

Naturalizmus, szkepticizmus és racionalitás

Plantinga evolúciós szkeptikus érve

Alvin Plantinga egyike a kereszténység (illetve a teizmus) legelkötelezettebb és legszofisztikáltabb védelmezőinek az analitikus filozófia világában. Amíg az általa kidolgozott „református episztemológia” alapvetően „defenzív” filozófiai vállalkozás (azt kívánja kimutatni, hogy a keresztény teizmus nem kell, hogy bármiféle külső megalapozásra támaszkodjék),¹ addig az elmúlt másfél évtizedben Plantinga „offenzívába” ment át; az általa kidolgozott, és sok vitát kiváltott „evolúciós érv a naturalizmussal szemben” (*evolutionary argument against naturalism*; EAAN) már azt kívánja kimutatni, hogy a naturalizmus² önmagában inkoherens, önmagát cáfolja – mert a naturalistának saját világnézete alapján nincs oka arra, hogy bízzék abban: kognitív képességei igaz hiteket eredményeznek, s éppen ezért minden hite kétséggessé kell, hogy váljék számára – beleértve magát a naturalizmust is.

PLANTINGA ÉRVE

Plantinga szerint az ember és az emberi kognitív képességek evolúciós, biológiai eredete egyfajta megcáfoló megfontolás („*defeater*”) a naturalizmussal szemben.³ A megcáfoló megfontolások működését Plantinga a következő példa alapján gondolja el: képzeljünk el egy keresztény hívőt, aki megtudja – például marxista

¹ A „református episztemológia” ismertetését és kritikáját magyar nyelven lásd Szalai 2005.

² A „naturalizmus” mint filozófiai terminus használata természetesen magában hord bizonyos többértelműséget. De Plantinga használatában a kifejezés alapvetően arra az álláspontra vonatkozik, hogy Isten vagy más természetfeletti, immateriális lények nem léteznek, s a naturalizmus mibenlétének pontos definiálásával kapcsolatos viták nem érintik a jelen tanulmányban vizsgált kérdéseket.

³ Plantinga az érvet többször is kifejtette, először 1993-ban, *Warrant and Proper Function* című munkájában. A jelen vázlat Plantinga egy nem publikált, egyedül az interneten hozzáférhető, ámde a szakirodalomban széles körben ismert és vitatott 1994-es cikkén alapszik. Lásd Plantinga 1994.

vagy freudista valláselméleti munkákat olvasva –, hogy a vallásos hit valamiféle „vágykielégítő” szerepet tölt be az emberi személyiség működésében, és aki egyébként tudja azt, hogy a vágyainkon alapuló, lelki szükségleteinket kielégítő gondolkodás általában nem megbízható kalauzunk az objektív igazsághoz. Ez a teista megtudott valamit hitei, illetve kognitív képességei *eredetéről*, ami megcáfoló megfontolásként, „defeater”-ként fog működni a továbbiakban, ami azt jelenti, hogy nem racionális többé hinnie a vallásban.⁴ Hasonló megcáfoló megfontolás lesz Plantinga szerint az evolúcióelmélet a naturalista számára. De vajon miért?

Plantinga abból indul ki, hogy a természetes kiválasztódás jutalmazza az adaptív viselkedést, s megbünteti a nem alkalmazkodót, de egyáltalán nem törődik azzal, hogy igaz-e, amit hiszünk. Idézi Patricia Churchlandot, a kortárs naturalista elmefilozófia kiemelkedő gondolkodóját, aki szerint az evolúció során kialakuló idegrendszeri struktúrák célja elsősorban az, hogy az organizmusokat sikeressé tegyék az alkalmazkodás során legfontosabb négy alapvető feladat: a táplálkozás, a természetes ellenségek előli menekülés, a természetes ellenségekkel (versenytársakkal) való megküzdés és a szaporodás elvégzésében (Churchland 1987). Kognitív képességeink (a naturalizmus szerint) az idegrendszer funkciói, tehát nyilván alkalmasnak kell lenniük arra, hogy elősegítsék e célok megvalósítását. Ámde az, hogy eme alkalmazkodási célok megvalósításától függetlenül mennyire megbízhatóan ismerik meg a valóságot, az evolúció szempontjából irreleváns. Milyen módon befolyásolja ez a tény kognitív képességeink megbízhatóságát? Legyen eme képességeink megbízhatóságának hipotézise R; legyen a materializmus/naturalizmus igaz voltának hipotézise N, és legyen az evolúció hipotézise E, végül jelöljük a valószínűséget P-vel. Mekkora lesz P (R/N&E)?

Plantinga szerint ezt a kérdést először egy olyan gondolatkísérlet formájában kell végiggondolnunk, amelynek során nem rólunk, emberekről, hanem egy másik bolygón élő feltételezett fajról van szó, akikről tudjuk, hogy a mieinkhez hasonló értelmi funkciókkal bírnak, és hogy az emberi evolúcióhoz hasonló természeti folyamatok nyomán fejlődtek ki, és tudnak alkalmazkodni saját bolygójuk viszonyaihoz. Viselkedésük legnagyobb részt nyilván adaptív (különbön nem tudtak volna bolygójukon fennmaradni), de mi a helyzet a hiteikkel, valószínű-e hogy ezek legnagyobb részt igazak? Plantinga szerint, ha az idegen bolygón élő, feltételezett értelmes faj esetében igazoljuk, hogy P (R/N&E) ismeretlen vagy alacsony, akkor ez megáll ránk is. Ennek eldöntéséhez meg kell vizsgálnunk azt a kérdést: hogyan függhetnek össze ezeknek a feltételezett, racionális lényeknek a hitei a viselkedésükkel?

⁴ Természetesen nem minden „defeater” vonatkozik hiteink, illetve kognitív képességeink *eredetére*; „defeater” lehet például egy olyan érvelés is, amely szerint egy meghatározott hitem inkonzisztens egy másik, az elsőnél valószínűbbnek tartott hitemmel.

Plantinga szerint négy, egymást kölcsönösen kizáró és együttesen a lehetőségeket kimerítő elméleti alternatívánk lesz ezzel kapcsolatban:

(1) Az egyik lehetőség az *epifenomenalizmus*: az értelmes lények viselkedését egyáltalán nem a hiteik okozzák. E hipotézis szerint mozgásukat és viselkedésüket más tényezők – például idegrendszeri impulzusok – irányítják, amelyeket más szervezetükben fennálló tényállások, például az érzékszerveket ért ingerek okoznak, de a *hitnek* nem lesz helye ebben a viselkedéshez vezető kauzális láncban. A viselkedés és a hit (valamint a többi mentális jelenségek, mint amilyen az érzés, érzékelés és vágy) közötti viszonyoknak ez a felfogása ma meglehetősen népszerű, különösen a biológusok körében. Végül is a biológusok úgy hiszik, hogy a viselkedést, bármilyen komplex is, teljesen a biokémia szabja meg, hogy az ezt kísérő érzések – a félelem, a fájdalom, a csodálkozás, a szeretet – egyszerűen csak „olyanok, mint az árnyékok a fizikai tárgyakhoz képest, tehát önmagukban lényegében nem érintik az organizmus viselkedését...”⁵ A biológiai „ortodoxia” szerint ugyanez vonatkozik a hitekre is – feltételezve, hogy a hitek önmagukban nem *pusztán* biokémiai jelenségek. Hogyha ez a felfogás a gondolatkísérletünk által feltételezett lényeket illetően helytálló, akkor hiteik *láthatatlanok* lesznek az evolúció számára, és ekkor az a tény, hogy hiteket-kialakító mechanizmusaik evolúciójuk története során alakultak ki, kevésbé vagy egyáltalán nem teszi valószínűvé, hogy hiteik legnagyobb részt igazak. N&E és az első lehetőség alapján tehát P(R) meglehetősen alacsony lesz.

(2) Egy második lehetőség a *szemantikai* epifenomenalizmus: lehetséges az is, hogy ezeknek a lényeknek a hitei ugyan ok-okozati viszonyban állnak a viselkedésükkel, ámde nem *tartalmuk* révén. Ez az elképzelés azt jelentené, hogy hiteik rendelkeznek ugyan kauzális hatékonysággal, de neurofiziológiai beágyazottságuk, tulajdonságaik, nem pedig *szemantikai tulajdonságaik* révén. A naturalista vagy bármilyen értelemben materialista gondolkodásmód szerint egy hit feltehetően az idegrendszeri aktivitás valamilyen hosszú távú „mintája”. Hosszú távú neuronális történés. Ez az esemény legalább kétfajta tulajdonsággal rendelkezne. Egyfelől lennének elektrokémiai tulajdonságai: a hit létrejöttében érintett neuronok száma, a közöttük fennálló kapcsolatok, külsülési küszöbük, a külsülések üteme és erőssége, az, ahogyan ezek bizonyos idő alatt, s más neuronális működésekkel összefüggésben változnak, és így tovább. Másfelől azonban ha a hit valóban *hit*, akkor (valamely *p* hitet illetően) az a hit lesz, *hogy p*. Például az a hit lesz, hogy egyszer egy söröző állt a Magyar Állami Operaház helyén. Ez a kijelentés lesz a kérdéses hit *tartalma*. Így egy hitnek neurofiziológiai tulajdonságain túlmenően *szemantikai* tulajdonságai is lesznek – például az, hogy ez a hit *éppen az a hit, hogy* „egyszer egy söröző állt a Magyar Állami Operaház helyén”. (Más szemantikai tulajdonságok: *igaznak vagy hamisnak lenni, implikálni, hogy volt legalább egy söröző Budapesten, konzisztensnek lenni azzal a kijelentéssel, hogy minden*

⁵ J. M. Smith (*Time*, December/1992), idézi Plantinga 1994,7.

ember halandó és így tovább.) A szemantikai epifenomenalizmus mármost az a felfogás, hogy a hit ugyan kauzálisan hatékony a viselkedést illetően, azonban *a neurofiziológiai*, nem pedig szemantikai tulajdonságai révén. Ha az első felfogás népszerű a biológusok, akkor ez utóbbi viszont széles körben népszerű a kortárs elmefilozófusok körében.

E felfogás alapján P(R/N&E) ezekre a lényekre specifikálva éppúgy alacsony lesz, mint az első nézet alapján. Ennek az indoka az, hogy az igazság vagy hamisság természetesen a hit szemantikai, nem pedig *neurofiziológiai*⁶ tulajdonságai közé tartozik. De ha az előbbiek nem vesznek részt a hitekhez vezető oksági láncban, akkor a hitek – vagyis inkább azok szemantikai tulajdonságai, beleértve az igazságot és a hamisságot – megint csak láthatatlanok lesznek a természetes kiválasztódás számára. De akkor valószínűtlen lesz, hogy e lények hitei legnagyobbbrészt igazak, s ezért valószínűtlen az is, hogy kognitív képességeik megbízhatóak. R valószínűsége N&E plusz eme lehetőség alapján ezért relatíve alacsony lesz.

(3) Elképzelhető az, hogy a hitek kauzálisan hatékonyak – „szemantikailag” éppúgy, mint „neurofiziológiailag” –, ámde *negatívan* érintik az alkalmazkodást: az alkalmazkodóképesség szempontjából ezek a lények jobban boldogulnának a hitek *nélkül*. Nyilvánvalóan R valószínűsége N&E-nek és ennek a lehetőségnek az alapján, akárcsak az előző két esetben, szintén alacsony lenne.

(4) Végül lehetséges az is, hogy elképzelt lényeink hitei kauzálisan összekapcsolódnak viselkedésükkel, és egyszersmind adaptívak is. (Vélhetően ez a viselkedés és a hit közötti összefüggés „common sense” felfogása.)

Mi a valószínűsége annak (eme hipotézis plusz N&E alapján), hogy a lények kognitív képességei megbízhatóak, illetve az e képességek által létrehozott hitek igazak lesznek? Plantinga szerint ez a valószínűség távolról sem olyan magas, mint amilyennek első megközelítésben gondolnánk. Ennek az oka az, hogy ha a viselkedést a *hitek* idézik elő, akkor egyszersmind előidézi a *vágy* is (valamint az összes többi itt ignorált pszichés tényező, például: gyanakvás, kétség, helyeslés és helytelenítés, félelem, stb). Bármely adaptív viselkedés vagy cselekvés esetén sokféle hit-vágy kombináció lesz, amely ehhez a cselekvéshez vezethet; s eme hit-vágy kombinációk közül nagyon sok olyan lesz, amelyben a bennük szereplő hit hamis.

Tételezzük fel például, hogy Paul egy történelem előtti korban élt ősember, akihez egy éhes tigris közeledik. A legmegfelelőbb viselkedés ebben a helyzetben valószínűleg az, ha Paul elszalad a tigris elől: ámde Plantinga kimutatja, hogy ezt a viselkedést egy sor *különböző* hit-vágy kombináció okozhatja. Paul például nagyon is vágyik arra, hogy vadállatok megegyék, de amikor meglát egy

⁶ Plantinga a hiteknek ezekre a nem-szemantikai tulajdonságaira a „szintaktikai” megjelölést használja, azonban ezt a szóhasználatot tanulmányomban mellőzöm, mivel csak értelmezési zavarokhoz vezetne.

tigrist, akkor mindig elszalad, mert valamiért valószínűtlennek tartja, hogy a tigris meg fogja őt enni. Ez az érzelmi reflex mindig az életben maradásához szükséges módon fogja irányítani Paul testét, ámde ennek semmi köze sincs Paul igaz hiteihez. Vagy Paul azt gondolja, hogy a tigris egy barátságos, nagy macska és meg akarja szelídíteni, egyszersmind úgy hiszi, hogy a legjobb módszer erre az, ha játékosan fogócskázni kezd a macskával, és elszalad, amikor látja. Vagy tegyük fel, hogy Paul törzsében futóversenyt rendeznek, Paul szeretne nyerni a versenyben, és azt hiszi, hogy a tigris megjelenése adja meg a startjelet... Nyilvánvalóan nagyon sokféle hit-vágy kombinációt lehet elképzelni, amely egy adott viselkedésformát (jelen esetben azt, hogy Paul elszalad a tigris elől) eredményez.

Itt felmerül egy probléma a bemutatott érveléssel kapcsolatban. Könnyű belátni, hogy Paul *egyik* cselekvését sokféle különböző vágy-hit kombináció eredményezheti; de nehezebb megérteni/elképzelni azt, hogy miként lehetne *összes* hiteinek legnagyobb része hamis oly módon, hogy közben mégis adaptív következményekkel jár. Plantinga szerint a legegyszerűbb módon úgy láthatjuk be ennek a lehetőségét, ha elgondolunk olyan, a gondolkodást szisztematikusan félrevezető „utakat”, amelyek haladva rendszerint hamis, de mégis adaptív viselkedéseket alakíthat ki valaki. Lehet például Paul valamiféle primitív animizmus híve, és gondolhatja azt, hogy minden dolog élő. Talán azt gondolja, az összes növények és állatok boszorkányok, s mindig ilyen kifejezésekkel utal rájuk. Például: „ez a boszorkány jó táplálék”, „ez a boszorkány közömbös az ember iránt”, „ez a boszorkány veszélyes”. Paul hitei ez esetben kivétel nélkül hamisak lesznek, de ebből nem következik, hogy nem megfelelő (nem adaptív) módokon fog viselkedni a környezetében található állatok és növények irányában.

Amit eddig láttunk, az az, hogy négy egymást kölcsönösen kizáró és a lehetőségek teljes skáláját kimerítő lehetőségünk van az idegen bolygó feltételezett lakosait illetően: az egyszerű epifenomenalizmus, a szemantikai epifenomenalizmus, az a lehetőség, hogy hiteik tartalmi kauzálisan hatnak ugyan viselkedésükre, de negatívan érintik alkalmazkodási esélyeiket, s az a lehetőség, hogy hiteik kauzálisan hatékonyak, s adaptívak. $P(R/N\&E)$ -t úgy számolhatjuk ki, hogy felbecsüljük $P(R/N\&E)$ -t e hipotézisek mindegyikét illetően, majd besorozzuk ezeket a valószínűségeket mindegyik hipotézis $N\&E$ melletti valószínűségeivel, s az így nyert értékeket összeadjuk. (Természetesen nevetséges lenne valóban pontos számokat követelnünk, hiszen e valószínűségeket illetően csak homályos becsléseink lehetnek.)

Tehát (a négy vázolt filozófiai lehetőséget – hipotézist – H_n -vel jelölve):

$$P(R/N\&E) = (P(R/N\&E\&H1) \times P(H1/N\&E)) + (P(R/N\&E\&H2) \times P(H2/N\&E)) + (P(R/N\&E\&H3) \times P(H3/N\&E)) + (P(R/N\&E\&H4) \times P(H4/N\&E))$$

A fenti megfontolások arra mutatnak, hogy $P(R/N\&E)$ az első három hipotézis esetén elég csekély lesz, a negyedik esetén pedig elég magas ugyan, de nem nagyon magas, nem sokkal nagyobb 0,5-nél. (Mert – miként a fenti példák mutatják – a hitek akkor is eredményezhetnek adaptív viselkedést, ha nem igazak.) Ugyanakkor látnunk kell, hogy a naturalizmus mellett H_1 és H_2 meglehetősen valószínűek – mert naturalista alapon nem nagyon tudjuk elgondolni, hogy a hitek tartalma miként lehet hatással az organizmusok viselkedésére. Ha most ezeket a becsléseket behelyettesítjük a képletbe, akkor mindenképpen azt fogjuk kapni, hogy $P(R/N\&E)$ kisebb lesz 0,5-nél – a naturalizmust és az evolúciót feltételezve nem túl valószínű (kevésbé valószínű, mint az ellenkezője), hogy az idegen bolygó értelmes lényei kognitív képességei megbízhatóak.

De természetesen valaki lehet szkeptikus is e valószínűségek mindegyikével kapcsolatban, s ezen az alapon állíthatja azt, hogy $P(R/N\&E)$ *meghatározhatatlan*.

Plantinga érvének végső konklúziója tehát az, hogy $P(R/N\&E)$ alacsony vagy meghatározhatatlan. De ha ez így van, akkor szerinte ez nemcsak az idegen bolygó lakóira, hanem *miránk magunkra* is igaz: saját kognitív képességeinkről is azt kell gondolnunk, hogy ha a naturalizmus és a fejlődéelmélet igaz, akkor megbízhatóságuk nem túl valószínű. Ezért az is valószínű, hogy hiteink nagy része nem igaz.⁷ Tehát nincs különösebb okunk megbízni egyetlen hitünkben sem, beleértve magát a naturalizmust is. N&E ezért a naturalisták számára (ha végiggondolják azokat az implikációit, amelyeket Plantinga a fentiekben vázolt) egy megcáfoló megfontolás („*defeater*”), egy olyan megfontolás, amely a naturalizmusba vetett hitüket irracionálissá teszi.

Természetesen a megcáfoló megfontolásokat magukat is meg lehet cáfolni. Például ha én azt hiszem, hogy Béla tud úszni, akkor egy megcáfoló megfontolás hitemre nézve, hogy Béla egy olyan településen él, ahol a lakosok 90%-a nem tud úszni. Ámde ezután tudomást szerzek arról, hogy Béla a szóban forgó településen az uszodában dolgozik, márpedig a magyar uszodák alkalmazottainak 99%-a tud úszni. Második hitem ez esetben megcáfolja az első hitemmel szembeni megcáfoló megfontolásaimat. Csakhogy Plantinga szerint a naturalista azért nem találhat ilyen megcáfoló megfontolást megcáfoló megfontolást („*defeater-defeater*”) a jelen esetben, mert ez csak valamilyen további *hite* lehetne.

⁷ Meggyőződésem szerint Plantinga figyelmen kívül hagy a gondolatkísérletben egy nagyon fontos kérdést: vajon ezek az értelmes lények az általuk értelmi képességeik tudatos alkalmazása révén létrehozott technológiák jóvoltából alkalmazkodnak-e saját bolygójuk viszonyaihoz (ahogyan mi tesszük a Földön), vagy sem? Ez a kérdés nagymértékben meghatározza a gondolatkísérlet eredményeit. Annak a valószínűsége ugyanis, hogy értelmes lények esetleg olyan alkalmazkodó viselkedésformák segítségével maradnak fenn egy adott környezetben, amelyeknek semmi közük hiteik igazságtartalmához, hanem mintegy „öszönösen” alakultak ki és működnek, lehet viszonylag nagy. Annak a valószínűsége viszont, hogy értelmes lények, akik legnagyobb részét téves hiteket vallanak környezetükről, ezeknek a téves hiteknek az alapján ezt a környezetet sikeresen módosító és saját céljaikra felhasználó technológiákat tudnak feltalálni és működtetni, elenyészőnek tűnik.

Viszont az R-re vonatkozó kételyünk *minden* hitünkre vonatkozóan egy megcáfoló megfontolás; ha nem racionális elfogadnunk R-t, akkor nem racionális elfogadnunk *egyetlen* hitünket sem.

Plantinga szerint tehát aki *elfogadja* N&E-t, az egyszersmind 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 megfogalmazása szerint az evolucionista naturalista⁸ olyan helyzetben van, mint az 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.

A teista (mohamedán, zsidó vagy keresztény) hívő viszont hiszi, hogy Isten teremtett bennünket, saját képmására, amihez hozzátartozik (többek között) az is, 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. A teista világképe így egyrészt koherens lesz a fejlődéelmélettel, másrészt pedig nem cáfolja önmagát, mint a naturalizmus. S ez természetesen döntő indokunk lehet arra, hogy preferáljuk a naturalizmussal szemben.⁹

Plantinga érvelése, mint láttuk, 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 fejlődéelméletben sem. 3. Ebből a szkeptikus zsákutcából csak a teizmus elfogadása „szabadíthat ki” bennünket. Mindhárom lépésnek számos kritikája ismeretes.¹⁰ Megkérdőjelezhető az a leírás, amelyet Plantinga a hitek szemantikai és neurofiziológiai tulajdonságairól és a köztük lévő viszonyról ad. De ezt elfogadva is vitatható marad, hogy a biológiai organizmusokban (köztük az emberekben) az adaptációs előnyök és az igaz hitekkel/megbízható kognitív képességekkel való rendelkezés csakugyan annyira függetlenek lennének egymástól, ahogyan Plantinga állítja. Attól ugyanis, hogy az igaz hitek, illetve megbízható kognitív képességek és az adaptáció közötti kapcsolatot nem tudjuk *megmagyarázni*, filozófiailag elemezni, még teljesen elképzelhető, hogy ez az összefüggés igazolhatóan *fennáll*.

⁸ Tisztán elvben a naturalista Plantinga támadásával szemben úgy is védekezhetne, hogy feladja az evolúcióba vetett hitét. Gyakorlatilag azonban, mint Plantinga rámutat, az emberi lények kialakulásának egyedüli valamennyire is plauzibilis naturalisztikus magyarázata a fejlődéelmélet.

⁹ Plantinga szerint egyáltalán nincs feszültség a teizmus és a fejlődéelmélet között, hanem csak az evolúció és a Biblia fundamentalista értelmezése között. Máshol megpróbáltam amellett érvelni, hogy ez nem így van, de a jelen tanulmányban nem térek ki erre. Lásd Szalai 2009.

¹⁰ Megkíséreltem az összes kritikát vázlatosan ismertetni és kiértékelni a *Magyar Tudomány*-ban megjelent tanulmányomban. Lásd Szalai 2009.

Ámde ha mindezt meg is engedjük Plantingának, ha az emberiség evolúciójának története (önmagában) csakugyan egy szkeptikus végkicsengésű „forgatókönyvet” adna is a kezünkbe saját kognitív képességeink eredetéről és működéséről, akkor is kérdés: elégséges-e ez ahhoz, hogy megrendítse a megismerésbe vetett eredendő bizalmunkat, illetve kihúzza az alapot ismereteink egész rendszere alól? A jelen tanulmányban csak ez utóbbi kérdéssel, tehát Plantinga érvének *episztemológiai* aspektusaival kívánok foglalkozni – megengedve Plantingának, hogy az érvelés (1) lépése sikeres. (Az érveléssel szemben elképzelhető egy negyedik típusú, a szakirodalomban *tu quoque*-nek nevezett ellenvetés is, amely szerint akár alátámasztja az EAAN a megismeréssel szembeni szkepszist, akár nem, a *teista* semmivel sem lesz könnyebb helyzetben a szkeptikussal szemben, mint a naturalista. Ennek az ellenvetésnek is többféle megfogalmazása lehetséges – tanulmányom végén röviden visszatérek még a kérdésre.)

Az episztemológiai jellegű kritikák az EAAN-nal szemben legalább háromféleképpen érvelnek. Az első típusú érvelés szerint az EAAN egész egyszerűen inkohereus, hiszen az emberi kognitív képességeket *alkalmazva*, azok megbízhatóságát feltételezve érvel a teljes szkepticizmus mellett. A második típusú (*common sense*, illetve externalista) érvelés szerint az EAAN hibás módon következtet: abból, hogy az evolúció *nem támasztja alá* ismereteink megbízhatóságát, nem következtethetünk arra, hogy alátámasztaná ismereteink *nem-megbízhatóságát* (Fodor 2002. 30–42). Ez az alapvető bizalmunk ugyanis magától értetődő számunkra – amíg filozófiai kételyek meg nem rendítik. *Egyes* ismereteinkben indokoltan kételkedhetünk azért, mert nincsenek összhangban ismereteink rendszerének egészével, de a rendszer *egészére* vonatkozó kételyek indokolatlannak és abszurdak. A harmadik típusú ellenvetés szerint *elvileg* lehetnek jó átfogó szkeptikus érvek az emberi megismerés rendszerének egészével kapcsolatban, de Plantinga érve nem ilyen. Ezt az utóbbi, a szkeptikust elvileg vitapartnernek tekintő választ fogom „kartezianus” válasznak nevezni.

Az alábbiakban megkíséreltem kiértékelni e három lehetséges kritika mind-egyikét.

1. Inkohereus-e az EAAN?

Több filozófus, mindenekelőtt Thomas H. Reed próbálkozott Plantinga érvelésének olyan kritikájával, amely szerint az EAAN egyszerűen önmagát cáfolja (Reed 1997). Ugyanis az a naturalista, aki elfogadja az EAAN nyomán azt, hogy P(R/N&E) alacsony, kénytelen összes kognitív képességeinek csekély megbízhatóságot tulajdonítani, kénytelen azt gondolni, hogy legtöbb hite nem igaz; ámde ha ez így van, akkor ez vonatkozik azokra a kognitív képességeire is, amelyek az EAAN érvényes voltának belátásához elvezették. Következésképpen vagy nem megbízhatóak kognitív képességeink, és akkor jó indokkal kételke-

dünk magában az EAAN-ban is, vagy pedig megbízhatóaknak bizonyultak ebben az esetben – de akkor jó eséllyel feltételezhetjük, hogy általában is azok – és akkor az EAAN megint csak nem lesz érvényes. Van-e Plantinga számára kiút ebből a dilemmából?

Troy Nunley szerint – aki egy teljes disszertációt írt az EAAN-ról – van (Nunley 2005). Nunley szerint Reed abból a – védhetetlen – álláspontból indul ki, hogy amikor egy A személy egy B személy ellen érvel, akkor meg kell engednie B-nek mindazokat a feltevéseket, amelyeket ő maga is vall vagy feltételez. Ha ez így volna, akkor a külvilágra vonatkozó szkeptikus érvek vagy a „más tudatokra” (other minds) vonatkozó szkepszis hangoztatóival szemben is nagyon könnyű helyzetben volnánk. Egyszerűen megkérdezhetnénk tőlük: ők maguk léteznek-e, vagy nekik maguknak van-e tudatuk? Mivel ezekre a kérdésekre nyilván „igen”-nel fognak válaszolni, máris posztulálhatunk egy saját elménktől különböző objektumot, vagy egy elmét – és ezzel a külvilágra vagy a más tudatokra vonatkozó szkepszis el lenne intézve. Ámde nyilvánvalóan ez nem megfelelő érvelés a szkeptikusokkal szemben, akkor viszont Reed érvelése sem lehet megfelelő stratégia Plantinga ellenében.

Hogyha Reednek (vagy más filozófusnak) valóban olyan módon kellene érvelnie Plantinga érvének inkohereciája mellett, ahogy Nunley véli, akkor ügyük valóban eleve elveszett volna. Valamely érvelés ellen nem lehet felhozni ellenérvként, hogy ellentmond valaminek, amit *az*, *aki az érvet kifejti*, állít. Egy érvelés csak akkor inkohereciós, ha maga az érvelés feltételez, vagy implikál valamit, ami konklúziójának ellentmond. De feltételez-e az EAAN valamilyen olyan premisszát, amely ellentmond konklúziójának?

Önmagában az, hogy az EAAN az emberi kognitív képességek megbízhatóságának hipotéziséből indul ki, majd ahhoz a konklúzióhoz jut el, hogy ezek a képességek végső soron nem megbízhatóak, egyáltalán nem jelenti azt, hogy az EAAN ellentmondana önmagának. Hiszen a filozófiában teljesen szokványos abból kiindulva, hogy p amellel érvelni, hogy $\sim p$. Úgyszintén nem inkohereciós az EAAN pusztán azért, mert annak, aki nyomon követi lépéseit, az *érvelés során* fel kell tételeznie kognitív képességei (legalábbis azok, amelyek az érvelés megértéséhez szükségesek) megbízhatóságát. Ugyanis Plantinga expliciten állítja, hogy a naturalisták az érvelés *követése* során igenis fenntarthatják kognitív képességeik megbízhatóságára vonatkozó meggyőződésüket, egyedül az érvelés *végére érve*, az érv konklúziójához eljutva kell hogy feladják azt. Az más kérdés, hogy ha egyszer feladják, akkor utána újra elkezdene kételkedni az EAAN-ban – de ebben az esetben újakezdhetik a „játzmát”, újból feltételezve először N&E-t, és az emberi kognitív képességek megbízhatóságát, majd levonva ezekből az előfeltevésekből a megfelelő szkeptikus konklúziókat. Természetesen Plantinga is tisztában van vele, hogy a normális emberek ez esetben egy idő után nyilván „feladnák” a kérdéssel való foglalkozást, s ugyanúgy visszatérnének a normál kognitív működéseikbe vetett bizalomhoz, ahogyan Hume is feltételez-

te, hogy az emberi tudat természettől fogva képtelen elfogadni az ő szkeptikus konklúzióit – de ez nem jelenti azt, hogy ez a lépésük filozófiailag, az igazság szempontjából is indokolt lesz.

Az EAAN meggyőződéseim szerint *mégis* inkoherens, a következő okból. Plantinga *nem* egyszerűen azt állítja, hogy P(R/N&E) meghatározhatatlan vagy alacsony, hanem azt is, hogy *ez egy megcáfoló megfontolást (defeater)* alkot a naturalisták számára, irracionálissá teszi a N-be vetett hitüket. Ámde a megcáfoló megfontolás fogalma, az a mód, ahogy ezt Plantinga definiálja, feltételezi, hogy aki egy ilyen megcáfoló megfontolással rendelkezik, vagy akár csak rendelkezhet, az rendelkezik bizonyos megbízható kognitív képességekkel, mindenekelőtt egy bizonyos mértékű rálátással saját hiteire, azok egymással való összefüggésére, továbbá rendelkezik bizonyos (legalábbis elemi) logikai készségekkel. Plantinga nem válaszolhatja azt, hogy „eleve tudja”: a naturalistákat úgysem fogja meggyőzni az ő érve – mert még ebben az esetben is feltételezi (magának a „megcáfoló megfontolásnak” a fogalmánál fogva), hogy legalábbis *elvileg* a naturalisták beláthatják érvelése helyességét – ez viszont azt jelenti, hogy rendelkeznek bizonyos megbízható kognitív képességekkel.

Az a tény azonban, hogy ilyen módon az EAAN generálta szkepszis végül is nem tudja kikerülni az önreferenciát, nem indokolja, hogy ne vizsgáljuk tovább az érvet. A naturalizmus szempontjából filozófiailag rendkívül aggályos lenne az, ha *csak* azokat a kognitív képességeinket tekintenénk megbízhatóaknak, amelyek saját ismereteink rendszerére és a köztük fennálló logikai relációkra vonatkoznak. A legtöbb naturalista szeretné azt gondolni, van némi alapunk arra, hogy a *külvilágra* vonatkozó hiteinkben és az ezeket a hiteket létrehozó kognitív képességeinkben is megbízhatunk.

2. „Common sense” és externalista válaszok

Általában (a tudományos vagy a hétköznapi megismerés módszereit alkalmazva) kognitív képességeink megbízhatóságában nem szoktunk kételkedni – addig, amíg a filozófiai szkepszis gondolkodóba nem ejt bennünket erről. Hogyha ez alapvető, természetes meggyőződésünk, akkor pusztán azért, mert az emberiség evolúciójára vonatkozó ismereteink nem támasztják meggyőzően alá, miért kéne feladnunk?

Plantingának azok a bírálatai, amelyek ebből indulnak ki, két csoportra oszthatóak. Az egyik csoport hívei, a „reidi” episztemológiai megközelítésre támaszkodó,¹¹ *common-sense* kritikusok abból indulnak ki, hogy a megismerés rendszerének *egészével* szemben nem lehetségesek olyan megcáfoló megfontolások, amelyek

¹¹ Thomas Reid személy szerint *teista* volt, ezért talán különösnek tűnik az ő álláspontja alapján érvelni a naturalizmus mellett. Reid azonban expliciten állította, hogy az alapvető

lehetségesek a rendszer *egyes elemeivel* szemben. E szerint az álláspont szerint számos ismeretünket (köztük „*common sense*” hiteink jelentős részét) nem más hitekből következtetjük ki, hanem valamilyen nem-propozicionális evidenciára/tapasztalatra alapozva hisszük. Éppen ezért, megengedve Plantingának, hogy P(R/E&N) az általa elképzelt idegen bolygó értelmes lakóit illetően meghatározhatatlan, vagy csekély, ebből nem kell levonnunk azt a következtetést, hogy P(R/E&N) a *mi* esetünkben is csekély, mert a saját alapvető meggyőződéseink (kognitív képességeink megbízhatóságába vetett hitünk) – ellentétben az idegen bolygó lakosaival kapcsolatos hipotéziseinkkel – nem más hiteken, illetve kijelentéseken, hanem kijelentések formájában sokszor meg sem fogalmazott tapasztalatokon (*non-propositional evidence*) nyugszanak (Bergmann 2002. 61).

A másik csoportba az externalista válasz hívei tartoznak. Eszerint az EA-AN-generálta szkepszist meg tudjuk úgy cáfolni, hogy az emberi megismerés leírása során bizonyos hiteinkre, ismereteinkre támaszkodunk. Elvégre csak az internalista ismeretelméletek szerint kell tudnunk (vagy igazoltan hinnünk), hogy tudunk (vagy igazoltan hiszünk) valamit, az externalisták szerint elég, ha a tudás (vagy az igazolt hit) kritériumai, feltételei egyszerűen *fennállnak* – akár tudunk róluk, akár nem. Ma már a legtöbb filozófus elfogadja, hogy az episztemológiai szkeptikust nem tudjuk megcáfolni. Az externalista episztemológusok szerint azonban ez nem jár semmiféle veszéllyel a tudásunkra (illetve az ezzel kapcsolatos bizonyosságunkra) nézve. Le tudjuk írni valamennyi hitünket, illetve kognitív mechanizmusunkat – és igazolni tudjuk megbízhatóságukat – úgy, hogy közben *más* hiteinket, illetve kognitív mechanizmusainkat megbízhatónak feltételezzük. Amivel nem rendelkezhetünk, az egy *egyszerre az összes* hiteinkről, illetve kognitív képességeinkről adott igazoló-megalapozó leírás – de erre törekedni nem is volna racionális (Sosa 1999. 96). Ez volna tehát Plantinga érvelésére az externalista episztemológia válasza. Semmiképpen sem *elve* kilátástalan ez a válaszkísérlet, hiszen Plantinga szerint az EAAN *nem* feltételez semmilyen specifikus episztemológiai álláspontot (Plantinga 2002. 227).

Az externalista válasz abban tér el a *common-sense* választól, hogy bár elismeri: a kognitív képességeit nem-reflektált módon alkalmazó személynek természetesen igaza van, amikor mindenfajta „külső” igazolás, tudatos episztemológiai reflexió nélkül egyszerűen csak hisz a maga meggyőződéseiben – ámde azt állítja: egy, az emberek kognitív képességei és a külvilág viszonyáról szóló egységes koncepció egy magasabb szintű, jobban megalapozott tudáshoz juttathat el bennünket.

Van Cleve például Descartes példájára hivatkozik Plantingával szemben. Igaz, hogy Descartes az elmében lévő a priori fogalmak, az *idea clara et distincta* biztos, igaz ismeretet nyújtó voltában Isten igazságszeretete (*veracitas Dei*) miatt

kognitív képességeinkbe vetett természetes bizalmunk *nem* az istenhiten alapszik. Lásd Reid 1969. 294–295.

volt bizonyos, de ezt magát is az *idea clara et distincta* segítségével bizonyította. Descartes érvelése mégsem 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 azok természete az igazság biztos kritériuma, megvizsgálásuk az igazsághoz vezető biztos módszer lenne.¹² 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 kezeskedik. 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* Deinek és így az *idea clara et distincta* mint igazságkritérium megbízhatóságának a belátásáig, egy megbízhatóbb és mélyebb tudás (*scientia*) birtokába jutna – amelyet ő szembeállít a pusztá *cognitív*oval (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 felépít ezekre az ismeretekre egy olyan teljes képet az emberi megismerés rendszeréről, amely kognitív képességeinket tudatos episztemológiai perspektívába helyezi – s így kimutatja róluk, hogy általában igenis megbízhatóak (Sosa 2002. 93–94). Ilyen externalista gondolatmenet lehet például az, hogy tudjuk: kognitív képességeink segítségével jól meg tudunk oldani számos hétköznapi alkalmazkodási feladatot, s tudjuk azt is: természet-tudományos tudásunk segítségével számos olyan célt is el tudunk érni (például a repülés, a születésszabályozás vagy bizonyos betegségek gyógyítása), amelyet a mi természettudományos ismereteinkkel nem rendelkező őseink hiába próbáltak. Mindkét jelenségnek az a legjobb magyarázata, hogy a külvilágra vonatkozó hiteink, illetve az ezeket nyújtó kognitív képességeink általában vagy nagyon sok esetben megbízhatóak.

Meggyőződésem szerint azonban az eddig tárgyalt kétféle válasz csak akkor fenntartható, hogyha P(R/E&N) meghatározhatatlan. Amennyiben ez a helyzet, akkor az emberi megismerés kialakulásának és működésének naturalista leírása (a fejlődéselmélet és a megismerés kialakulásának tudományos – biológiai-pszichológiai – magyarázata) egyszerűen *közömbös* az ismereteink megbízhatóságára vonatkozó kérdést illetően, sem alá nem támasztja, sem nem cáfolja ezt a megbízhatóságot.

¹² Van Cleve 2002. 103. 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.

Más a helyzet akkor, ha $P(R/E\&N)$ egyértelműen *alacsony*. Egy állat, egy gyermek vagy akár egy reflexiókra képtelen felnőtt kétségkívül tudja (vagy legálábbis 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* működnének 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.

Meggyőződésem szerint tehát ha Plantinga érvelése kifejezetten azt igazolná, hogy a kognitív képességeinkkel megszerzett hiteink valószínűsége csekély ($P(R/E\&N) \ll 0,5$), akkor érvelésével szemben a fentebb leírt két „stratégia” hatástalan.

Ahogy Hume-nak az indukcióra vonatkozó szkeptikus kérdésfeltevése hatására sem tudunk változtatni azon, hogy bízunk az indukcióban, és használjuk azt, ugyanúgy Plantinga érvelése sem tud persze változtatni azon, hogy alkalmazzuk „normál” módszereinket a valóság megismerésére. De ettől még – akár csak Hume esetében – a filozófiai reflexió perceiben el kell ismernünk, hogy az érvelés igenis kihúzza az alapot ismereteink megbízhatósága alól. Ezért nevezi Plantinga a maga érvelését „hume-i megcáfoló megfontolásnak” („*Humean defeater*”).

3. „Kartezianus” válaszok

Plantinga szerint a naturalizmus alapján az emberi megismerés rendszere *inkoherens*, önmagát cáfolja. Ha pedig ez így van, akkor nem adhatunk olyan választ Plantingának, amely valamely meghatározott ismeretünkre támaszkodik – ahogyan a globális szkeptikus érvek általánosságban nem adhatunk választ semmilyen ismeretünkre hivatkozva, hiszen ezzel megkerülnénk a kérdést a szkeptikus ellenében. Ha Plantingának az emberi megismerés tényleges kialakulásáról adott rekonstrukciója helytálló, és ha a megismerés megbízhatóságára vonatkozó kérdéseinket *csak* a megismerés mint biológiai-természeti jelenség és képesség eredetére vonatkozó ismereteink alapján válaszolhatjuk meg – akkor az, hogy $P(R/N\&E)$ alacsony, azt jelenti, hogy $P(R)$ is alacsony.

De kimutatta-e Plantinga, hogy R nem kaphat alátámasztást valahonnan *máshonnét*? Kimutatta-e, hogy ismereteink rendszere egészének megalapozása *csak* az emberi lény kognitív képességeinek természetes eredetére, evolúciójára vonatkozó ismereteink révén lehetséges? Ehhez Plantingának azt kellene

igazolnia, hogy a naturalizált episztemológia az *egyetlen* lehetséges episztemológia. Ámde bármennyire is elterjedt a naturalista episztemológia, bármily sokan állítják Sellars, Quine, Rorty és mások nyomán, hogy az ismeretelmélet hagyományos kérdései (mindenekelőtt az episztemológiai szkeptikus kérdésfelvetései) megválaszolhatatlanok, s ezért nem kell velük foglalkoznunk – még mindig vannak filozófusok, akik továbbra is foglalkoznak a karteziánus értelemben vett episztemológiával – sőt, olyanok is, akik éppenséggel napjainkban *találnak vissza* hozzá.¹³

Emellett pedig az EAAN a szkepszis egy *sajátos formája*, s így teljesen elképzelhető, hogy az EAAN-generálta szkepszist akkor is meg tudjuk cáfolni, ha az episztemológiai szkepszis más formáit nem.

Az első ilyen „karteziánus” válasz szerint az emberi megismerés rendszerének egészéről *koherensebb* képet kapunk akkor, ha elvetjük az EAAN-t, és megpróbáljuk megmagyarázni, hogyan alakulhatott ki ismereteink megbízhatatlanságának a *látszata*, mint ha elfogadjuk. William Talbott például „a megcáfoltatás illúziójáról” beszél Plantinga érvével kapcsolatban. Ezen azt érti, hogy Plantinga episztemológiai standardjai túl szigorúak. Plantinga szerint pusztán azért, mert ismereteim, világképem kialakulása során *egyszer* (bármilyen indokból) bizonyos kételyek vetődtek fel bennem kognitív képességeim megbízhatóságával kapcsolatban, kétségbe kell vonnom ismereteim egész rendszerét. Talbott a következő analógiákat hozta fel ennek cáfolatára:

Térjünk vissza Plantinga gyógyszeres példájára! Képzeld el, hogy valóban bevettem az X gyógyszert, ezt tudom is, és ezért nem bízom egyetlen kognitív képességemben sem. De ezután felhív telefonon az orvosom, és közli, hogy elvégzett rajtam nemrégben egy genetikai vizsgálatot, amelyből az derül ki, hogy a népességnek abba a 10%-ába tartozom, amely genetikai okokból védett a gyógyszer hatásával szemben. Ekkor – legtöbbször a racionalitás természetéről alkotott elképzelései szerint legalábbis – minden okunk megvan arra, 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 saját kognitív képességeim alakulására vonatkozó, a gyógyszerhasználatból következő „forgatókönyvvel” ellentétes „forgatókönyvet” adtak a kezembe.

Talán ez az eset nem megfelelő ellenpélda, mert nem *minden ember* hiteiről, hanem csak a *saját* empirikus hiteim megbízhatatlanságáról van szó. Ezért Talbott konstruált egy másik példát is. Képzeld el, hogy én egy húszas évei elején járó fiatalember vagyok, aki szerzett egy könyvet az emberiség történetéről.

¹³ Lásd például egy ilyen kísérletként: BonJour 2002.

A könyvet olvasgatva megtudom, hogy akkortájt, amikor anyám terhes volt velem, az emberiség táplálékláncába beépült egy anyag, nevezzük HS-nek, amely minden magzatot súlyosan károsított, olyan módon, hogy születésük után hallucinációkra hajlamos skizofrénekként nőttek fel, akiknek empirikus hitei megbízhatatlanok. Értelemszerűen megrémülök, és érthető módon azt gondolom, hogy az *én* összes kognitív képességeim és hiteim is megbízhatatlanok. Tovább olvasva a könyvet azonban megtudom, hogy egy meghatározott, ritka baktérium ellenanyagokat fejleszt ki a szervezetben a HS-hatás ellen, s az Egészségügyi Világszervezet gyors intézkedése nyomán a baktériumból kifejlesztették a HS megfelelő ellenanyagát, amelyet azonnal kiosztottak a világ népességének – ilyen módon megakadályozva a skizofrénia tömeges elterjedését a következő nemzedékben. Nyilvánvalóan ebben az esetben is racionálisabb azt gondolnom, hogy – bár születésem tájkán nagyon komoly esélye volt annak, hogy megbízhatatlan kognitív képességeim fognak kialakulni – újabb ismereteim fényében valószínű, hogy ez nem így történt (Talbot 2002. 159–160).

Plantinga szerint ez nem így van. Az első esetben ugyanis az orvos telefonhívása (az általa közvetített információkkal együtt) *éppúgy* lehet a gyógyszer indukálta fantázia, mint összes többi, a gyógyszer beszedése után kialakult meggyőződésem – s ugyanez vonatkozik a második esetben a könyv továbbolvasása során szerzett „megnyugtató” információkra (Plantinga 2002. 227–228).

Plantingának igaza van abban, hogy ez a lehetőség *logikai lehetőségként* fennáll. De Talbot szerint felmerül a kérdés: Vajon ha X gyógyszer hatott ránk, és megbénította kognitív képességeinket, akkor 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 orvosnak akkor, ha azt is tudnánk, hogy az X gyógyszer *pontosan azt* az illúziót alakítja ki bennünk, hogy elveszítettük a kognitív képességeinkbe vetett bizalmunkat, de telefonált az orvosunk, és így tovább... Lásd Talbot 2002. 171.)

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

Meggyőződésem szerint a Talbott-típusú ellenvetések csak akkor állják meg a helyüket, ha az emberi megismerés eredetéről és működéséről alkotott képük *egyértelműen* koherensebb annál, amit az EAAN nyújt. Sajnos azonban ez nem egyértelmű. Úgy vélem, Talbott analógiái legalább három ponton hibásak.

Az első az, hogy a Taylor által felvetett szkeptikus lehetőségek (a gyógyszer bevétele, illetve a hallucinációkat eredményező skizofrénia tömeges elterjedése az emberiségben) nem igazi *globális* szkeptikus érvek, az EAAN viszont az. Ugyanis a gyógyszeres példában az a lehetőség merül fel, hogy az *én* kognitív képességeim *egy bizonyos időponttól* megbízhatatlanok, a tömeges skizofrénia esetében pedig az, hogy *minden ember* kognitív képességei azok – de ismét csak egy bizonyos időponttól fogva. Ezzel szemben az EAAN *minden ember minden* kognitív képességéről szól az egész emberi történelem folyamán. Így az EAAN-generálta szkepszis egyetemesebb érvényű, mint mindkét Taylor által felvetett gondolati lehetőség.

Az analógiákkal kapcsolatos másik probléma abban áll, hogy semmiféle okunk sincs azt gondolni, hogy akár a gyógyszer, akár a hallucinogén skizofrénia olyan téves meggyőződéseket eredményezne, amelyek bármilyen módon koherensek lennének akár egymással, akár a gyógyszer bevétele, illetve a skizofrénia kialakulása előtt (vagy hatásuk elmúlása után) elfogadott hiteinkkel. Nem így áll a dolog az evolúcióval, s az evolúció Plantinga által elképzelt „valóságtorzító” hatásaival. Természetesen itt nem beszélhetünk arról, hogy milyen hiteink voltak az evolúció „előtt” vagy „után”. Viszont van némi racionális indokunk azt feltételezni, hogy amennyiben az evolúció téves (vagy legnagyobbbrészt téves) hiteket generál bennünk, akkor ezek nem lesznek egymással radikálisan inkohereusak. Az emberiség ugyanis egy többé-kevésbé változatlan természeti feltételrendszerben alakult ki és fejlődött az elmúlt néhány százezer évben. Ha és amennyiben az evolúció megbízhatatlan kognitív képességeket (és nagyjában-egészében téves hiteket) alakított ki bennünk, amelyek azonban mégis hasznosnak bizonyultak a természetes környezetünkhöz való alkalmazkodás során, akkor van némi valószínűsége annak, hogy ezek az illúziók, illetve tévedések legalábbis *koherensek*, bizonyos mértékig összefüggenek egymással, s alátámasztják egymást. Valamennyien ismerünk olyan embereket, akiknek merev, bigott vallási (vagy politikai) meggyőződései vannak, amelyeket semmi sem tud kikezdeni, s ezek a meggyőződések valamiféle „tartást” adnak nekik, sőt sikerekhez vezetnek az alkalmazkodásban. A vallásszociológusok kutatásai tudományosan is igazolják ezt. Olyasmiről viszont nem tudunk, hogy (a drogfogyasztó vagy a skizofrén hallucinációihoz hasonló) állandóan és teljesen inkohereusen változó meggyőződések bármiféle „tartást”, önbizalmat vagy optimizmust adnának bárkinek is.

Végül létezik egy harmadik probléma is Talbott analógiáival kapcsolatban, ez pedig az, hogy a gyógyszeres és a skizofrénias „sztori” esetében is teljesen világos, hogy miért vetődtek fel a kognitív képességeimre vonatkozó kételyek. Ha kognitív képességeim megbízhatóak, és hiteim nagy része igaz, akkor tel-

jesen érthető, hogy bizonyos körülmények között felmerülnek bennem a Talbott által elképzelt lehetőségek, s kételkedni kezdek ismereteim rendszerében. Ezzel szemben az EAAN esetében nem világos, hogy miként és miért alakult ki a „megcáfoltatás illúziója”. Nem világos, hogy ha az emberek kognitív képességei általában megbízhatóak, hiteik általában igazak, akkor miért kezdtek az emberek ebben egyáltalán kételkedni? Nem állítom azt, hogy nem lehetséges a kétely kialakulására olyan racionális magyarázatot adni, amilyent arra adunk: miért gondolnánk a Talbott által elképzelt esetekben, hogy kognitív képességeink megbízhatatlanok. Csupán azt állítom, hogy Talbott gondolatmenete *nem* ad ilyen magyarázatot.

Meggyőződésem szerint azonban meggyőzőbb „kartezianus” válasz is lehetséges az EAAN-ra. Ez a válasz abból indul ki, hogy miközben az EAAN talán igazolja, hogy ismereteink *valószínűleg* tévesek, másfelől bizonyos hiteinkről tudjuk, tudhatjuk, hogy *biztosan* igazak.

Térjünk vissza Descartes példájára! Tétélezzünk fel egy groteszk lehetőséget. Azt tudniillik, hogy Descartes *nem* tudott volna eljutni az *idea clara et distincta* vizsgálatából Isten *veracitas Dei*jének igazolásához. Ehelyett Descartes egy olyan Isten hipotéziséhez jutott volna el, akinek a természetéből az adódik, hogy az általa teremtett megismerő alanyoknak az összes hitei (vagy az elméjükben lévő *idea clara et distincta* vizsgálata révén nyert hitei) mintegy 10%-ban igazak. Vajon mindez indokot adott volna-e Descartes-nak arra, hogy *elvesse* azokat az *idea clara et distincta*ból nyert hiteit, amelyekből rendszere kiindult? Nyilván nem. Ugyanis Descartes 1-nek tekintette ezeknek a hiteknek a valószínűségét, biztosan igaznak tekintette őket, márpedig ha valamiről valamilyen alapon abszolút bizonyossággal tudjuk, hogy igaz, akkor nem jó érv ellene az a megfontolás, amely szerint kilencvenszázalékos valószínűséggel hamis. De annyi kétségtelen, hogy Descartes meglehetősen nehéz érvelési szituációba jutott volna ebben az esetben. További filozófiai hipotézisekkel kellett volna kiegészítenie saját, kognitív képességeinkről adott leírását, olyan hipotézisekkel, amelyek megmagyarázzák, hogy ha bizonyos esetekben az *idea clara et distincta* vizsgálata a megismerés megbízható kritériuma, akkor milyen releváns különbség van ezen esetek és a többi eset, a „megbízhatatlanság” esetei között, továbbá megmagyarázzák azt is, Isten miért úgy teremtett minket, hogy kognitív képességeink csak ezekben a specifikus esetekben legyenek megbízhatóak?

Vajon rendelkezésére áll-e ez a lehetőség a naturalista filozófusnak? Vannak-e olyan hitei, amelyekről biztosan tudja, hogy igazak? Nincs kizárva, hogy igen. Számos filozófus véli úgy – Quine-nak az a priori fogalmán gyakorolt kritikája ellenére is –, hogy bizonyos hiteink önmagukban hordják igaz voltuk vagy legalábbis nagyfokú valószínűségük garanciáját. Ilyenek a filozófiában hagyományosan biztosnak tekintett matematikai, logikai hiteink (amelyek igaz voltát végső soron az ellentmondás elve garantálja), illetve a saját képzeleteinkre vagy a saját hiteink tartalmára vonatkozó (introspekció révén nyert) hiteink.

Ha pedig biztosan tudjuk, hogy ezek a hiteink igazak, akkor mindenképpen fenntartásuk mellett kell döntenünk, hiszen az EAAN még a legrosszabb esetben, legszélsőségesebb értelmezése mellett sem azt bizonyítja, hogy *bizonyosan* tévesek, legfeljebb azt, hogy *valószínűleg* azok. Ha viszont ezeket a hiteinket fenntartjuk, akkor – akárcsak Descartes tette – absztrahálhatunk belőlük egy vagy több – legalábbis *prima facie* megbízhatónak tűnő – igazságkritériumot, illetve az e kritériumnak az alkalmazására épülő kognitív képességet. Descartes nyomán gondolhatjuk például azt, hogy azok a hiteink, amelyeket deduktív módon, illetve saját fogalmaink elemzésével nyerünk, valamint amelyek saját tudatunk tartalmaira vonatkoznak, általában igazak. Ezen az alapon felépíthetünk egy olyan ismeretelméletet, amely kognitív képességeinket általában, vagy legalább azok *egyes típusait* megbízhatóknak mutatja, megbízhatóbbnak, mint az EAAN. Innen azután tovább is léphetünk: felmerül a kérdés, hogy ha bizonyos kognitív képességeink mindenképpen megbízhatóak, akkor ez nem teszi-e valószínűvé, hogy a *többi* ilyen képességünk (például az észlelés, az emlékezet és az induktív következtetés képessége) szintén az?

Azok az ismereteink, amelyeket biztosnak tekinthetünk, olyan biztosnak, hogy még az EAAN által felvázolt „szkeptikus forgatókönyv” igaz voltát elismerve sem kell feladnunk őket, talán csakugyan *csak az a priori* meggyőződések, illetve a saját tudatunkra vonatkozó hitek. Ámde felmerül a kérdés: valószínű-e az, hogy az evolúció kizárólag éppen a saját tudatunkra, illetve bizonyos formális, a priori igazságokra vonatkozóan „látott el” bennünket megbízható kognitív képességekkel, illetve igaz hitekkel, miközben szűkebb és tágabb környezetünket illetően viszont nem? Ez a lehetőség teljesen valószínűtlennek tűnik. A természetes kiválasztódás szempontjából fennmaradásunkhoz sokkal inkább szükséges az, hogy szűkebb fizikai környezetünket meg tudjuk ismerni, mint hogy saját tudattartalmainkat/hiteinket vagy bizonyos absztrakt-logikai (esetleg matematikai) igazságokat ismerjünk. Mert még ha igaza is van Plantingának abban, hogy az igazság birtoklása vagy kognitív képességeink megbízhatósága nem feltétlenül jelenti a természethez való alkalmazkodás hasznos eszközét, akkor is nyilvánvalóan a természetes környezetünk megismerésére való képességünk *sokkal inkább* jelent ilyen eszközt, mint a saját tudatunk tartalmainak vagy az absztrakt-formális igazságoknak az ismerete.

Tovább erősíti ennek a megfontolásnak a valószínűségét, hogy apriorisztikus kognitív képességeink természetesen nem a többi kognitív képességeinktől „fallal elválasztva” léteznek az elmében, hanem azokkal szorosan összefonódva is használjuk őket, hiszen a hétköznapi és természettudományos megismerés során folyamatosan alkalmazzuk legalábbis az elemi logikai készségeket (de a matematikát is...) tudásunk ellenőrzésére és rendszerbe szervezésére. Megint csak nem tűnik nagyon valószínűnek, hogy az evolúció olyan – megbízhatatlan – kognitív képességeket fejlesztett volna ki bennünk, amelyeket a megbízható kognitív képességek szerveznek egységes, koherens (ámde nagyjában-egészé-

ben téves) rendszerré. Az a valószínű tehát, hogy ha az EAAN által megcáfolni nem tudott hiteinkben megbízhatunk, akkor *a fortiori* bízhatunk azokban is, amelyeket cáfolni látszik – legalábbis azoknak az ismereteknek az esetében, amelyek érintik saját hétköznapi életünket, a természeti és társadalmi környezetünkhöz való alkalmazkodásunkat.

Amíg tehát Descartes csakugyan nem került volna túlságosan könnyű helyzetbe, ha az *idea clara et distincta* elemzéséből kiindulva egy „10 százalékban megbízható” Isten hipotéziséhez jutott volna el, addig a naturalista filozófus jóval könnyebb helyzetben lesz. Ha egyszer az önmagunk tudattartalmaira vonatkozó, valamint a priori hiteink igazak, s az ezekre vonatkozó kognitív képességeink megbízhatóan működnek, akkor nagyon valószínűtlen, hogy az evolúció úgy alakította volna ki az emberi elmét, hogy *csak* ezek a kognitív képességeink legyenek megbízhatóak, miközben az ezekkel összefonódva s ezekre is támaszkodva működtetett összes többi kognitív mechanizmusunk teljesen megbízhatatlan. (Ugyanakkor e mechanizmusok valamiért mégis olyanok, hogy koherens rendszert alkotnak, megalapozzák és kiegészítik egymást – és csak a filozófiai reflexió perceiben vesszük észre, hogy eredményeik valójában tévesek.)

Itt természetesen csak felvázolni tudtam egy, az EAAN-nal szembeni lehetséges „kartezianus” stratégia körvonalait. Ámde fontos látnunk, hogy a naturalizmus még e stratégia egyértelmű sikere esetén sem „szabadul meg” az EAAN jelentette filozófiai kihívástól. Plantinga ugyanis visszahúzódhat egy második „védővonallra”. Azt állíthatja, hogy bár az EAAN nem bizonyítja azt, hogy a kognitív képességeink megbízhatóságába vetett hit inkonzisztens N&E-vel, de annyit igen, hogy ez a hitünk mindenestre *konzisztensebb* a teizmussal. Mert hogyha az EAAN-nal szembeni érvelésünk *nem* a naturalista episztemológián, hanem olyan kartezianus, a priori megfontolásokon nyugszik, amelyeket a fentebbiekben kifejtteni próbáltam, akkor a naturalisták nem a naturalizmusból következő indokok miatt bizakodnak saját kognitív képességeik megbízhatóságában, hanem egy olyan nem-naturalisztikus ismeretelméletre hivatkozva, amelynek a naturalizmussal való összeegyeztethetősége legalábbis problematikus. Hiszen egy nem-naturalizált episztemológia a naturalizmus ontológiájába legalábbis nehezen beilleszthető. Viszont a (zsidó-keresztény) teizmus alapján nagyon is kézenfekvő, plauzibilis, hogy nem *csak* az evolúció során kialakult, környezetünkhöz alkalmazkodó biológiai lények, hanem megismerő szubjektumok is vagyunk. P(R/E&N) tehát talán nem olyan alacsony, ámde mindenestre P(R/E&T) (T-vel jelöljük a teizmust) jóval *magasabb!* Másutt megkíséreltem ezzel az állásponttal is foglalkozni (Szalai, 2009. 1475–1476), ám a jelen tanulmány keretei ezt nem teszik lehetővé.

IRODALOM

- Beilby, James (szerk.) 2002. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca, Cornell University Press.
- Bergmann, Michael 2002. Commonsense Naturalism. In Beilby 2002. 61–91.
- BonJour, Laurence 2002. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Churchland, Patricia S. 1987. Epistemology in the Age of Neuroscience. *Journal of Philosophy*. 84/10. 544–553.
- Fodor, Jerry 2002. Is Science Biologically Possible? In Beilby 2002. 30–42.
- Nunley, Troy 2005. A defense of Alvin Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism. <http://edt.missouri.edu/Winter2005/Dissertation/NunleyT-060605-D1612/short.pdf>
- Plantinga, Alvin 1994. Naturalism Defeated. <http://philofreligion.homestead.com/files/als-paper.htm>
- Plantinga, Alvin 2002. Reply to Beilby and his Cohorts. In Beilby 2002. 204–276.
- Reed, Thomas McHugh 1997. Evolutionary Skepticism. *International Journal for Philosophy of Religion*. 42/2. 79–96.
- Reid, Thomas 1969. *Essays on the Intellectual Powers*. Cambridge, MIT Press.
- Sosa, Ernest 1999. Philosophical Skepticism and Epistemic Circularity. In Ted A. Warfield – Keith DeRose (eds.) *Skepticism. A Contemporary reader*. Oxford, Oxford University Press. 93–115.
- Sosa, Ernest 2002. Plantinga's Evolutionary Meditations. In Beilby 2002. 91–102.
- Szalai Miklós 2005. Fideizmus és posztkarteziánus filozófia. *Világosság*. 12. 14–24.
- Szalai Miklós 2009. Darwin kételye. Összeegyeztethető-e az evolúció a naturalizmussal? *Magyar Tudomány*. 12. 1464–1477.
- Talbott, William 2002. The Illusion of Defeat. In Beilby 2002. 153–164.
- Van Cleve, James 2002. Can Atheists Know Anything? In Beilby 2002. 103–128.