...] Nie ma więc racji, by sądzić, że ta pierwsza treść jest prawdziwa, a nie fałszywa (Plantinga 2011b, s. 442).

Aby jeszcze lepiej uzasadnić możliwość, że fałszywe przekonania są przystosowawcze, Plantinga zwraca uwagę, iż przekonania nie prowadzą do zachowania z osobna, ale w połączeniu z pragnieniami oraz innymi przekonaniami. Następnie wskazuje on na możliwość rozmaitych kombinacji przekonań z innymi stanami mentalnymi, w których fałszywe przekonania są korzystne z punktu widzenia przystosowania. To samo zachowanie może mieć jako swoją przyczynę różne takie połączenia. Trudno wykluczyć te niestandardowe połączenia, jeśli nie przyjmiemy się z góry, że celem naszych systemów poznawczych są prawdziwe przekonania. Plantinga podaje tu szereg przykładów, zarówno dotyczących pojedynczych przekonań, jak i takich, w których systematycznie fałszywe przekonania prowadzą do korzystnych zachowań. O ile w pierwszym wypadku odwołuje się do nietypowych kombinacji przekonań i pragnień, o tyle w drugim wypadku ma na myśli możliwość, że pewne fałszywe przekonanie jest z istoty składnikiem wszystkich innych przekonań danej populacji.

I tak we wczesnych tekstach Plantinga podaje przykład osoby, która chce być zjedzona, ale uważa, że jest mało prawdopodobne, iż zjedzą ją tygrysy, i wskutek tego unika tych zwierząt. Taka osoba ma fałszywe przekonanie, że tygrysy są niegroźne, ale to przekonanie jest przystosowawcze, ponieważ skłania ją do unikania tygrysów. Ten przykład spotkał się z zarzutem, że nie da się

go uogólnić na większą liczbę przekonań. Dlatego w kolejnym kroku Plantinga przytacza przykłady całych systemów poznawczych, w których przekonania są systematycznie fałszywe, a mimo to przystosowawcze. Konstruuje takie systemy, dodając do naszego systemu przekonań pewne fałszywe przekonanie na poziomie definicyjnym, tak że jest ono częścią każdego przekonania w systemie, a jednocześnie nakładając pewne dodatkowe ograniczenia na sposób funkcjonowania języka istot, które mają te przekonania. Dla naturalisty takim intuicyjnym przykładem będą przekonania teisty – przy założeniu, że wiara w Boga, choć fałszywa, może być przystosowawcza, a predykaty i deskrypcje w języku teisty funkcjonują w taki sposób, iż predykaty wyrażają własności, z których wynika bycie stworzonym przez Boga, zaś deskrypcje funkcjonują w sposób russellowski. Jak pisze Plantinga:

Weźmy podmioty poznania, które uważają, że wszystko jest stworzone przez Boga i których predykaty wyrażają tylko własności pociągające logicznie bycie stworzonym przez Boga. W świetle naturalizmu, ich przekonania będą w większości fałszywe. Mimo to nie ulega wątpliwości, że ich przekonania mogą być przystosowawcze, czyli prowadzić do odpowiedniego działania; wystarczy, że te podmioty przypisują odpowiednie własności do odpowiednich przedmiotów (Plantinga 2002b, s. 265).

Plantinga proponuje jeszcze inne przykłady systemów poznawczych, w których w większości fałszywe przekonania są przystosowawcze. Przy ocenie tego rodzaju przykładów kluczowe jest rozstrzygnięcie, czy mimo takiego systematycznego błędu większość przekonań pozostałaby prawdziwa. Tak uważa na przykład Jerry Fodor, który odnosząc się do sytuacji, w której osoba uznaje, że jabłoń-stworzenie-Boga kwitnie, zauważa, że taka osoba uznaje również, że to jest jabłoń, że to jest stworzone przez Boga i że to kwitnie. Następnie dodaje:

Dwa z tych przekonań są prawdziwymi przekonaniem, które ta istota dzieli z nami i które należą do wyjaśnienia jej udanego zachowania w stosunku do kwitnących jabłoni w taki sam sposób, w jaki nasze przekonania należą do wyjaśnienia naszego udanego zachowania w stosunku do kwitnących jabłoni (Fodor 2002, s. 34).

Plantinga zaprzecza jednak, że tak musi być. Możliwe jest bowiem, że wchodzące w grę istoty tworzą przekonania wyłącznie o postaci „że *P*-stworzenie-Boga jest *Q*” dla własności *P* i *Q*. Nie uznają one zatem, wbrew Fodorowi, że to jest jabłoń czy że to kwitnie, choć mogą uznawać, że to stworzenie Boga jest jabłonią czy że to stworzenie Boga kwitnie. Jak pisze:

Dlaczego nie mogłyby istnieć takie istoty? Z pewnością nie dlatego (co zauważa sam Fodor), że takie stworzenia musiałyby uznawać wszystkie logiczne konsekwencje (czy wszystkie oczywiste konsekwencje logiczne) tego, co uznają; my sami nie uznajemy wszystkich takich konsekwencji. [...] Wyjaśnienie udanego zachowania [istoty] nie wymaga przypisania jej wymienionych przez Fodora przekonań (Plantinga 2002b, s. 254).

W nowszych prezentacjach Plantinga zwraca ponadto uwagę na brak powiązania między treścią przekonania a tzw. treścią wskaźnikową (*indicator content*). Wskaźniki to stany organizmu, które są – nomicznie, przyczynowo lub kontrfaktycznie – współzależne z określonymi stanami w świecie i które mają istotne znaczenie dla zachowania przystosowawczego, ale różnią się od przekonań (np. termometr wskazuje temperaturę i może to robić trafnie, ale nie ma treści propozycyjalnych)¹⁵. Według Plantingi przekonanie może być rzetelnym wskaźnikiem czegoś, nawet jeśli jest powiązane z fałszywą treścią. Ta linia argumentacji wykracza poza wcześniejszy argument z nietypowych kombinacji, w którym zakłada się, że treść przekonania i treść wskaźnikowa są ze sobą powiązane, a łączy się je z nietypowym pragnieniem bądź z dodatkowym fałszywym przekonaniem w taki sposób, by fałszywe przekonanie okazało się narzędziem biologicznego przetrwania.

Rozróżnienie między treścią propozycyjną a wskaźnikową jest istotne z jeszcze innego względu. W wielu pracach Plantinga jako test roli przyczynowej traktuje następujący okres kontrfaktyczny: „Gdyby przekonanie posiadało te same własności neurofizjologiczne, ale odmienną treść, to miałoby ten sam wpływ na zachowanie”. Ostatecznie jednak w eseju *Content and Natural Selection* [„Treść a dobór naturalny”] Plantinga uznaje wspomniany okres kontrfaktyczny za nieistotny w wypadku materializmu redukcyjnego. Jeśli prawdziwy jest tego rodzaju materializm, to „nie ma żadnej racji, aby sądzić, że treść nie należy do łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania” (Plantinga 2011b, s. 438; zob. też Plantinga 2002b, s. 218). Jeśli bowiem własność *bycia F* jest tożsąma z własnością *bycia G*, to, zgodnie z prawem Leibniza, nic nie może być przyczynowane na mocy jednej z tych własności, ale nie drugiej. Jeśli istnieje jakaś różnica w przyczynowaniu, to trzeba przyjąć dualizm własności, czyli odrzucić materializm redukcyjny. W konsekwencji Plantinga przesuwając ciężar dyskusji z redukcyjnym materializmem z rozróżnienia „treść – własności neurofizjologiczne” na rozróżnienie „treść propozycyjna – treść wskaźnikowa”.

4. Przesłanka druga

Przesłankę drugą nazywa się czasem przesłanką o unieważnieniu – kluczową rolę gra w niej bowiem idea unieważnienia i racji unieważniającej. Zgodnie z tą przesłanką osoba, która akceptuje naturalizm i tezę o prawdopodobieństwie, ma rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności ludzkich władz

¹⁵ Zwięźle na temat wskaźników: zob. Plantinga 2011a, s. 327–329; wyd. pol. s. 379–381.

poznawczych¹⁶. Pojęcie racji unieważniającej ma charakter techniczny¹⁷. Przekonanie unieważniające jest racją unieważniającą dla przekonania unieważnianego tylko wtedy, gdy jednoczesna akceptacja obydwu przekonań jest nieracjonalna. Inaczej mówiąc, jeśli podmiot uznaje przekonanie unieważniające, to nie może jednocześnie uznawać przekonania unieważnionego, bez popadnięcia w irracjonalność.

Plantinga zwraca uwagę na dwie własności racji unieważniających. Po pierwsze, taka racja jest zrelatywizowana do podmiotu i jego struktury poznawczej – to samo przekonanie może być racją unieważniającą dla jednej osoby, a nie być nią dla innej. Po drugie, racja unieważniająca nie musi być prawdziwa ani racjonalna; wystarczy, że pełni odpowiednią rolę w systemie przekonań, mianowicie unieważnia inne przekonania podmiotu w ramach tego systemu – a taką rolę może pełnić z powodzeniem przekonanie fałszywe czy nieracjonalnie nabyte (Plantinga 2002b, s. 274). Wystarczy przypomnieć sobie kartezyjańskich szaleńców, którzy uważają, że są wydrążeni ze szkła; ich przekonanie, choć fałszywe i nieracjonalne, stanowi rację unieważniającą dla wielu innych posiadanych przez nich przekonań.

Plantinga odróżnia dwa rodzaje racji unieważniających dotyczących racjonalności: racje obalające (*rebutting defeaters*) i racje podważające (*undercutting defeaters*). Racje obalające zmuszają osobę racjonalną do odrzucenia posiadanego przekonania i przyjęcia jego negacji, natomiast racje unieważniające – do zawieszenia posiadanego przekonania. W pierwszym wypadku osoba dowiaduje się czegoś, co jest niespójne z jej przekonaniem, w drugim wypadku to, czego się dowiaduje, nie jest niespójne z jej przekonaniem, a jedynie podważa rację czy racje, jakie osoba miała dotychczas dla uznawania tego przekonania.

Czy racja unieważniająca, jaką nabywa naturalista, jest racją obalającą, czy podważającą? Wydaje się, że jest to racja obalająca, ponieważ osoba uzyskuje probabilistyczną rację za negacją przekonania o rzetelności władz poznawczych. Nie oznacza to jednak, że osoba powinna przyjąć negację tego przekonania, ponieważ ta racja podważa wszystkie bez wyjątku przekonania osoby, w tym również ewentualną negację przekonania o rzetelności władz poznawczych. Sytuacja jest w tym wypadku dość skomplikowana – racja unieważniająca, jaką nabywa naturalista, nie pozwala mu nabyć ani utrzymać w sposób racjonalny żadnych przekonań. Nie jest to więc racja obalająca, lecz podważająca, jako że nie przemawia za przyjęciem negacji unieważnionych preko-

¹⁶ Racją unieważniającą jest, ściśle biorąc, koniunkcja (a) naturalizmu z tezą o prawdopodobieństwie w połączeniu z (b) przekonaniem, że jeśli ta koniunkcja jest prawdziwa, to prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych jest niskie. Jeśli osoba nie uświadamia sobie tego związku, to ma ona jedynie potencjalną rację unieważniającą.

¹⁷ Plantinga omawia je dokładniej (Plantinga 2000, rozdz. 11; Plantinga 2011b, s. 272–273). Zob. też Pollock 1986, s. 38–39.

nań. Plantinga uważa, jak zobaczymy, że ta racja nie może zostać unieważniona oraz że trudno ją oddalić w jakikolwiek inny racjonalny sposób.

Warto od razu zaznaczyć, że epistemiczna kołowość w uzasadnianiu rzetelności władz poznawczych jest nieunikniona – nawet Bóg nie mógłby niekołowo uzasadnić rzetelności swoich władz poznawczych (Plantinga 1996, s. 342). Nie ma więc nic niestosownego w przyjęciu przekonania o ich rzetelności jako podstawowego. Nie znaczy to jednak, że naturalista ma do dyspozycji łatwą odpowiedź, zgodnie z którą rzetelność ludzkich władz poznawczych nie wymaga żadnego dodatkowego uzasadnienia i może zostać przyjęta jako coś podstawowego i niekwestionowalnego. Nawet podstawowe przekonania mogą zostać unieważnione przez odpowiednią rację, a wówczas odwołanie się do rezultatów uzyskanych za pomocą naszych władz poznawczych staje się niedopuszczalne.

Jeśli argument Plantingi jest udany, to naturalizm sam siebie unieważnia i nie można go uznać w sposób racjonalny. Racja unieważniająca, którą uzyskuje naturalista, jest racją uniwersalną, a zatem unieważnia wszystkie przekonania, w tym również przesłanki ewolucyjnego argumentu przeciwko naturalizmowi. Czy oznacza to, że naturalista może ponownie uznać naturalizm w sposób racjonalny – tylko po to, by niebawem ponownie uzyskać dla niego rację unieważniającą? Początkowo Plantinga sądził, że tak właśnie jest i że struktura poznawcza naturalisty będzie niestabilna. Popadnie on, jak to określa Plantinga, w pętlę diachroniczną. Jak pisze, naturalista:

najpierw uznaje *N&E* oraz *P(R/N&E)* jest niskie lub nieokreślane (nazwijmy tę koniunkcję *Q*); to daje mu rację unieważniającą dla *R*, a tym samym dla wszystkich innych przekonań; w konsekwencji przestaje uznawać *Q*; wówczas jednak *traci* swoją rację unieważniającą dla *R* i *Q*; przypuszczalnie zatem te przekonania powracają do niego. Wówczas jednak ponownie ma dla nich rację unieważniającą i powstrzymuje się od ich uznania. I tak w kółko bez końca [...]. Mamy więc naprawdę do czynienia z pętlą, w której *N&E* jest na przemian unieważnianie i przywracane do obiegu – w t_1 jest unieważnione, w t_2 nieunieważnione, w t_3 unieważnione itd. [...] Nawet gdyby naturalista uwikłał się w taką diachroniczną pętlę, nie byłoby prawdą, że ma ostatecznie nieunieważnioną rację unieważniającą dla *R*; miałby natomiast rację unieważniającą, która jest na przemian unieważniona i nieunieważniona, a wobec tego nie jest ostatecznie unieważniona – to zaś, oczywiście, nie to samo, co bycie ostatecznie nieunieważnioną (Plantinga 2002b, s. 269).

W pętli diachronicznej osoba najpierw ma rację unieważniającą dla wszystkich przekonań, w tym dla naturalizmu, następnie ma rację unieważniającą dla tej racji unieważniającej, następnie nie ma już racji unieważniającej dla wszystkich swoich przekonań i ponownie uznaje naturalizm, następnie znowu uzyskuje rację unieważniającą dla wszystkich przekonań, w tym dla naturalizmu itd. Taką diachroniczną pętlę nazywa się czasem humowską, ponieważ jest ona charakterystyczna dla sceptycyzmu Davida Hume'a. Przy tej interpretacji na-

turalista w żadnym punkcie pętli nie ma racji unieważniającej, która byłaby nieunieważniona, ponieważ każda taka racja jest z kolei unieważniana.

Ostatecznie Plantinga wycofał się z tej interpretacji i uznał, że pętla ma charakter synchroniczny, a nie diachroniczny. Mamy tu do czynienia z potencjalnie nieskończonym ciągiem przekonań i unieważniających je racji, w którym osoba w każdym momencie zachowuje wyjściową rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności ludzkich władz poznawczych, mimo że nie ma dla niej unieważniacza, ponieważ wyjściowa racja pozostaje w mocy na każdym kolejnym poziomie w tym ciągu. W tym sensie jest to nieunieważniona racja unieważniająca. Jak pisze Plantinga:

Sytuacja jest niezwykle: w bardziej typowym przypadku, jeżeli osoba uzyskuje unieważniacz racji unieważniającej dla przekonania P , czyli rację unieważniającą dla racji unieważniającej P , to przestaje mieć rację unieważniającą dla P – a w każdym razie unieważniająca moc tej racji zostaje zneutralizowana. Tutaj jest jednak inaczej. Różnica polega na tym, że początkowe przekonanie unieważniane pojawia się na każdym kolejnym poziomie. Gdy zachodzi taka sytuacja – gdy, mówiąc z grubsza, każda potencjalna racja unieważniająca w ciągu jest naprawdę potencjalnym przekonaniem unieważnianym opatrzonym pewnym dodatkiem – unieważniacz racji unieważniającej nie unicestwia racji unieważniającej. Racja unieważniająca zostaje wprowadzie unieważniona, ale przekonanie unieważniane również zostaje unieważnione – tak będzie zawsze wtedy, gdy racja unieważniająca jest racją uniwersalną. Odpowiednio, w każdej chwili, w której sceptyk uznaje R , ma on rację unieważniającą dla R , nawet jeżeli ma również, w tej samej chwili, unieważniacz dla tej racji unieważniającej. Sceptycyzm tego rodzaju jest więc rzeczywiście samounieważniający, mimo że jest również prawdą, iż sceptyk ma unieważniacz dla swojej racji unieważniającej (Plantinga 2002b, s. 270).

Naturalista, który przemyślał argument ewolucyjny, znajduje się, jak widzimy, w trudnym położeniu. Ale czy powinien on uznać drugą przesłankę tego argumentu? Jak zwrócili uwagę komentatorzy, następująca ogólna zasada, która mogłaby wspierać tę przesłankę, jest fałszywa: dla dowolnego przekonania Q , jeśli przyjmuję Q i $P(R/Q)$ jest niskie, to mam rację unieważniającą dla R . Na przykład jeśli za Q podstawimy „Jestem przedmiotem istniejącym”, to $P(R/\text{Jestem przedmiotem istniejącym})$ jest niskie, ponieważ większość rzeczy istniejących nie ma rzetelnych władz poznawczych. Mimo to nie mam racji unieważniającej dla R .

Plantinga nie korzysta jednak z takiej zasady ogólnej, poprzestając na roboczej formule:

Ogólnie, jeśli rozważyliście pytanie, czy dane źródło informacji lub przekonania jest rzetelne, i macie nieunieważnioną rację unieważniającą dla przekonania o jego rzetelności, to macie rację unieważniającą dla każdego przekonania, które uważacie za pochodzące (wyłącznie) z tego źródła (Plantinga 2002b, s. 241)¹⁸.

¹⁸ „Nie znam żadnej ogólnej zasady, która załatwiłaby sprawę w tym wypadku. (Ustalanie takich ogólnych zasad nie należy do łatwych zadań). Dlaczego jednak miałbym jej potrzebować?

Nie każde wyjaśnienie musi być podstawieniem ogólnej zasady i w podejściu Plantingi nie ma nic niewłaściwego. Odwołuje się on tutaj do partykularyzmu w epistemologii, czyli do tezy, że możemy wiedzieć różne rzeczy, nawet jeśli nie dysponujemy ogólnym kryterium wiedzy. W rozważanym wypadku możemy wiedzieć, że mamy rację unieważniającą, nawet jeśli nie dysponujemy ogólnym kryterium unieważnienia.

Ponieważ Plantinga nie odwołuje się do żadnej ogólnej zasady dotyczącej relacji unieważniania, ale do analogii, dyskusja przesuwana się na ocenę proponowanych przez niego analogii. Czy mamy w nich do czynienia z samo-unieważnieniem i czy są one odpowiednio podobne do sytuacji naturalisty?

Plantinga używa najczęściej dwóch analogii: z hipotetycznymi istotami innego gatunku oraz z tabletką XX. We wczesnych sformułowaniach pojawia się analogia z istotami, które powstały w wyniku procesów ewolucyjnych w świecie, w którym prawdziwy jest naturalizm. Według Plantingi nie mamy racji, aby przyjąć, że treść przekonań tych istot jest przyczynowo powiązana z ich zachowaniem. Istoty te mogą być przystosowane do otoczenia niezależnie od tego, czy ich przekonania są prawdziwe, czy fałszywe. To z kolei oznacza, że prawdopodobieństwo rzetelności ich władz poznawczych jest niskie lub co najwyżej nieokreślalne. Jeśli jest ono takie w odniesieniu do tych hipotetycznych istot, to podobny wniosek należy wyciągnąć w naszym własnym przypadku.

Z czasem Plantinga uznał, że ta analogia wymaga korekty. W wypadku wspomnianych istot nie mamy w punkcie wyjścia racji, by uznać, że ich władze poznawcze są rzetelne, natomiast w naszym własnym wypadku mamy takie prawo. W konsekwencji nawet jeśli uznamy, że prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych takich istot jest niskie, nie musimy dojść do analogicznego wniosku w odniesieniu do nas samych. Analogię tę łatwo zmodyfikować – wystarczy przyjąć, że w punkcie wyjścia mamy racjonalne przekonanie o rzetelności władz poznawczych tych istot, a dopiero następnie dowiadujemy się w odniesieniu do nich, że $P(R/N\&E)$ jest niskie. Ostatecznie Plantinga uznał jednak, że lepsza i bardziej przekonująca jest analogia z tabletką XX, która w nowszych pracach pojawia się znacznie częściej¹⁹.

Inaczej niż analogia z hipotetycznymi istotami, analogia z tabletką XX jest sformułowana w pierwszej osobie i przyjmuje, że w punkcie wyjścia moje władze poznawcze są rzetelne. Założmy, że tabletką XX niszczy wkrótce po jej zażyciu poznawczą rzetelność 95% osób, które ją zażyły. Zażywam tę tabletkę i mam dwa następujące przekonania: $P(R/\text{Zażylem tabletkę XX})$ jest

Czy właściwym sposobem postępowania nie byłaby tu szeroko rozumiana indukcja; czy nie powinniśmy, przynajmniej w tego rodzaju sytuacji, być, wzorem Chisholma, partykularystami?" (Plantinga 2002b, s. 239–240).

¹⁹ Analogia z hipotetycznymi istotami została wprowadzona w: Plantinga 1993, s. 228; zmodyfikowana w: Plantinga 2002b, s. 248. Autor podaje jeszcze inne analogie: zob. Plantinga 2000, s. 237–240.

niskie i *Zażyłem tabletkę XX*. Intuicyjnie, mam teraz rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności moich władz poznawczych – i to nawet jeśli faktycznie należę do tych 5% ludzi, którzy są odporni na działanie *XX*. Plantinga sugeruje, że jeśli w tym wypadku mam rację unieważniającą dla wspomnianego przekonania, to, przez analogię, mam ją również, jeśli akceptuję *N&E* oraz *P(R/N&E)* jest *niskie*. Mamy tu więc następujący argument przez analogię:

- (1) Jeśli akceptuję *P(R/Zażyłem XX)* jest *niskie* oraz *Zażyłem XX*, to mam rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności moich władz poznawczych.
- (2) Moja sytuacja, jeśli akceptuję *P(R/N&E)* jest *niskie* oraz *N&E*, jest pod istotnymi względami podobna do mojej sytuacji, jeśli akceptuję *P(R/Zażyłem XX)* jest *niskie* oraz *Zażyłem XX*.

Wniosek: Jeśli akceptuję *P(R/N&E)* jest *niskie* oraz *N&E*, to mam rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności moich władz poznawczych.

W obu sytuacjach osoba dochodzi do przekonania, że jest wysoce prawdopodobne, iż jej władze poznawcze są nierzetelne. W wypadku tabletki *XX* daje jej to nieunieważnioną rację unieważniającą dla wszystkich jej przekonań, nawet dla przekonania, że zażyła tabletkę *XX*. Plantinga uważa, że podobnie jest w wypadku naturalisty. W obu wypadkach jest to racja podważająca, a nie obalająca – racja, która każe komuś zawiesić przekonania, a zarazem nie wyklucza ich prawdziwości. A ponieważ racja ta unieważnia uniwersalnie, sama nie może być unieważniona.

Założmy, że naturalista rzeczywiście nie może podać żadnego unieważniacza dla omawianej racji unieważniającej, ponieważ każdy taki unieważniacz zakładałby rzetelność władz poznawczych, a zatem byłby unieważniany przez wyjściową rację. Czy to oznacza, że naturalista stoi na straconej pozycji? Niekoniecznie. Pozostaje bowiem jeszcze możliwość, że w ramach jego struktury poznawczej znajduje się już jakieś przekonanie *Q*, takie, że *P(R/N&E&Q)* nie jest *niskie*²⁰.

²⁰ Zagadnienie dopuszczalnych racji blokujących pojawiło się w kontekście zarzutu *tu quoque*, sformułowanego przez Carla Gineta. „Dlaczego teista ma prawo włączyć do swojej metafizycznej hipotezy coś, z czego wynika *R* lub wysokie prawdopodobieństwo *R*, a naturalista nie ma takiego prawa? Dlaczego nie jest równie rozsądne, by naturalista przyjął w ramach naturalizmu tezę, że nasze systemy poznawcze są ogólnie biorąc rzetelne (zwłaszcza że w naszej naturze leży, jak się wydaje, uznawanie tego za przekonanie podstawowe)? Jeśli wybiegiem jest włączenie takiej tezy do naturalizmu, to dlaczego wybiegiem nie jest włączenie podobnej tezy do teizmu przy rozstrzyganiu, czy rozsądnie jest go przyjąć?” (Ginet 1995, s. 407). Naturalna wydaje się myśl w duchu kartezjańskim: doskonałość i dobroć Boga wykluczają zwodzenie.

Czy w ramach swojej struktury poznawczej naturalista może wskazać takie przekonanie, które zapobiegłoby unieważnieniu – czyli jakąś rację blokującą (*defeater-deflector*)? Zaznaczmy od razu, że racja blokująca nie jest tym samym, co unieważniacz racji unieważniającej (*defeater-defeater*). Aby unaocznic jedną z różnic między nimi, założmy, że 5% populacji ma gen blokujący skutki zażycia tabletki *XX*, i wyobraźmy sobie następujące dwie sytuacje. W pierwszej sytuacji przed zażyciem tabletki otrzymuję telefon od mojego lekarza, który informuje mnie, iż zaliczam się do tej grupy. W drugiej sytuacji otrzymuję taki telefon już po zażyciu tabletki. W pierwszej sytuacji mam rację blokującą, która blokuje działanie racji unieważniającej, jaką mógłbym w przeciwnym razie uzyskać po zażyciu tabletki. W drugiej sytuacji mam już rację unieważniającą i domniemana informacja, jaką uzyskuję od lekarza, nie może jej unieważnić ani zablokować, ponieważ mam już w systemie poznawczym rację, która każe mi wątpić w wiarygodność tej informacji²¹. Wydaje się, że w systemie poznawczym naturalisty mogą się znaleźć takie przekonania, które zmieniają ocenę prawdopodobieństwa rzetelności władz poznawczych, jak choćby samo przekonanie o ich rzetelności czy przekonanie, że wskutek nieprawdopodobnego przypadku wygraliśmy „loterię ewolucyjną”, a wygraną są rzetelne władze poznawcze. Prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych w świetle naturalizmu uzupełnionego o tego rodzaju przekonanie wynosiłoby 1. Nasuwa się więc pytanie: czy takie przekonania są dopuszczalne jako racje blokujące? Plantinga zdaje sobie sprawę z konieczności ustosunkowania się do tej kwestii. Sytuacja jest według niego następująca:

naturalista, który dostrzega, że $P(R/N\&E)$ jest niskie lub nieokreślalne, ma (humowską) rację unieważniającą dla R , a tym samym dla wszystkich pozostałych swoich przekonań. Mógłby on jednak odpowiedzieć następująco: „Oczywiście, *to* prawdopodobieństwo jest niskie, ale co z tego? Skąd pomyśl, że *to* prawdopodobieństwo daje mi rację unieważniającą dla czegokolwiek? Istnieje wiele innych uznawanych przeze mnie sądów P , takich że $P(R/P)$ jest *wysokie*.

Zakłada to jednak, że doskonały i dobry Bóg nie może mieć wystarczającej racji, aby dopuścić takie zło epistemiczne, podobnie jak – zdaniem wielu teistów – ma wystarczającą rację, by dopuszczać inne rodzaje zła w świecie. Plantinga uważa, że zadowalająca odpowiedź na to wyzwanie musi się odwołać do bogatszej wersji teizmu, takiej jak teizm judeochrześcijański. W sprawie rozwinięcia zarzutu *tu quoque*: zob. Lehrer 1996; Plantinga 2000, s. 282–284; Roeber 2009.

²¹ Plantinga nie wyjaśnia dokładnie różnicy między unieważniaczami racji unieważniających a racjami blokującymi, poprzestając na ogólnych uwagach w rodzaju: „Unieważniacze racji unieważniających wymagają, by osoba najpierw miała rację unieważniającą D dla R , a następnie nabyła inne przekonanie, które unieważnia D . Racja blokująca dla odmiany uprzednio zapobiega temu, by D stało się racją unieważniającą” (Plantinga 2011b, s. 439; zob. też Plantinga 2011a, s. 346–348; wyd. pol. s. 401–402). Precyzyjne sformułowanie tej różnicy nie jest sprawą prostą. Z pewnością nie sprowadza się ona do różnicy w czasie uznania danej racji w stosunku do chwili pojawienia się racji unieważniającej (unieważniacz – po jej pojawieniu się, racja blokująca – przed). Zob. Moon 2017.

Co więcej, wiele z nich jest takich, że $P(R/N\&E\&P)$ jest wysokie. Dlaczego więc sądzić, że wspomniane przez ciebie prawdopodobieństwo daje mi rację unieważniającą dla R ? Czym szczególnie odznacza się *to* prawdopodobieństwo?” (Plantinga 2011a, s. 267).

Odpowiadając na to pytanie, Plantinga przyznaje, że nie jest w stanie podać ogólnego kryterium dopuszczalności dla racji blokujących. Poprzestaje na sformułowaniu kilku warunków koniecznych (Plantinga 2011b, s. 225). Tych warunków nie spełniają takie przekonania jak samo przekonanie o rzetelności ludzkich władz poznawczych czy przekonanie, że wygraliśmy „loterię ewolucyjną”. Gdyby pierwsze z nich było dopuszczalne, czyli gdyby rację unieważniającą dla jakiegoś przekonania można było zablokować, przyjmując samo to przekonanie, to nie byłyby możliwe żadne racje unieważniające; nie mielibyśmy nawet racji unieważniającej po zażyciu tabletki *XX*. Z kolei gdyby dopuszczalne było przekonanie o „loterii ewolucyjnej”, to teista mógłby, analogicznie, oddalić probabilistyczny argument ze zła, przyjmując po prostu, że wygraliśmy „boską loterię” – że wprawdzie istnienie Boga jest nieprawdopodobne w obliczu istnienia zła, ale to, co nieprawdopodobne, stało się faktem i Bóg istnieje. Obie odpowiedzi wydają się sofistycznym wybiegiem (Plantinga 2011b, s. 220–225).

Plantinga rozważa również kilka racji blokujących, które mogą początkowo wydawać się dopuszczalne. Są to reprezentatywne naturalistyczne teorie treści: teoria treści Dretskego, funkcjonalizm i teleosemantyka Ruth Millikan. Gdyby któraś z nich okazała się trafna, to można byłoby w sposób uzasadniony powiedzieć, że posiadanie prawdziwych przekonań jest przystosowawcze i wobec tego prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych w świetle naturalizmu jest wysokie. Teorie naturalistyczne omówione przez Plantingę odwołują się do relacji przyczynowych, nomicznych lub kontrfaktycznych, bądź do relacji biologicznych między organizmami a cechami ich otoczenia. Plantinga argumentuje jednak, że żadna z tych relacji nie dostarcza dopuszczalnej racji blokującej. Główny problem trapiący te teorie polega, jego zdaniem, na tym, że na swój sposób uniemożliwiają one racjonalne uznanie naturalizmu. Teorie te nie są mianowicie w stanie wyjaśnić tych przekonań, które są konieczne prawdziwe lub fałszywe. Na przykład, zgodnie z teorią Dretskego, treść przekonania to odpowiedniego rodzaju treść wskaźnikowa, a treść wskaźnikowa jest skorelowana z obecnością lub nieobecnością określonych stanów rzeczy i zawiera informację na ich temat. Oznacza to jednak, jak wskazuje Plantinga, że nie istnieją wskaźniki dla koniecznie zachodzących lub koniecznie niezachodzących stanów rzeczy. Tymczasem naturalizm, jeśli w ogóle jest prawdziwy, to jest prawdziwy koniecznie, podobnie jak teizm, którego negacją jest naturalizm. Gdyby więc treść przekonania była treścią wskaźnikową, to nie byłoby możliwe takie przekonanie jak naturalizm. Ze stanowiska samego naturalisty pokroju Dretskego wynika zatem, że nie można uznać naturalizmu. Zarazem naturalista wie, że on sam uznaje to przekonanie. Aby oddalić rację

unieważniającą dla naturalizmu, do jakiej prowadzi argument ewolucyjny, za pomocą przyjęcia takiej naturalistycznej teorii treści, myślący naturalista musiałby więc wprowadzić nieracjonalność w innym punkcie swojego systemu poznawczego – musiałby w pełni świadomie uznać zarazem dwa przekonania: *Nikt nie może racjonalnie uznawać naturalizmu oraz Uznając naturalizm* (Plantinga 2011b, s. 450–451). Plantinga uważa takie irracjonalne racje blokujące za niedopuszczalne:

Założmy, że osoba *S* uznaje sąd *q*, którego w jej sytuacji nie uznałaby żadna racjonalna osoba – na przykład jawną sprzeczność lub negację oczywistej prawdy arytmetyki: takie sądy nie są dopuszczalne [jako racje blokujące]. Zgodnie z wnioskiem [ewolucyjnego argumentu przeciwko naturalizmowi], struktura poznawcza osoby, która uznaje *N&E* i widzi, że *P(R/N&E)* jest niskie, odznacza się irracjonalnością; gdyby sąd *q* był dopuszczalny, ta irracjonalność zostałaby usunięta jedynie za cenę dopuszczenia irracjonalności w innym miejscu (Plantinga 2011b, s. 440).

Ostatecznie funkcjonalizm i teleosemantyka stają, według Plantingi, przed tym samym problemem co semantyka wskaźników. Wciąż otwarta pozostaje możliwość zmodyfikowania tych teorii lub zaproponowania innych, skuteczniejszych teorii naturalistycznych (jednak Plantinga jest wyraźnie nastawiony sceptycznie do szans powodzenia takich prób). Ciężar dowodu spoczywa tu na naturaliście.

5. Przesłanka trzecia

W kolejnym kroku Plantinga rozszerza unieważnienie z przekonania o rzetelności władz poznawczych na wszystkie przekonania, które są rezultatem posłuszenia się tymi władzami. Jeśli naturalista nie może racjonalnie uznać, że jego władze poznawcze są rzetelne, to nie może racjonalnie uznać żadnego przekonania, które pochodzi od tych władz, a zatem nie może w ogóle uznać żadnych przekonań – w tym naturalizmu. Naturalista ma rację unieważniającą – a dokładniej rację podważającą – dla wszystkich swoich przekonań, i to nawet jeśli część z nich jest prawdziwa, ponieważ nie wie, *które* z nich są prawdziwe (zob. Plantinga 2003, s. 295). Racja unieważniająca, jaką nabywa dla swoich przekonań, jest uniwersalna i nie może zostać unieważniona, ponieważ każdy potencjalny unieważniacz pochodziłby od jednej z władz poznawczych, a zatem sam podlegałby od razu unieważnieniu. Przypomnijmy:

Ogólnie, jeśli rozważyliście pytanie, czy dane źródło informacji lub przekonań jest rzetelne, i macie nieunieważnioną rację unieważniającą dla przekonania o jego rzetelności, to macie rację unieważniającą dla każdego przekonania, które uważacie za pochodzące (wyłącznie) z tego źródła (Plantinga 2002b, s. 241).

Widać to w wypadku takich analogicznych sytuacji, jak tabletka *XX*, demon kartezyjański czy mózg w naczyniu. Unieważnienie rzetelności władz poznawczych prowadzi więc do globalnego sceptycyzmu. Jak zauważa Plantinga, w takiej sytuacji nie możemy po prostu „udać się do laboratorium poznawczej rzetelności w MIT i poddać się odpowiednim testom” (Plantinga 2011a, s. 345; por. wyd. pol. s. 399–400), ponieważ moglibyśmy racjonalnie uznać, że jesteśmy w laboratorium w MIT, że przechodzimy odpowiednie testy itp., tylko pod warunkiem, że jesteśmy przekonani, iż nasze władze poznawcze są rzetelne²².

Naturalista ma zatem dla naturalizmu rację unieważniającą, która nie może zostać unieważniona i dla której trudno znaleźć rację blokującą. W tym położeniu nie jest on w stanie nic zrobić w sposób racjonalny. Czy to znaczy, że nie ma w ogóle żadnego wyjścia z tej sytuacji? Niekoniecznie. Argument ewolucyjny doprowadza naturalistę na skraj globalnego sceptycyzmu. Naturalista ma więc do wyboru: albo uznać, przynajmniej na poziomie teoretycznym, globalny sceptycyzm, albo odrzucić naturalizm. Według Plantingi naturalista powinien bezwzględnie wybrać to drugie rozwiązanie – zanim jeszcze wpadnie w pętlę synchroniczną. Takie rozwiązanie jest racjonalne i pozwala mu uniknąć globalnego sceptycyzmu. Jak zaznacza, „z pewnością nie uważam, że z chwilą, gdy uzyskuję rację unieważniającą dla *R*, nie jest już możliwe w sposób racjonalny powrócić do wyjściowego stanu, w którym uznaję czy zakładam *R*” (Plantinga 2002b, s. 229). Jeśli naturalista odrzuci naturalizm, traci rację unieważniającą i może ponownie w sposób racjonalny uznać, że jego władze poznawcze są rzetelne. Taki też jest w istocie cel argumentu Plantingi: nakłonienie naturalisty do porzucenia stanowiska. W tym sensie jest to argument przeciwko naturalizmowi – nie dlatego, że dowodzi jego fałszywości, ale dlatego, że pokazuje, iż odrzucenie naturalizmu to jedyny sposób, by uniknąć losu globalnego sceptyka²³.

Czy jednak naturalista może wpaść w globalny sceptycyzm, skoro praktycznie nikt z nas nie jest w stanie zawiesić przekonania o rzetelności ludzkich władz poznawczych? W tym punkcie Plantinga wprowadza ważne rozróżnienie między racjonalnością aletyczną a właściwym funkcjonowaniem naszych władz poznawczych. Właściwe funkcjonowanie władz poznawczych wymaga, by naturalista dalej uznawał przekonanie o rzetelności władz poznawczych, ponieważ globalny sceptycyzm równałby się katastrofie w życiu praktycznym. Czysto aletyczna racja unieważniająca pozostaje w konflikcie z właściwym funkcjonowaniem podmiotu. Aby to dokładniej wyjaśnić, Plantinga odróżnia w ramach struktury poznawczej dwa rodzaje modułów – jedno skierowane na

²² Z podobnego powodu nie można zapobiec unieważnieniu przekonań naukowych, jak chciałby Paul Churchland, przez odwołanie się do wspólnoty uczonych i narzędzi współczesnej nauki. Zob. Churchland 2009; Segal, Plantinga 2010.

²³ Zalecenie, aby odrzucić naturalizm, jest wyartykułowane wprost w wersji argumentu zaproponowanej przez Williama Alstona (2002).

tworzenie prawdziwych przekonań, a drugie związane przede wszystkim z funkcjonowaniem w sposób właściwy. Między danymi pochodzącymi z różnych modułów może zachodzić konflikt. Na przykład osoba poważnie chora, która na podstawie danych statystycznych uzyskuje rację unieważniającą dla swojego przekonania, że wyzdrowieje, powinna w pewnych sytuacjach zachować swe przekonanie, o ile zwiększy to jej szanse na powrót do zdrowia lub przynajmniej uchroni ją od lęków i rozterek. Podobnie jest, jak sądzi Plantinga, w wypadku naturalisty. Uzyskuje on, dzięki modułom skierowanym na prawdę, rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności swoich władz poznawczych, ponieważ przekonanie to jest niezgodne z innymi jego przekonaniami wytwarzanymi przez mechanizmy poznawcze skierowane na prawdę. Jednocześnie moduły związane z właściwym funkcjonowaniem wymagają, by naturalista nadal uznawał to przekonanie, ponieważ w ten sposób unika katastrofy poznawczej w życiu codziennym.

Jednakże konflikt, o którym mowa, jest w istocie poważniejszy, ponieważ zachodzi również między dwoma aspektami właściwego funkcjonowania. Właściwe funkcjonowanie wymaga bowiem nie tylko, aby naturalista nadal uznawał rzetelność swoich władz poznawczych, ale również, aby akceptował wnioski poprawnych argumentów. Mówiąc jeszcze inaczej, racja unieważniająca, jaką nabywa naturalista, również jest rezultatem właściwego funkcjonowania władz poznawczych i to właściwe funkcjonowanie prowadzi do jej uznania. Mamy tu więc konflikt nie tylko między racjonalnością aletyczną a właściwym funkcjonowaniem, ale również między dwoma aspektami właściwego funkcjonowania. Właściwe funkcjonowanie wymaga, by naturalista uznawał przekonanie w życiu codziennym, a zarazem prowadzi do wniosku, że przekonanie to jest prawdopodobnie fałszywe. Jak podkreśla Plantinga:

Gdyby w takich sytuacjach działały w nas wyłącznie procesy, których celem jest prawda, to taka osoba miałaby rację unieważniającą. Niektóre procesy sprawiające, że uznajemy *R*, są skierowane nie bezpośrednio na prawdę, lecz na zdolność kontynuowania naszego życia poznawczego. [...] Gdyby te procesy – procesy sprawiające, że uznajemy *R*, ale nieskierowane bezpośrednio na prawdę – usunąć, osoba miałaby zwykłą rację unieważniającą w odniesieniu do racjonalności. Staje się to oczywiste, gdy zastanowimy się, jak ocenilibyśmy rzetelność kogoś innego, kto zażył *XX* (Plantinga 2002b, s. 208).

Sytuacja naturalisty jest więc osobliwa i przypomina sytuację Hume'a: nie jest on w stanie powstrzymać się od uznawania przekonania o rzetelności władz poznawczych i innych swoich przekonań, a zarazem zdaje sobie sprawę, iż prawdopodobnie jest ono fałszywe²⁴. W chwilach refleksji jest bowiem świa-

²⁴ Hume, choć dochodzi do sceptycznych wniosków, przyznaje, że natura ludzka „leczy mnie z tej filozoficznej melancholii i z tego delirium, bądź rozluźniając to napięcie umysłu, bądź odwracając moją uwagę żywą impresją mych zmysłów, co zaciera myśl o tych wszystkich

dom, że ma dla swego przekonania rację unieważniającą. Hume, jak pisze Plantinga:

utrzymuje, że powinniśmy zachować sceptycyzm w kwestii rzetelności naszych procesów tworzenia przekonań. Uważa on, że jest w stanie ustalić, iż to, co natura nieuchronnie każe nam uznawać, jest nieprawdopodobne, arbitralne lub w najlepszym razie wysoce wątpliwe; toteż właściwe nastawienie poznawcze wobec przekonań wymuszonych na nas przez naturę to ironiczny dystans. Zdajemy sobie sprawę, że nie możemy powstrzymać się od uznawania tych przekonań; uświadamiamy sobie również, że nie można pokładać w nich zaufania. Jeżeli jednak jesteśmy sceptyczni co do rzetelności naszych procesów poznawczych, to mamy również rację dla sceptycyzmu w odniesieniu do każdego konkretnego rezultatu tych procesów, w tym do przekonań, które prowadzą nas do sceptycyzmu co do tych procesów – stąd zwrotny, samoodnoszący charakter tej ironii (Plantinga 2000, s. 350).

Według Plantingi dopóki akcentujemy naturalizm, sytuacja jest bez wyjścia. Mówiąc w imieniu naturalisty, Plantinga zauważa:

W chwilach chłodnego namysłu po prostu nie wiem, co mam uznawać; uświadamiam sobie, że w codziennym życiu nie mogę powstrzymać się od normalnego tworzenia przekonania, które zakłada, że *R* jest prawdziwe (gdy faktycznie mam rację unieważniającą również dla tego przekonania); równocześnie przyjmuję, że jest to po prostu wymóg, jaki nakłada na mnie moja natura, i że prawdopodobieństwo związku między tym wymogiem a prawdą nie jest wysokie (Plantinga 2002b, s. 235).

Naturalista w rozważanym przez nas przypadku ma więc czysto aletyczną rację unieważniającą, a także pewnego rodzaju rację unieważniającą dotyczącą funkcjonowania w sposób właściwy. Nie może już bezwarunkowo uznawać przekonania o rzetelności swoich władz poznawczych, choć zmuszony jest uznawać to przekonanie w życiu praktycznym. W chwili refleksji filozoficznej ma więc również rację unieważniającą w odniesieniu do właściwego funkcjonowania, którą Plantinga nazywa – nawiązując do sceptycyzmu humowskiego, który musi ustępować przed wymogami codziennego życia, ale odżywa w chwilach namysłu – humowską racją unieważniającą (Plantinga 2002b, s. 211). Naturalista, który sobie to uświadamia, powinien, wzorem Hume’a, zająć wobec swojego położenia postawę ironicznego dystansu. Lub też lepiej – jak podpowiada mu Plantinga – porzucić naturalizm.

chimerach. Oto jem obiad, oto gram w tryk-traka, oto prowadzę rozmowę i jestem wesoły w towarzystwie moich przyjaciół” (Hume 1998, s. 269; wyd. pol. s. 348). Zob. Stroud 2014.

6. Strategie odpowiedzi

Ponieważ argument Plantingi jest formalnie poprawny, naturalista, który nie zgadza się z jego wnioskiem, musi zakwestionować którąś z przesłanek. Może zakwestionować przesłankę pierwszą. Wymaga to pokazania, że z punktu widzenia przetrwania przekonania prawdziwe są korzystniejsze niż fałszywe i z tego względu są wybierane w procesie ewolucji. Oznaczałoby to, że w świetle naturalizmu prawdopodobieństwo rzetelności ludzkich władz poznawczych nie jest niskie. Naturalista ma tutaj spore pole do manewru, ponieważ omawiając przyczynowość mentalną, Plantinga nie uwzględnia wszystkich liczących się koncepcji, jakie ma do dyspozycji naturalista. Podobnie w swojej krytyce naturalistycznych teorii treści ogranicza się on do omówienia jedynie reprezentatywnej próbki takich teorii. Nie oznacza to oczywiście, że argument Plantingi jest nietrafny, a jedynie, że jest niekompletny.

Naturalista może również zakwestionować drugą przesłankę argumentu i zaproponować jakąś rację blokującą. Przyzna wówczas, że prawdopodobieństwo rzetelności ludzkich władz poznawczych jest wprawdzie niskie w świetle naturalizmu, ale nie zgodzi się, że daje mu to rację unieważniającą. Dyskusja będzie wówczas dotyczyć dopuszczalności zaproponowanej przez naturalistę racji blokującej w świetle warunków podanych przez Plantingę, a ewentualnie także trafności samych tych warunków²⁵. Ponieważ Plantinga podaje jedynie warunki konieczne, ocena proponowanych racji blokujących będzie wymagać rozważenia, czy takie racje byłyby dopuszczalne w analogicznych sytuacjach, takich jak zażycie tabletki XX.

Podany przez Plantingę kluczowy warunek konieczny, zgodnie z którym racja blokująca nie może z góry przesądzać sprawy, wydaje się zbyt mocny. Rozważmy bowiem następujący przykład. Mam przekonania *Istnieję* oraz *P(Istnieję/N&E) jest niskie*. Zgodnie z rozumowaniem Plantingi mam zatem rację unieważniającą dla przekonania, że istnieję, a więc również dla przekonania, że moje władze poznawcze są rzetelne, ponieważ to przekonanie zakłada, że istnieję. Każda racja blokująca to unieważnienie zakłada, że istnieję, a zatem z góry przesądza sprawę i w świetle warunków dopuszczalności Plantingi jest niedopuszczalna. Pokazuje to, że Plantinga musi zgodzić się na racje blokujące, który wydają się z góry przesądzać sprawę – w przeciwnym razie przekonanie, że istnieję, zostaje unieważnione przez jego niskie prawdopodobieństwo w świetle naturalizmu (Cross 2019).

Naturalista może również przyznać, że wprawdzie obecnie nie dysponuje adekwatnym naturalistycznym wyjaśnieniem rzetelności ludzkich władz po-

²⁵ Warto odnotować, że sam Plantinga przedstawia swój argument w taki sposób, że zarzuty wobec przesłanki pierwszej, o ile nie są pojęciowe, stają się zarzutami wobec przesłanki drugiej i przybierają postać racji blokujących.

znawczych, którego mógłby użyć jako racji blokującej, ale jednocześnie utrzymywać, że takie wyjaśnienie pojawi się w przyszłości. Inaczej mówiąc, istnieje tu luka eksplanacyjna, podobna do tej, z jaką mamy do czynienia w wypadku naturalistycznych teorii świadomości, i dlatego nie należy akceptować wszystkich logicznych konsekwencji, jakie wynikają z naszych obecnych teorii. Byłoby to znaczne ustępstwo, ujawniające istotne ograniczenie współczesnego naturalizmu.

Oprócz wątpliwości dotyczących przesłanek, warto wspomnieć o pewnym spornym punkcie metodologicznym. Argument Plantingi, jeśli jest udany, pozostałby taki, nawet gdyby wszystkie dane empiryczne, jak zapis kopalny czy istnienie zła, a także wszystkie dowody aprioryczne przemawiały za naturalizmem. Argument ten jest bowiem niezależny od danych pierwszego rzędu za naturalizmem lub przeciwko naturalizmowi. Mamy tu więc konflikt między danymi pierwszego rzędu, które zdaniem naturalistów przemawiają wyraźnie za ich stanowiskiem, a danymi z metapoziomu, takimi jak argument ewolucyjny. Te pierwsze zdają się przemawiać za naturalizmem, te drugie – przeciwko niemu. Argument Plantingi wymaga, aby dać pierwszeństwo danym wyższego rzędu (Cross 2019). To również punkt, w którym jest miejsce na dalszą dyskusję.

Uwagi końcowe

W niniejszym artykule przedstawiłem argument Alvina Plantingi za tezą, że metafizycznego naturalizmu nie można zaakceptować w sposób racjonalny. Plantinga argumentuje, że naturalizm jest samounieważniający – unieważnia sam siebie czy, mówiąc inaczej, dostarcza racji unieważniającej dla samego siebie. To unieważnienie ma charakter pośredni. Najpierw naturalizm unieważnia bezpośrednio przekonanie o rzetelności ludzkich władz poznawczych. Przypomnijmy: w świetle naturalizmu prawdopodobieństwo semantycznego epifenomenalizmu jest wysokie, a w świetle semantycznego epifenomenalizmu prawdopodobieństwo rzetelności ludzkich władz poznawczych jest niskie. W konsekwencji naturalizm unieważnia pośrednio wszystkie przekonania, które są rezultatem tych władz, w tym sam naturalizm. Jeśli zaś naturalizm jest samounieważniający, to nie można go zaakceptować w sposób racjonalny. Uznanie go dostarcza bowiem pośrednio racji, aby go nie uznawać, osoba musiałaby więc uznawać zarazem naturalizm i rację, która go unieważnia. Takie postępowanie byłoby nieracjonalne.

Argument ten, choć pod pewnymi względami jest podobny do klasycznych argumentów sceptycznych, różni się od nich istotnie. Standardowe argumenty sceptyczne odwołują się do hipotetycznych możliwości, że nasze władze po-

znawcze są nierzetelne, i dotyczą wszystkich podmiotów. Argument Plantingi jest argumentem za tym, że taka nierzetelność jest nie tylko możliwa, ale też prawdopodobna, i dotyczy jedynie naturalistów. Dodatkowo, argument Plantingi pozostawia możliwość rozwiązania (wystarczy odrzucić naturalizm), natomiast standardowe argumenty sceptyczne, jeśli są udane, pozostawiają nas w sytuacji bez wyjścia.

Argument ten okazuje się zaskakująco trudny do oceny, nie tylko dlatego, że wymaga ona uprzedniego rozstrzygnięcia całego szeregu kwestii z tak różnych dziedzin filozofii jak epistemologia, filozofia umysłu i teoria prawdopodobieństwa. Nawet jeśli jego wniosek wydaje się nie do przyjęcia, można go z pewnością potraktować jako paradoks czy intrygującą zagadkę, w której początkowo wiarygodne przesłanki prowadzą do nieakceptowalnego wniosku. Warto zresztą pamiętać, że argument Plantingi nie będzie aż tak niewiarygodny, jeśli ograniczymy jego zasięg do rzetelności ludzkich władz poznawczych wyłącznie w odniesieniu do przekonań filozoficznych. Po takim ograniczeniu naturalizm metafizyczny nadal pozostałby racjonalnie nieakceptowalny.

We współczesnej filozofii, w której dominacja naturalizmu jest wciąż jeszcze wyraźna, argument ten, jak można powiedzieć, stawia wszystko na głowie. Wiele klasycznych argumentów w historii filozofii miało podobny charakter i czas pokaże, czy argument Plantingi znajdzie się w ich gronie²⁶. Z pewnością powinien on zostać na nowo przeemyślany przez naturalistów, choć namysł nad nim jest rzeczą ryzykowną. Stanowi on bowiem gorzką pigułkę do przełknięcia, niepokojąco podobną do pigułki XX.

Bibliografia

- Alston W. (2002), *Plantinga, Naturalism, and Defeat*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca – London: Cornell University Press, s. 176–203.
- Arnold A. (2018), *The Argument from the Confluence of Proper Function and Reliability: Is God the Designer of Our Cognitive Faculties? Evaluating Plantinga's Argument*, w: J.L. Walls, T. Daugherty (red.), *Two Dozens (Or So) Arguments for God: The Plantinga Project*, Oxford: Oxford University Press, s. 170–183.
- Beilby J. (red.) (2002), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- Bergmann M. (2002), *Commonsense Naturalism*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca – London: Cornell University Press, s. 61–90.

²⁶ Interesujące uwagi na temat natury argumentów filozoficznych: zob. Plantinga 2007.

- Churchland P.M. (2009), *Is Evolutionary Naturalism Epistemologically Self-Defeating?*, „Philo” 12, s. 135–141.
- Cross T. (2019), *On Plantinga on Belief in Naturalism*, <https://philpapers.org/archive/CROOPO.pdf>
- Dretske F. (1988), *Explaining Behavior*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fodor J. (2002), *Is Science Biologically Possible*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca – London: Cornell University Press, s. 30–42.
- Foley R., Fumerton R. (1985), *Davidson's Theism?*, „Philosophical Studies” 48, s. 83–89.
- Ginet C. (1995), *Comments on Plantinga's Two-Volume Work on Warrant*, „Philosophy and Phenomenological Research” 55, s. 403–408.
- Głąb A. (2006), *Alvina Plantingi ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi*, „Roczniki Filozoficzne” 2, s. 19–40.
- Hume D. (1998), *A Treatise of Human Nature* [1739], Oxford: Clarendon Press; tłum. pol. *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1963.
- Kvanvig J. (red.) (1996), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Law S. (2011), *Plantinga's Belief-Cum-Desire Argument Refuted*, „Religious Studies” 47, s. 245–256.
- Lehrer K. (1996), *Proper Function versus Systematic Coherence*, w: J. Kvanvig (red.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Lanham: Rowman and Littlefield, s. 27–47.
- Machuca D.E. (red.) (2023), *Evolutionary Debunking Arguments: Ethics, Philosophy of Religion, Philosophy of Mathematics, Metaphysics, and Epistemology*, New York: Routledge.
- Mirza O. (2008), *A User's Guide to the Evolutionary Argument Against Naturalism*, „Philosophical Studies” 141, s. 125–146.
- Mirza O. (2011), *The Evolutionary Argument Against Naturalism*, „Philosophy Compass” 6, s. 78–89.
- Moon A. (2017), *Debunking Morality: Lessons from the EAAN Literature*, „Pacific Philosophical Quarterly” 98, s. 208–226.
- Murray M., Rea M. (2008), *An Introduction to Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press; tłum. pol. (s. 119–122): *Czy ateizm jest irracjonalny?*, przeł. M. Iwanicki, „Filozofuj!”, 11 lipca 2018, <https://filozofuj.eu/czy-ateizm-jest-irracjonalny/>
- Nagel T. (1997), *The Last Word*, New York – Oxford: Oxford University Press.
- Oppy G. (2018), *Naturalism and Religion*, New York: Routledge.
- Plantinga A. (1991), *An Evolutionary Argument against Naturalism*, „Logos: Philosophic Issues in Christian Perspective” 12, s. 27–49; przedruk w: E.S. Radcliffe, C.J. White (red.), *Faith in Theory and Practice: Essays on Justifying Religious Belief*, Chicago: Open Court 1993, s. 35–65.
- Plantinga A. (1993), *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
- Plantinga A. (1996), *Respondeo*, w: J. Kvanvig (red.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Lanham: Rowman and Littlefield, s. 307–378.

- Plantinga A. (2000), *Warranted Christian Belief*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Plantinga A. (2002a), *The Evolutionary Argument against Naturalism: An Initial Statement of the Argument*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca – London: Cornell University Press, s. 1–12; tłum. pol. *Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi*, przeł. M. Iwanicki, w: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 587–601.
- Plantinga A. (2002b), *Reply to Beilby's Cohorts*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca – London: Cornell University Press, s. 204–275.
- Plantinga A. (2003), *Probability and Defeaters*, „Pacific Philosophical Quarterly” 84, s. 291–298.
- Plantinga A. (2004), *Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 68, s. 602–619.
- Plantinga A. (2006a), *How Naturalism Implies Skepticism*, w: A. Corradini, S. Galvan, E.J. Lowe (red.), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, London: Routledge, s. 29–44.
- Plantinga A. (2006b), *Against Materialism*, „Faith and Philosophy” 23, s. 3–32.
- Plantinga A. (2007), *Appendix: Two Dozen (or so) Theistic Arguments*, w: D.-P. Baker (red.), *Alvin Plantinga*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 203–228.
- Plantinga A. (2011a), *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*, Oxford: Oxford University Press; tłum. pol. *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, przeł. E. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2023.
- Plantinga A. (2011b), *Content and Natural Selection*, „Philosophy and Phenomenological Research” 83, s. 435–458.
- Plantinga A. (2015), *Replies to My Commentators*, w: D. Schönecker (red.), *Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga*, Berlin – Boston: DeGruyter, s. 237–262.
- Plantinga A., Talbott W. (2011), *Evolutionary Naturalism: Epistemically Unseated or Illusorily Defeated?*, w: B. Gordon, W. Dembski (red.), *The Nature of Nature: Examining the Role of Naturalism in Science*, Wilmington: ISI Books, s. 166–178.
- Pollock J. (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa: Rowman Littlefield.
- Roeber D.B. (2009), *Does the Theist Have an Epistemic Advantage over the Atheist? Plantinga and Descartes on Theism, Atheism, and Skepticism*, „Journal of Philosophical Research” 34, s. 305–328.
- Segal A., Plantinga A. (2010), *Response to Churchland*, „Philo” 13, s. 201–207.
- Slagle J. (2021), *Evolutionary Argument against Naturalism: The Context, Exposition, and Repercussions*, London: Bloomsbury Academic.
- Stroud B. (1996), *The Charm of Naturalism*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 70, s. 43–55.
- Stroud B. (2014), *Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume*, w: P. Russell (red.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford: Oxford University Press, s. 21–31.

- Szubka T. (2009), *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Talbott W. (2016), *A New Reliability Defeater for Evolutionary Naturalism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 93, s. 538–564.
- van Fraassen B. (1996), *Science, Materialism, and False Consciousness*, w: J. Kvanvig (red.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Lanham: Rowman and Littlefield, s. 149–182.
- van Inwagen (2007), *Plantinga’s Replacement Argument*, w: D.-P. Baker (red.), *Alvin Plantinga*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 188–201.
- Walls J.L., Daugherty T. (red.) (2018), *Two Dozens (Or So) Arguments for God: The Plantinga Project*, Oxford: Oxford University Press.
- Wielenberg E. (2002), *How to be an Alethically Rational Naturalist*, „Synthese” 131, s. 81–98.
- Woleński J. (2016), *Wykłady o naturalizmie*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

M a r c i n I w a n i c k i

Can Metaphysical Naturalism Be Rationally Accepted?

Keywords: *defeater, evolution, naturalism, proper function, rationality, self-defeat*

In the essay, I present Alvin Plantinga’s argument for the thesis that metaphysical naturalism cannot be rationally accepted, even if this thesis is true. I point out some modifications this argument has undergone over the years, discuss how to justify its premises, and outline the main strategies of response.