

Elżbieta Łukasiewicz
Dariusz Łukasiewicz

Nauka, religia i naturalizm. O argumencie ewolucyjnym Alvina Plantingi przeciwko naturalizmowi

Słowa kluczowe: ewolucja, naturalizm, nauka, A. Plantinga, religia

1. Wstęp

Na pytanie, co ma największy wpływ na nasze myślenie i formowanie przekonań, wielu współczesnych myślicieli odpowiedziałoby, że najważniejszą funkcję w tych procesach pełnią ewolucyjnie ukształtowane mechanizmy biologiczne, wpływające na pracę mózgu, oraz pewne konstrukty społeczne, jak np. wykształcone w obrębie danej kultury przedsady (niem. *Vorurteile*) czy schematy językowe. Taki pogląd sprzyja tworzeniu filozofii, w której Bóg – rozumiany jako wszechmocny i wszechwiedzący Stwórca świata – nie istnieje lub nie odgrywa żadnej roli¹. Alvin Plantinga jest jednym z tych współczes-

Elżbieta Łukasiewicz, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Wydział Językoznawstwa, ul. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz; e-mail: el.lukasiewicz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9121-0016.

Dariusz Łukasiewicz, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Wydział Filozofii, ul. Ogińskiego 16, 85-094 Bydgoszcz; e-mail: dluks@ukw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-1786-0149.

¹ Stanowisko to ma swoje źródła w oświeceniowym humanizmie, nawiązującym treściowo do starożytnych sofistów głoszących subiektywizm i relatywizm, zaś współcześnie występuje w różnych odmianach kantyizmu analitycznego, np. Nelsona Goodmana, Hillary’ego Putnama czy Richarda Rorty’ego. Tadeusz Szubka, za Plantingą, nazywa ów rodzaj kantyizmu „stwórczym antyrealizmem” (*creative antirealism*) (Szubka 2019, s. 28; por. Plantinga 1992, s. 296). Pojęcie „przedsądów” („prestruktur rozumienia”) ma zaś korzenie w filozofii Martina Heideggera (zob.

nych filozofów, którzy zakwestionowali ten naturalistyczny pogląd na świat oraz podjęli wyzwanie rzucone teizmowi przez tzw. „nowy ateizm”².

Kiedy w 2017 roku Plantinga otrzymywał nagrodę Templetona, w uzasadnieniu napisano, że jest on „amerykańskim uczonym, którego wnikliwe i ściśle publikacje ukazujące się od ponad pół wieku uczyniły teizm – przekonanie o istnieniu boskiej rzeczywistości lub Boga – poważnym stanowiskiem w obrębie filozofii akademickiej” (za: Szubka 2019, s. 23). Warto jednak odnotować, że dorobek Plantingi, zwłaszcza w zakresie metafizyki i filozofii chrześcijańskiej, był szeroko znany znacznie wcześniej – i, co ważne, został doceniony również w kręgach pozaakademickich. Na początku lat 80. w jednym z numerów magazynu „Time” nazwano Plantingę wiodącym protestanckim filozofem Boga (Baker 2007, s. 1). Jak to określono, był on jednym ze sprawców „cichej rewolucji” światopoglądowej, która dokonała się nie za sprawą teologów i wyznawców chrześcijaństwa, ale dzięki argumentom dostarczonym przez filozofów. Owa cicha rewolucja polegała m.in. na odrzuceniu logicznego pozytywizmu i zasady weryfikacji, według której sensowne i wartościowe poznawczo są tylko te twierdzenia, które można empirycznie sprawdzić lub uzasadnić naukowo. Zgodnie z weryfikacyjną teorią znaczenia wszelkie twierdzenia metafizyczne i zdania wyrażające przekonania religijne nie mają wartości logicznej ani poznawczej – zatem niczego nie wyjaśniają. Przez większą część XX wieku pozytywistyczny weryfikacjonizm przesądzał o całkowitej marginalizacji filozofów teistycznych gotowych bronić twierdzenia, że Bóg istnieje i że jest Stwórcą świata, a także innych przekonań religijnych. Cicha rewolucja zakończyła okres pewnej segregacji światopoglądowej i spowodowała nie tylko „powrót Boga” do filozofii, ale też odrodzenie się dyskusji metafizycznych w kręgach akademickich prowadzonych z użyciem narzędzi nowoczesnej logiki i analizy filozoficznej.

W ubiegłym roku, w serii Biblioteka Współczesnych Filozofów, ukazał się polski przekład książki Alvina Plantingi *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism* (2011)³. Wydanie polskie nosi tytuł *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm* (Plantinga 2023). Celem

Heidegger 1993, s. 470–471). Odgrywa ono również ważną rolę wśród zwolenników hermeneutyki, takich jak np. Hans-Georg Gadamer, który pisze na ten temat w *Prawdzie i metodzie* (Gadamer 2021, s. 256–261).

² Plantinga polemizuje zwłaszcza z poglądami Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Sama Harris’a i Christophera Hitchensa. Więcej na temat „nowego ateizmu”: zob. Gutowski 2017, s. 427–440.

³ Dodajmy, że w języku polskim ukazała się wcześniej tylko jedna samodzielna książka Plantingi, pt. *Bóg, wolność, zło* (Plantinga 1995; oryg. *God, Freedom, and Evil*, 1974). Wydano też krótką, napisaną przez Plantingę wspólnie z Danielem Dennettem pracę, zawierającą polemikę pomiędzy obu filozofami, pt. *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* (Dennett, Plantinga 2014; oryg. *Science and Religion: Are They Compatible?*, 2010).

niniejszego artykułu jest przedstawienie głównych tez książki Plantingi i omówienie argumentacji wspierającej te tezy, zwłaszcza kluczowego dla wniosków książki argumentu ewolucyjnego przeciwko naturalizmowi. W części ostatniej artykułu proponujemy pewną jego modyfikację oraz spróbujemy ocenić, czy argument ewolucyjny Plantingi jest do utrzymania.

2. Plantinga o pozornym konflikcie religii chrześcijańskiej i nauki

Rzekomy konflikt pomiędzy nauką a religią, analizowany w pierwszej i drugiej części książki Plantingi, przejawia się na różne sposoby. Naturaliści głoszą (i wtóruje im wielu liberalnych teologów chrześcijańskich), że doktryny i twierdzenia zawarte w Biblii lub na niej oparte są sprzeczne z wiedzą naukową i dlatego należy je odrzucić. Mamy tutaj nie tylko konflikt przekonań – ten spór ma również szeroki wymiar społeczny i kulturowy. Instytucjom religijnym, takim jak Kościół katolicki, zarzuca się, że w przeszłości, wykorzystując swoją pozycję i wpływy polityczne, hamowały rozwój nauki i prześladowały uczonych, o ile ci głosili poglądy niezgodne z przyjętą przez Kościół katolicki wizją człowieka i świata. Często przywoływanym przykładem wrogości do postępu naukowego okazywanej ze strony władz kościelnych była słynna sprawa Galileusza. Jednak, jak argumentują naturaliści, można też podać wiele innych przejawów negatywnej roli religii w życiu jednostek i całych wspólnot w kręgu cywilizacji zachodniej. Bertrand Russell w książce *Religion and Science* (1935) przytacza przykłady niechęci ze strony działaczy chrześcijańskich do szczepionek czy stosowania znieczulenia podczas zabiegów medycznych. Przypomina też o zakazie przeprowadzania sekcji zwłok czy o metodach leczenia różnego rodzaju chorób (np. psychicznych) za pomocą egzorcyzmów (por. Russell 2006). W rozważaniach nad sprawą Galileusza i teorią heliocentryzmu przywoływany jest fragment Biblii, w którym Jozue nakazuje Słońcu się zatrzymać, co miało sugerować, że to Ziemia jest nieruchomym centrum świata. Krytyki naukowej nie wytrzymuje też opis stworzenia z Księgi Rodzaju, gdyż nie jest on zgodny ani z darwinowską teorią ewolucji, ani z wiedzą geologiczną dotyczącą wieku Ziemi. O tym wszystkim we wspomnianej książce pisze Russell, którego Plantinga zalicza, obok Johna Mackiego, do „starych dobrych ateistów” (Plantinga zauważa przy tym, że „starzy” ateści reprezentowali o wiele wyższy poziom kultury logicznej i filozoficznej niż „nowi” ateści, tacy jak Richard Dawkins czy Daniel Dennett). Warto w tym kontekście przywołać fragment książki Russella, gdzie zostaje następująco podsumowana rywalizacja między nauką a religią:

Konflikty między nauką a teologią chrześcijańską, mimo okazjonalnych potyczek, prawie wygasły, i sędzę, że większość chrześcijan przyzna, iż ich religia na tym zyskała. Chrześcijaństwo zostało oczyszczone z elementów nieistotnych, odziedziczonych po epoce barbarzyńskiej i niemal wyleczone ze skłonności do prześladowań. Liberalni chrześcijanie zachowali doktrynę etyczną, która jest wartościowa: akceptację Chrystusowej nauki o potrzebie miłowania bliźniego i wiarę, że w każdej jednostce ludzkiej jest coś, co zasługuje na szacunek, nawet jeśli nie nazywa się tego duszą (Russell 2006, s. 152–153).

Chociaż argumentacja Plantingi w książce *Gdzie naprawdę jest konflikt* dotyczy również zarzutów, jakie formułował niemal sto lat temu Russell, to bezpośrednimi adresatami jego krytyki są „nowi ateści”. Ich wrogie wobec religii i osób religijnych wystąpienia i publikacje niewątpliwie miały wpływ na opracowanie przez Plantingę tematu konfliktu nauki i religii. Warto zaznaczyć, że podstawę książki *Gdzie naprawdę jest konflikt* stanowiły wygłoszone przez Plantingę w 2005 roku wykłady Gifforda. W podobnym czasie ukazała się słynna książka Richarda Dawkinsa *The God Delusion* (2006), będąca najbardziej znaną krytyką religii i teizmu zaproponowaną w XXI wieku przez „nowych ateistów”⁴.

Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, że przynajmniej niektóre z anty-religijnych wystąpień „nowych ateistów” były reakcją na ruchy społeczno-religijne określane jako chrześcijański fundamentalizm. Ich wyrazem w Stanach Zjednoczonych był i nadal jest kreacjonizm, który w oparciu o dosłowną interpretację Księgi Rodzaju neguje teorię ewolucji, czy koncepcja Inteligentnego Projektu (*Intelligent Design*), która w zamierzeniu autorów ma być kontrpropozycją dla teorii ewolucji⁵. Według chrześcijańskich fundamentalistów (kreacjonistów) między nauką i religią rzeczywiście zachodzi konflikt, lecz w obliczu tego konfliktu należy odrzucić sprzeczne z religią teorie i hipotezy naukowe, w tym zwłaszcza neodarwinowską teorię ewolucji.

Jedną z głównych tez Plantingi bronionych w *Gdzie naprawdę jest konflikt* jest twierdzenie, że nie tylko nie ma konfliktu pomiędzy nauką a religią chrześcijańską, ale wręcz że powstanie nauki nowożytnej było możliwe właśnie dzięki religii i teologii chrześcijańskiej. Plantinga zarzuca Russellowi, że ten, krytykując chrześcijaństwo, nie dostrzega pozytywnej roli, jaką odegrało ono w rozwoju nowożytnej nauki i kultury. Uwagi Russella na temat negatywnej roli religii i teologii dla rozwoju nauki nowożytnej stoją w sprzeczności z pozytywnymi komentarzami na ten sam temat Alfreda N. Whiteheada, z którym, co warto przypomnieć, Russell napisał monumentalne, przełomowe dla rozwoju nowoczesnej logiki matematycznej dzieło *Principia Mathematica* (1910–1913). W rozdziale 9 *Gdzie naprawdę jest konflikt* Plantinga nawiązuje właśnie do Whiteheada, pisząc o pozytywnej roli teologii i wiary chrześcijańskiej dla

⁴ Wydanie polskie: *Bóg urojony* (Dawkins 2007).

⁵ Koncepcja Inteligentnego Projektu, w wersji Michaela Behe’go, jest omówiona krytycznie (choć z dużą dozą sympatii) w rozdziale 8 *Gdzie naprawdę jest konflikt* (Plantinga 2023, s. 263–308).

rozwoju nauki. Przytoczmy fragment książki Whiteheada *Science and the Modern World* (1925), gdzie pisze on o korzystnym klimacie, jaki dla rozwoju nauki stworzyła logika scholastyczna i teologia chrześcijańska:

Nauka jednak wymaga czegoś więcej niż powszechnego poczucia porządku rzeczy. W dwóch słowach wykażać można, jak nawyk ścisłego, sprecyzowanego myślenia zaszczepony został w umysłach europejskich poprzez długi okres dominacji scholastycznej logiki i teologii. Filozofia została odrzucona, pozostał nawyk. Bezcenny nawyk poszukiwania dokładnej tezy i trzymania się jej, gdy się ją raz odkryło. Galileusz zawdzięcza więcej Arystotelesowi, niż by to wynikało z powierzchownego odczytania *Dialogów*: zawdzięcza mu jasne spojrzenie oraz przejrzysty i analityczny umysł.

Nie sądzę jednak, bym przedstawił tu już największy wkład myśli Średniowiecza w powstanie ruchu naukowego. Mam tu na myśli nieprzezwykłą wiarę, że współzależność między każdym poszczególnym zjawiskiem a tym, co je poprzedza, może być określona w sposób doskonale ścisły, jako egzemplifikacja działania ogólnych zasad. Bez tej wiary przeogromny trud uczonych byłby beznadziejny. To właśnie instynktowne, stojące wciąż przed wyobraźnią przekonanie, że istnieje jakaś czekająca na odkrycie tajemnica, stanowi siłę napędową badań naukowych. W jaki sposób przekonanie to zostało zaszczeponie umysłom europejskim?

Porównanie europejskiego sposobu myślenia z tym, jaki dominował w innych cywilizacjach, gdy pozostawały one bez obcych wpływów, wskazuje, że źródło, z którego przekonanie takie bierze swój początek, może być tylko jedno. Jest to mianowicie nacisk kładziony w Średniowieczu na rozumność Boga, wyposażonego w osobową moc Jahwe, jak i racjonalność greckiego filozofa. Każdy szczegół pozostawał pod kontrolą; rezultatem badania przyrody mogło być tylko umocnienie wiary w racjonalizm (Whitehead 1987, s. 34–35).

Dla „nowych ateistów”, takich jak Dawkins czy Dennett, dogmatem jest niemal oczywista prawdziwość ateizmu. W związku z tym postulują oni radykalną zmianę polityki edukacyjnej, której celem powinna być eliminacja religii zarówno z życia jednostek, jak i ze sfery publicznej ponowoczesnych społeczeństw (Dennett 2008, s. 374–376; zob. również Stanosz 2008, s. 16–17). Nie ma tu już mowy o pokojowej koegzystencji nauki i religii, o jakiej pisał przed blisko stu laty Russell. „Nowi ateści” wręcz wypowiadają wojnę religii. Występują oni nie tylko przeciw fundamentalistycznemu chrześcijaństwu, np. kreacjonistom czy fundamentalistom islamskim, ale także przeciwko liberalnym i umiarkowanym chrześcijanom czy muzułmanom. Ci ostatni są również zagrożeniem, bowiem mogą stanowić parasol ochronny dla radykałów krzewiących zgubne i fałszywe idee. Nowa, antyreligijna odmiana ateizmu, przeciwko której Plantinga się zwraca, traktuje idee i instytucje religijne jak wirusy czy pasożyty sięjące zniszczenie w umysłach ludzkich (mózgach) – i stąd wezwanie do walki z religią. Według „nowych ateistów” nad religią można jedynie prowadzić badania podobne do tych, jakie prowadzi się w biologii nad pasożytami czy wirusami, natomiast nie ma sensu rozpatrywać religii na jakiejkolwiek innej płaszczyźnie⁶.

⁶ Dodać trzeba, że w tym nurcie wszelkie idee czy pojęcia obecne w kulturze traktowane są jako rywalizujące ze sobą o przetrwanie struktury (tzw. memy), analogicznie do rywalizacji

Analizując w rozdziale 1 i 2 składowe części teorii ewolucji – teorii opracowanej i rozbudowywanej przez pokolenia uczonych – Plantinga wielokrotnie podkreśla jej doniosłość, a jednocześnie wskazuje na liczne problemy, jakie napotyka teza o *wyłącznie naturalistycznym* pochodzeniu życia. Teza ta głosi, że życie powstało z materii nieożywionej jedynie w wyniku procesów opisywanych przez prawa fizyki i chemii, bez jakiegokolwiek działania/wpływu Boga. Jest to teza przez wielu badaczy traktowana jako nieodłączna część teorii ewolucji, co Plantinga uważa za całkowicie bezzasadne. We wniosku końcowym do dwóch pierwszych rozdziałów pisze:

Naukowa teoria ewolucji jako taka nie jest niezgodna z wiarą chrześcijańską – natomiast niezgodny z tą wiarą jest pogląd, że procesy ewolucji, w tym dobór naturalny, są *niekierowane*. Ale pogląd ten nie jest częścią teorii ewolucji jako takiej – jest on raczej metafizycznym lub teologicznym dodatkiem do tej teorii (Plantinga 2023, s. 85).

Niewątpliwie ważną częścią książki Plantingi jest gruntowna krytyka skierowana przeciwko „nowym ateistom”, zakończona wnioskiem, że konflikt pomiędzy nauką a religią, o którym mówią Dawkins, Dennett i inni, jest jedynie pozornym czy rzekomym konfliktem, któremu brakuje poważnego uzasadnienia. Równie istotne w rozważaniach Plantingi wokół relacji nauki i religii są jego krytyczne analizy poglądów liberalnych teologów chrześcijańskich, takich jak Rudolf Bultmann i jego zwolennicy. Proponują oni „demitologizację” chrześcijaństwa i jego nowe rozumienie – teksty biblijne bowiem nie są jednoznaczne i mogą podlegać różnym interpretacjom. Te wielorakie znaczenia nie tylko są wydobywane z tekstów, ale też mogą być tworzone w trakcie ich interpretacji, przy czym nie istnieją ahistoryczne reguły hermeneutyczne regulujące procesy interpretacyjne⁷. W tym ujęciu religia nie jest czymś złym – wręcz przeciwnie, jest ważnym źródłem inspiracji, pociechy i nadziei. Liberalni chrześcijanie są więc gotowi traktować Pismo Święte jako zbiór przypowieści o charakterze podobnym do literackiej fikcji – opowieści te nie są empirycznie sprawdzalne, nie mają wartości naukowej ani żadnego znaczenia dla naszej obiektywnej wiedzy o świecie, jednak są ważne egzystencjalnie i aksjologicznie (por. Stanosz 2008, s. 17)⁸. Tę liberalną postawę można oddać słowami Emmanuela Levinasa, że „w Biblii nie istnieje kosmologia, a jedynie [...] figury przemawiające do religijnej duszy” (Levinas 1991, s. 223). Ta religijna dusza, o której wspomina

„samolubnych” genów, odbywającej się na elementarnym poziomie biologicznym (Dawkins 1996).

⁷ W tym duchu zadania hermeneutyki biblijnej rozumie Paul Ricoeur, agnostycznie nastawiony do metafizyki religijnej. Reprezentatywne dla jego stanowiska są takie prace jak *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (1994), *L'herméneutique biblique* (2001) czy *Myślenie biblijne* (2003, współautor: André LaCocque).

⁸ To samo mogliby zapewne powiedzieć o swoich świętych księgach liberalni mahometanie lub wyznawcy judaizmu (por. Krajewski 2011, s. 17–34).

Levinas, wcale nie musi wierzyć, że Bóg istnieje i że Jezus jest Bogiem. Może być ateistycznie czy agnostycznie nastrojona, ale w życiu codziennym być naśladowcą Chrystusa – tak jakby On naprawdę istniał i był Bogiem.

Liberalni chrześcijanie różnych denominacji są przekonani, że istnieje rzeczywisty konflikt pomiędzy nauką i religią, a ściślej mówiąc: pomiędzy nauką a dosłowną interpretacją tekstu Biblii. Niektórzy z nich rozumują następująco: Jezus może istniał, a może nie istniał, ale zdarzenia opisywane w Ewangeliach, takie jak zmartwychwstanie, przemiana wody w wino czy też inne cuda, to zdarzenia sprzeczne z prawami fizyki i biologii, a zatem niemożliwe lub nieprawdopodobne (w rozumieniu Davida Hume'a). Skoro istnieje sprzeczność z nauką, a nauka współczesna jest najlepszą możliwą wiedzą na temat świata, to określone zdarzenia biblijne nigdy nie zaszły, a ich opis należy poddać reinterpretacji według naszych najlepszych intuicji hermeneutycznych czy aksjologicznych. Ten rodzaj liberalnego chrześcijaństwa nie implikuje ani nie zakłada ateizmu czy teologicznego fikcjonalizmu. Możliwe, że Bóg istnieje, ale nie dokonał On tych wszystkich rzeczy, jakie Mu się przypisuje w Biblii, ponieważ byłyby one sprzeczne z naszą najlepszą wiedzą naukową. Plantinga podejmuje polemikę również z tak pojętym liberalnym chrześcijaństwem – zgodnym, zdaniem jego przedstawicieli i obrońców, z nauką współczesną. Analizuje przy tym pojęcie praw przyrody i pokazuje, odwołując się do najnowszych interpretacji mechaniki kwantowej, jak uległ zmianie XVIII-wieczny, newtonowski obraz świata („stary obraz”). Bazując na opiniach wybitnych ekspertów w dziedzinie współczesnej fizyki, Plantinga twierdzi, że w błędzie są ci, którzy uważają, że istnieje rzeczywisty konflikt czy empiryczna niemożliwość zdarzeń opisywanych w Biblii. Zatem osoba, która wierzy, że Jezus naprawdę zmartwychwstał i że dokonywał cudów, np. przemiany wody w wino, nie popada w żaden rzeczywisty konflikt z nauką współczesną – konflikt jest jedynie pozorny, a przekonanie o jego istnieniu oparte jest na anachronicznej, z dzisiejszego punktu widzenia, XVIII-wiecznej nauce.

Można powiedzieć, że argumentacja Plantingi stanowi w rezultacie obronę chrześcijaństwa „naiwnego”, czyli takiego, które głosi, że Jezus naprawdę jest Bogiem, że przyszedł na świat i dokonywał przypisywanych Mu w Ewangeliach czynów w sposób rzeczywisty. Tym samym Plantinga broni poglądu, że chrześcijańska wiara teistyczna jest racjonalna, a zatem nie jest sprzeczna z rozumem, w tym z najlepszą jego postacią, jaką obecnie dysponujemy, czyli rozumem naukowym⁹.

⁹ Trzeba tu dodać, że niektórzy teiści chrześcijańscy uznają boskość historycznego i ewangelicznego Jezusa, ale mimo to nie są skłonni uznać wszystkich przypisywanych Mu czynów, w tym zwłaszcza niektórych cudów, np. przemiany wody w wino. Zob. dyskusję na ten temat w zbiorze pism pt. *Stwórca – Wszechświat – Człowiek* (Sierotowicz 2006). Dyskusja toczy się pomiędzy wybitnymi fizykami kwantowymi, astrofizykami i kosmologami z czołowych ośrodków

Jednakże nie należy z tego wnioskować, że Plantinga jest gotów przystać na pogląd, że teizm chrześcijański jest racjonalny, *ponieważ* ma wsparcie naukowe. Teoria Wielkiego Wybuchu, zasady antropiczne¹⁰ czy mechanika kwantowa to niewątpliwie interesujące i ważne składniki nauki współczesnej, niesprzeczne, zdaniem Plantingi, z teizmem – ale to nie na nich opiera się racjonalność teizmu chrześcijańskiego. Fakt, że nie istnieje rzeczywisty konflikt pomiędzy nauką współczesną a religią, może być przesłanką *wzmacniającą*, lecz nie fundującą, racjonalność wiary chrześcijańskiej¹¹.

Nie ma tutaj możliwości dokładnego przeanalizowania argumentów Plantingi przeciwko tezie o istnieniu konfliktu pomiędzy religią (w tym zwłaszcza religią chrześcijańską) a nauką – argumentacja ta jest szczegółowo przedstawiona w książce w części pierwszej i drugiej (rozdziały 1–6). Bardziej istotne jest to, że Plantinga w *Gdzie naprawdę jest konflikt* przedstawia jeszcze jedną rację *wzmacniającą* przeświadczenie teistyczne, w tym wiarę chrześcijańską. Ta racja to argument ewolucyjny przeciwko naturalizmowi. Otóż, twierdzi Plantinga, to nie teizm, ale właśnie naturalizm (który można traktować jako quasi-religię, ponieważ pełni podobne do religii funkcje) jest niezgodny z nauką. Niezgoda ta nie polega jednak na tym, że wśród powszechnie uznawanych twierdzeń, uzasadnionych zgodnie z metodologią stosowaną w badaniach naukowych, znajduje się twierdzenie, że Bóg wiary teistycznej istnieje. Konflikt ten nie polega też na tym, że naturalizm i teoria ewolucji nie mogą być jednocześnie prawdziwe (tj. że jest między nimi sprzeczność). Zdaniem Plantingi chodzi o to, że nie można *racjonalnie* zaakceptować obydwu podejść: naturalizmu i ewolucji. Przy założeniu prawdziwości teorii ewolucji, która jest jednym z filarów współczesnej nauki, należy uznać naturalizm (ateizm) za pogląd o bardzo niskim stopniu prawdopodobieństwa, którego akceptacja byłaby nieracjonalna (Plantinga 2003, s. 359 i n.). W *Gdzie naprawdę jest konflikt* argument ewolucyjny omówiony jest w ostatnim, wieńczącym całość rozdziale i jest on podstawą dla wniosku, że to między współczesną nauką a naturalizmem (ateizmem) istnieje głęboki konflikt, a nie między wiarą teistyczną (w szczególności chrześcijaństwem) a nauką. Ze względu na rolę tego argumentu w apologetycznym zamyśle Plantingi omówimy go w kolejnej części artykułu nieco dokładniej¹².

ków badawczych oraz filozofami i teologami, a dotyczy działania Bożego w świecie. Zob. również omówienie różnych poglądów na temat działania Boga w świecie (Łukasiewicz 2014).

¹⁰ W rozdziale 7 *Gdzie naprawdę jest konflikt* Plantinga poddaje wnikliwej analizie argument z subtelnego zestrojenia oparty o zasady antropiczne, wykazując różne jego słabości (Plantinga 2023, s. 227–262).

¹¹ Po raz pierwszy Plantinga wyraźnie formułuje pogląd o wzmacnianiu, lecz nie uzasadnianiu, wiary teistycznej za pomocą różnych argumentów filozoficznych w pracy *The Prospects for Natural Theology* (Plantinga 1991b, s. 287–316).

¹² Istnieje polski przekład jednej z wersji tego argumentu (z roku 2002), dokonany przez Marcina Iwanickiego (Plantinga 2019). Po raz pierwszy został on sformułowany w artykule *An*

3. Argument ewolucyjny Plantinga przeciwko naturalizmowi

Teza naturalizmu współczesnego występuje najczęściej w powiązaniu z teorią ewolucji, wyjaśniającą w naukowy sposób pochodzenie człowieka i jego władz poznawczych, takich jak percepcja, pamięć, umiejętność myślenia dyskursywnego itp. Argument Plantinga dotyczy problemu rzetelności władz poznawczych człowieka przy założeniu naturalizmu, czyli tezy, że Bóg nie istnieje, a organizm człowieka wraz z jego układem nerwowym i władzami poznawczymi są wytworem *niekierowanej* ewolucji biologicznej i doboru naturalnego. Na problem rzetelności władz poznawczych przy takim założeniu zwracali uwagę również niektórzy naturaliści. Zacytujmy za Plantingą (2023, s. 364–365) Thomasa Nagela:

Gdybyśmy uwierzyli, że nasza zdolność do tworzenia obiektywnej teorii (np. prawdziwych przekonań) jest wytworem doboru naturalnego, to mielibyśmy poważny powód, aby sceptycznie traktować jej wyniki (Nagel 1989, s. 79).

oraz Patricię Churchland:

Zasadniczym zadaniem układu nerwowego jest kierowanie części ciała tam, gdzie powinny się one znaleźć, aby organizm mógł przetrwać. [...] Udoskonalenia w zakresie kontroli sensomotorycznej przynoszą korzyść ewolucyjną – bardziej wyrafinowany sposób reprezentowania jest korzystny *o tyle, o ile jest dostosowany do sposobu życia organizmu i zwiększa szanse organizmu na przetrwanie*. Prawda, czymkolwiek by była, jest tutaj najmniej ważna (Churchland 1987, s. 548; przeł. E. Łukasiewicz, podkreślenia autorki).

Zatem, w myśl założeń naturalizmu, ewolucja premiuje takie zachowania organizmu, które zwiększają szansę na przetrwanie i udaną reprodukcję. Stąd też głównym zadaniem naszych władz poznawczych nie jest tworzenie *prawdziwych* przekonań, ale przyczynianie się do zwiększenia szans na przetrwanie. Nasze przekonania mogą wprawdzie być prawdziwe, ale nie muszą takie być, ponieważ dobór naturalny nie dba o prawdę. Główną myśl argumentu ewolu-

Evolutionary Argument against Naturalism (Plantinga 1991a). Wersja z roku 2011, zawarta w wydaniu angielskim *Gdzie naprawdę jest konflikt*, jest nieco bardziej rozbudowana komentarzami objaśniającymi, ale idea zasadnicza pozostała ta sama. Argument ten stał się również przedmiotem polemiki pomiędzy Plantingą a Dennettem w *Nauce i religii* (Dennett, Plantinga 2014). Pierwotna wersja tej ostatniej pracy ukazała się w 2011 roku, równoległe z *Where the Conflict Really Lies*, jednakże sama polemika między dwoma filozofami odbyła się wcześniej, więc w pracy z 2011 roku Plantinga wspomina o tej polemice, nie odnosząc się do równoległe wydawanej publikacji. Sama idea argumentacji tego typu, dotyczącej niezgodności nauki z ateizmem, pojawiła się, o czym Plantinga wspomina, wcześniej (Plantinga 2023, s. 358); pisali bowiem na ten temat C.S. Lewis (*Miracles*, 1947) i Richard Taylor (*Metaphysics*, 1963).

cyjnego Plantingi przeciwko naturalizmowi można przedstawić w punktach następująco (por. Plantinga 2023, s. 360–399):

- (1) Jeśli przyjmimy, że władze poznawcze człowieka są wytworem ściśle naturalistycznie rozumianej ewolucji, w której główną rolę odgrywają przypadkowe mutacje genetyczne i dobór naturalny, to wytwarzane przez te władze przekonania mają wprawdzie wartość adaptacyjną (tj. powodują zachowania korzystne dla przetrwania organizmu), ale *treść* tych przekonań nie musi być prawdziwa. Skoro treść poszczególnych przekonań może być prawdziwa albo fałszywa (Plantinga zakłada prawdopodobieństwo prawdziwości 0,5), to jest bardzo mało prawdopodobne, aby zbiór takich przekonań (nawet niezbyt liczny) tworzył wiarygodny system epistemiczny. Stąd prawdopodobieństwo rzetelności *naturalistycznie pojmowanych* władz poznawczych jest niskie¹³.
- (2) Jeżeli naturalista rozumie, że prawdopodobieństwo rzetelności naturalistycznie pojmowanych władz poznawczych jest niskie, to nie ma on powodu, aby polegać na wytwarzanych przez te władze przekonaniach i rozumowaniach (tj. naturalista ma *rację unieważniającą* dla przekonania o rzetelności swoich władz poznawczych).
- (3) Stąd też naturalista nie ma żadnego dobrego powodu, aby ufać rozumowaniu prowadzącemu go do akceptacji naturalizmu (ateizmu).
- (4) Zatem nawet jeżeli naturalizm byłby prawdziwy, to naturalista nie ma żadnego dobrego powodu, aby móc go *racjonalnie* uznać – naturalizm dostarcza racji unieważniającej dla samego siebie (samounieważnia się).

Są więc dwie możliwości: naturalizm jest albo fałszywy, albo prawdziwy. Jeżeli jest fałszywy, to nie należy go, oczywiście, akceptować, ponieważ jest przekonaniem fałszywym. Jeżeli natomiast naturalizm jest prawdziwy, to też nie należy go akceptować, ze względu na wyżej przedstawiony argument przeciwko racjonalnej akceptowalności naturalizmu (nazwijmy go „argumentem ewolucyjnym”, w skrócie: A_E).

Jednak A_E trzeba jeszcze uzupełnić – czego sam Plantinga wprost nie robi – argumentacją wspierającą *rzetelność władz poznawczych przy założeniu teizmu* (w skrócie: $A_{RWP/T}$):

¹³ Plantinga argumentuje: „Jeśli mam na przykład tysiąc niezależnych przekonań, prawdopodobieństwo (w tych warunkach), że trzy czwarte lub więcej z nich jest prawdziwych, będzie mniejsze niż 10^{-58} [...]. I nawet jeśli wprowadzę skromną epistemiczną strukturę tylko stu przekonań, prawdopodobieństwo, że trzy czwarte z nich jest prawdziwych – biorąc pod uwagę, że prawdopodobieństwo prawdziwości dowolnego z nich wynosi 0,5 – jest bardzo niskie, około 0,000001” (Plantinga 2023, s. 385–386).

- (1_T) Jeżeli Bóg istnieje, to jako wszechmocny i doskonale dobry Stwórca, obdarzył człowieka rzetelnymi władzami poznawczymi, ponieważ stworzył go na swój obraz (koncepcja *imago dei*).
- (2_T) Jeżeli Bóg istnieje, to mamy powód sądzić, że wytwory naszych władz poznawczych, czyli nasze przekonania, są zasadniczo prawdziwe, a nasze rozumowania poprawne.

Poprawność ewolucyjnego argumentu przeciwko naturalizmowi (A_E) zależy od przesłanki (1). Czy rzeczywiście rzetelność władz poznawczych człowieka jest nieprawdopodobna przy założeniu naturalizmu i ewolucji? Dlaczego miałyby tak być?

Standardowe rozumienie rzetelności władz poznawczych przy założeniu ewolucjonistycznego naturalizmu jest następujące. Ewolucja polega na doborze naturalnym, gdzie preferowane są te organizmy (czy geny), które mają największe szanse na sukces reprodukcyjny, czyli organizmy najlepiej przystosowujące się do otoczenia. I tutaj pojawia się kwestia roli reprezentacji poznawczych (i prawdziwości przekonań) dotyczących otoczenia, w którym organizm żyje, oraz wpływu tych reprezentacji na zachowanie danego organizmu w określonej sytuacji. Innymi słowy, powstaje pytanie, czy reprezentacja świata ma jakikolwiek wpływ na zachowania korzystne adaptacyjnie. Według standardowego rozumienia rzetelności władz poznawczych (przy założeniu ewolucjonistycznego naturalizmu) władze poznawcze danego organizmu wytwarzają adekwatne reprezentacje otoczenia (prawdziwe przekonania) i mają one rzeczywisty przyczynowy wpływ na zachowanie organizmu. Wpływ ten polega na kierowaniu zachowaniem w sposób maksymalnie sprzyjający przetrwaniu i dalszemu rozwojowi określonego organizmu (jego genów).

Plantinga dopuszcza przyjęcie modelu standardowego, jednak uważa, że jest również możliwe, że przy założeniu ewolucyjnego naturalizmu reprezentacje poznawcze (niezależnie od tego, czy są adekwatne, czy nie) nie mają żadnego wpływu na zachowania adaptacyjne organizmu (por. wyżej cytaty z artykułów Nagela i Churchland). Innymi słowy, możliwe jest, że *treść* naszych przekonań na temat świata i nas samych (ich prawdziwość) nie ma znaczenia dla naszego zachowania adaptacyjnego i reprodukcyjnego sukcesu – przy czym zakłada się, że skoro nasz gatunek istnieje, to odnieśliśmy „sukces” w adaptacji. Możliwe, że jesteśmy wyposażeni, podobnie jak wiele gatunków zwierząt, w jakieś „wskaźniki”, dyktujące naszemu organizmowi optymalne, z punktu widzenia przetrwania i reprodukcji, zachowania, które są niezależne od nas i nie są kontrolowane przez naszą świadomość¹⁴. Taki pogląd na temat

¹⁴ W odpowiedzi na zarzut, że adaptacja wymaga rzetelnych władz poznawczych, Plantinga twierdzi: „Przetrwanie organizmów określonego gatunku w dłuższym okresie czasu z pewnością sprawia, że jego przedstawiciele korzystają z urządzeń poznawczych – nazywam je wskaźnikami

znikomej roli reprezentacji poznawczych w walce o przetrwanie przy założeniu ewolucyjnego naturalizmu można określić mianem *niestandardowego*. W modelu niestandardowym prawda, poznanie i rzetelność władz poznawczych nie mają żadnego znaczenia dla sukcesu reprodukcyjnego.

Oczywiście model niestandardowy nie implikuje, że władze poznawcze nie są rzetelne – może i są, ale nie ma to żadnego znaczenia dla reprodukcji. Jednak *prawdopodobieństwo* rzetelności naszych władz poznawczych przy założeniu ewolucyjnego naturalizmu staje się mniejsze. Skoro rzetelność władz poznawczych nie ma znaczenia ewolucyjnego, to prawdopodobieństwo, że działają one rzetelnie, czyli dostarczają przeważnie prawdziwych przekonań, jest małe, ponieważ ewolucja nie jest „zainteresowana” prawdą ani nie jest na nią nakierowana. Chodzi w niej jedynie o sukces reprodukcyjny dzięki dobremu przystosowaniu do środowiska.

Aby rozstrzygnąć zasadność przesłanki (1), należy więc dokładniej oszacować trafność dwóch stanowisk: standardowego i niestandardowego rozumienia rzetelności władz poznawczych przy założeniu ewolucjonistycznego naturalizmu. Plantinga argumentuje, że przy rozumieniu standardowym trudno wyjaśnić, w jaki sposób *treść* naszych przekonań miałaby wpływać na nasze ewolucyjnie znaczące zachowania. Naturalista bowiem musi przyjąć, że albo nasze przekonania (stany mentalne) są identyczne ze stanami neurofizjologicznymi mózgu (czy też są do nich redukowalne), czyli opowiedzieć się za tezą identyczności, albo przyjąć dualizm własności głoszący, że stany mentalne są różne od stanów mózgu, ale na nich superwenują, czyli są od nich przyczynowo zależne¹⁵. Jeśli naturalista uznaje identyczność stanów mózgu i stanów mentalnych (poznawczych reprezentacji świata o określonej *treści*), to trudno wyjaśnić, w jaki sposób określone treści mentalne należą do łańcucha przyczynowego powodującego określone ewolucyjnie korzystne zachowania organizmu. Jeśli stany fizyczne mózgu są przyczyną określonych zachowań, to jest bez znaczenia, jakie treści mentalne (prawdziwe czy fałszywe) są związane z tymi stanami fizycznymi mózgu. Ważne jest rzeczywiste istnienie określonych stanów i procesów fizycznych w mózgu. Innymi słowy i w pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że myśl jest epifenomenem. Jeżeli natomiast stany mentalne są różne od stanów mózgu (tj. są nieredukowalne do nich), to

(*indicators*) – które z powodzeniem monitorują istotne cechy środowiska. Jednakże wskaźniki nie muszą być przekonaniami ani ich zawierać. W ludzkim ciele są wskaźniki ciśnienia krwi, temperatury, zawartości soli fizjologicznej, poziomu insuliny i wiele innych, jednak w takich przypadkach ani krew, ani jej właściciel, ani cokolwiek pokrewnego nie mają żadnych przekonań na dany temat. W związku z tym podnoszący zarzut miałby rację, argumentując, że adaptacja wymaga dokładnego wskazywania, lecz nic z tego nie wynika w kwestii wiarygodności przekonań” (Plantinga 2023, s. 380–381).

¹⁵ Plantinga w *Gdzie naprawdę jest konflikt* powołuje się na superweniencję jako naturalistyczną wersję dualizmu i alternatywę dla teorii identyczności (Plantinga 2023, s. 373 i n.).

również trudno wyjaśnić, w jaki sposób mogą wpływać na fizyczne stany mózgu, a za ich pośrednictwem na zachowania organizmu (w tym na zachowania ewolucyjnie korzystne). Jeżeli zjawiska umysłowe są różne od fizycznych stanów mózgu, ale jednostronnie od nich zależne (superwenientne), to nie mają żadnego znaczenia dla zmian w mózgu i nie są ogniwami w łańcuchu przyczynowym powodującym określone zachowania danego organizmu. Wobec tego prawdopodobieństwo trafności standardowego modelu udziału władz poznawczych w kontroli naszego zachowania – przy założeniu naturalistycznie rozumianej ewolucji – jest niewielkie (Plantinga 2023, s. 377–388; zob. również Plantinga 2000, s. 236). Zdaniem Plantingi znacznie bardziej prawdopodobny – przy założeniu naturalizmu – jest model niestandardowy, czyli bardziej prawdopodobna jest nierzetelność naturalistycznie pojmowanych władz poznawczych (Plantinga 2023, s. 381–386; zob. też Plantinga 2000, s. 236). Stąd należy przyjąć wniosek mówiący, że naturalista jest niejako skazany na „globalny” sceptycyzm, a tym samym naturalizm sam siebie unieważnia.

Oczywiście Plantinga zakłada – jak większość z nas – że nasze władze poznawcze są rzetelne, i jest to dla niego przekonanie bazowe¹⁶. Problem z przekonaniem o rzetelności władz poznawczych ma jedynie naturalista akceptujący tezę, że nasz system nerwowy i władze poznawcze są produktem *niekierowanej*, ślepej ewolucji, w której odgrywają rolę jedynie lepsze przystosowanie do środowiska i udana reprodukcja.

Co więcej, teista, zdaniem Plantingi, ma dobry dodatkowy powód, aby przyjąć (wzmocnić) założenie o rzetelności władz poznawczych. Przypomnijmy przesłankę (1_T), mówiącą, że jeżeli Bóg istnieje, to jako wszechmocny i doskonale dobry Stwórca stworzył człowieka na swój obraz, jako istotę myślącą (koncepcja *imago dei*) – a zatem obdarzył rodzaj ludzki rzetelnymi władzami poznawczymi, aby człowiek mógł poznawać prawdę. W przesłance (1_T) nie zakłada się, że Bóg istnieje, ale jedynie, że jest warunkowy związek pomiędzy istnieniem Boga a istnieniem rzetelności ludzkich władz poznawczych.

Należy pamiętać, że przyjęcie standardowego modelu (rzetelnego) działania władz poznawczych przy założeniu teizmu nie implikuje odrzucenia teorii ewolucji. Plantinga odrzuca jedynie *naturalistycznie* interpretowaną teorię ewolucji, jaką, jego zdaniem, starają się narzucać tacy naturaliści jak Dawkins czy Dennett, z którymi polemizuje w pierwszej części książki. Naturalistycznie interpretowana teoria ewolucji głosi, przypomnijmy, że ewolucja to proces bezcelowy, oparty na przypadkowych mutacjach i niekierowany przez Boga,

¹⁶ Plantinga, idąc za Thomasem Reidem, przyjmuje, że dla uznania poprawności danej argumentacji nie ma potrzeby ani możliwości najpierw wykazywać, że władze poznawcze, dzięki którym argumentacja została przeprowadzona, są rzetelne – stwarzałoby to niemożliwe do uchylenia trudności logiczne, takie jak kółko czy regres *ad infinitum* (zob. Plantinga 2023, s. 209, 281–284, 377, 394–395).

ponieważ Bóg nie istnieje. Według Plantingi ewolucja zachodzi, ale jest zaplanowana i kontrolowana przez Bożą opatrność. Bóg może wpływać na pożądane przez siebie zmiany ewolucyjne działając np. na poziomie kwantowym, powodując określone mutacje genetyczne lub stwarzając okoliczności korzystne dla realizacji ustalonych w odwiecznym planie celów. W ten sposób żadne zdarzenie w ewolucji, w historii gatunku ludzkiego i w historii każdego poszczególnego organizmu nie jest przypadkowe i nieobjęte boskim planem stworzenia.

4. Krytyka argumentu ewolucyjnego Plantingi, propozycja modyfikacji i próba oceny

Krytyka argumentacji Plantingi skupia się na przesłance (1) w argumencie ewolucyjnym (A_E) i przesłance (1_T) dotyczącej rzetelności władz poznawczych przy założeniu teizmu. Z jednej strony, broniąc przesłanki (1) w (A_E), Plantinga twierdzi, że z pozycji naturalizmu (materializmu) nie można wyjaśnić, jak treści naszych przekonań działają przyczynowo na nasze zachowania. Z drugiej strony, mamy silne przeświadczenie ugruntowane we własnym doświadczeniu wewnętrznym, że nasze przekonania mają jednak wpływ na nasze zachowania i działania. Zatem krytyk Plantingi może sformułować zarzut, że z faktu, iż nie możemy czegoś dobrze wyjaśnić, nie wynika, że dane zjawisko czy proces nie zachodzi – zwłaszcza gdy wiele przemawia za tym, że zachodzi. Dlatego nie ma wystarczająco silnych przesłanek, aby wnioskować, że model standardowy (tj. rzetelnego działania władz poznawczych) przy założeniu naturalizmu jest nieprawdopodobny, zatem przesłanka (1) w (A_E) nie jest zasadna.

Jednak teista mógłby odpowiedzieć, że z faktu, że mamy świadectwa introspekcyjne przemawiające za modelem standardowym (czyli za rzetelnością władz poznawczych), nie wynika nic, co przemawiałoby na korzyść ewolucyjnego niekierowanego naturalizmu. Naturaliście nie pomoże też wskazywanie na trudności, jakie ma również antynaturalista (teista, dualista) starający się wyjaśnić, jak *treści* przekonań (czyli ich własności нефизyczne) mogą wpływać przyczynowo na fizyczne stany mózgu i zachowanie całego organizmu. Prawdą jest, że antynaturalista nie potrafi wyjaśnić nawet ogólnie, jak to jest możliwe, nie mówiąc o wyjaśnieniu, jak wszystko przebiega w szczegółach. Jednak, mógłby argumentować Plantinga, jeśli przebiega zgodnie z tym, jak Bóg to zaprojektował, to nie mamy powodu sądzić, że nasze doświadczenie związku pomiędzy treścią naszych przekonań a zachowaniem naszego organizmu jest iluzją. Naturalista może wprowadzić odwołanie się do sił przyrody czy ewolucji, mówiąc, że rzetelność władz poznawczych jest prawdopodobna przy założeniu ateizmu, ponieważ przyroda i ewolucja mają swoistą moc, dzięki której możliwe jest

dostrojenie treści mentalnych adekwatnie reprezentujących otoczenie (świat) do zachowań korzystnych adaptacyjnie¹⁷. Jednak wtedy nie widać powodu, żeby teista nie mógł się odwołać do wszechmocy Boga, dla którego stworzenie i zachowanie takiej korelacji też jest możliwe. Przypuszczenie, że siła przyrody jest wystarczająca dla stworzenia korelacji mentalno-behawioralnych, nie jest logicznie sprzeczne (jest logicznie możliwe) i nie jest sprzeczne z tym, co wiemy o przyrodzie; jest jedynie przypuszczeniem. Obecnie nie istnieje nawet ogólne, nie mówiąc o dokładnym, wyjaśnienie, jak te korelacje faktycznie się realizują. Zatem wprawdzie nie wiemy, jak wszechmoc Boża realizuje korelację mentalno-behawioralną, ale też nie wiemy, jak ewolucja i przyroda ową korelację realizuje. Natomiast wiemy, że są pewne istotne ograniczenia naturalistycznie rozumianej „wszechmocy” przyrody (np. ograniczenia dotyczące czasu wynikające z wielkości stałych fizycznych w kosmosie, ograniczenia biologiczne)¹⁸. W tym choćby kontekście postulat wszechmocy przyrody jest znacznie słabszy od założenia o wszechmocy Boga. Zatem powtórzmy: wprawdzie ani teista, ani naturalista nie wiedzą, jak przebiega i na czym dokładnie polega korelacja mentalno-behawioralna, ale teista może racjonalnie przyjąć, że wszechmoc Boga stanowi wystarczającą gwarancję możliwości istnienia takiej korelacji, natomiast naturalista jest w gorszej sytuacji, nie mogąc racjonalnie założyć, że „wszechmoc” przyrody dostarcza tego rodzaju gwarancji¹⁹.

Przesłanka (1_T), dotycząca rzetelności władz poznawczych przy założeniu teizmu, może podlegać krytyce na dwa sposoby. Jeśli teista uznaje (1_T) za przekonanie właściwie bazowe, to wówczas naraża się na zarzut arbitralnego poszerzania zakresu przekonań właściwie bazowych w sytuacji, gdy nie ma dla tego przekonania dobrego argumentu. Z drugiej zaś strony, jeśli teista poda argument (zob. niżej) za (1_T), to krytyk może podważyć trafność czy zasadność tego argumentu, zwłaszcza że (1_T) zawiera szczegółowe treści dotyczące tego, co Bóg, jeżeli istnieje, miałby uczynić, stwarzając człowieka. Argument teisty mógłby wyglądać w tym przypadku następująco.

- (1_B) Jeżeli Bóg istnieje, to ma atrybuty Boże (tzn. jest wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry i jest stwórcą wszystkiego, co nie jest Nim samym).

¹⁷ Odmianą tego typu argumentacji jest stanowisko naturalizmu emergentnego – koncepcji obecnie dość popularnej w filozofii umysłu, starającej się wyjaśnić filozoficznie, jak i dlaczego treść przekonań może wpływać na poszczególne zachowania. Plantinga w swojej argumentacji nie rozpatruje emergentyzmu, a jedynie dwie formy naturalizmu: teorię identyczności (materializm redukcyjny) i teorię superweniencji (materializm nieredukcyjny) (Plantinga 2023, s. 267–276).

¹⁸ Niezależnie od tego, jak bardzo, według naszej najlepszej obecnie wiedzy, świat byłby stary i wielki, to ma początek i znane są wizje kresu jego istnienia, przemian, dalszej ewolucji itd. (por. Heller 2008).

¹⁹ Ta próba obrony przesłanki (1) argumentu ewolucyjnego jest naszą propozycją, nie jest zawarta w pismach samego Plantinga.

- (2_B) Na świecie istnieją ludzie.
- (3_B) Jeżeli Bóg istnieje, to jest stwórcą wszystkich istot ludzkich i podtrzymuje je stale w istnieniu.

Stąd, przy założeniu, że Bóg istnieje, można wnioskować, że:

- (4_B) Bóg wyposażył istoty ludzkie we władze poznawcze pozwalające na poznawanie różnego rodzaju prawd oraz sprawił, że prawdy te mają wpływ na ludzkie zachowania (czyli stworzył ludzi w taki sposób, że standardowe rozumienie rzetelności władz poznawczych jest rozumieniem poprawnym)²⁰.

Krytyk Plantingi może zaakceptować przesłanki zbioru: {(1_B), (2_B), (3_B)}, ale będzie twierdził, że nie wynika z nich (4_B), a to właśnie (4_B) jest kluczowe dla obrony założenia (1_T) w argumentacji dotyczącej rzetelności władz poznawczych przy założeniu teizmu (A_{RWP/T}). I w ten sposób krytyk będzie podważał argumentację Plantingi wykazującą racjonalność uznania rzetelności ludzkich władz poznawczych przy założeniu teizmu. Naturalista może uznać przesłanki (1_B) i (3_B), ponieważ są to zdania warunkowe odwołujące się do tradycyjnej semantyki teistycznej, gdzie słowo „Bóg” posiada taką a nie inną treść wyrażoną właśnie w tych przesłankach. Przesłanka (2_B) jest oczywista dla wszystkich. Jednakże naturalista będzie wciąż twierdził, że z tych trzech przesłanek teista nie wyprowadzi wniosku (4_B). Może też podać szereg świadectw przemawiających za fałszywością (4_B), powołując się na liczne błędy poznawcze u ludzi, zawodność pamięci, dysfunkcje, postępującą z wiekiem mniejszą sprawność umysłową itd. Krótko mówiąc, antyteista czy sceptyk może zakwestionować rzetelność ludzkich władz poznawczych przy założeniu teizmu. Zatem nawet jeżeli istnieje Bóg i jest On podmiotem epistemicznie doskonałym, kochającym prawdę, nie jest to żadną gwarancją rzetelności *ludzkich* władz poznawczych. I wobec tego argument Plantingi w obronie rzetelności władz poznawczych przy założeniu teizmu ulega, jeśli nie obaleniu, to bardzo poważnemu osłabieniu. Innymi słowy, teizm nie implikuje rzetelności ludzkich władz poznawczych, a zatem nie ma gwarancji poprawności argumentów formułowanych przez teistów posługujących się takimi niepewnymi władzami poznawczymi.

Na powyższy zarzut Plantinga odpowiada, odwołując się do specyficznych treści teizmu chrześcijańskiego, a ściślej kalwinizmu (zob. Plantinga 2000, s. 335–338), gdzie istotną rolę odgrywa doktryna o grzechu, którego skutkiem jest poważne uszkodzenie rzetelności władz poznawczych, w tym również

²⁰ Argument ten sformułował Nicholas Everitt w pracy *The Non-Existence of God* (Everitt 2004, s. 187).

zmysłu religijnego (*sensus divinitatis*). To za pomocą tego zmysłu człowiek może, zdaniem Plantingi, doświadczać obecności Boga w swoim życiu i w świecie. Tego typu odpowiedź może jednak generować wiele zarzutów. Na przykład powstaje problem nierównej (niesprawiedliwej?) dystrybucji błędów i różnego typu dysfunkcji poznawczych pomiędzy ludźmi – ateści bywają błyskotliwi, a ludzie głęboko wierzący mogą cierpieć na różnego typu nabyte lub wrodzone dysfunkcje poznawcze. Doktryna o roli grzechu jako przyczynie uszkodzenia/osłabienia ludzkich władz poznawczych może być wręcz użyta jako wzmocnienie wyżej już sygnalizowanego zarzutu, że teza o rzetelności ludzkich władz poznawczych przy założeniu teizmu jest samoobalająca się lub przynajmniej ulega w tym kontekście bardzo poważnemu osłabieniu. Wówczas argumentacja Plantingi, wraz z jego odpowiedziami na możliwe zarzuty, wydaje się przeciwskuteczna²¹.

Wydaje się nam jednak, że można byłoby, mimo wszystko, bronić argumentu dotyczącego rzetelności władz poznawczych przy założeniu teizmu ($A_{RWP/T}$). Jednak, aby to zrobić bez prowokowania zarzutu o promowanie religijnego ekskluzywizmu, należałoby porzucić kalwińską doktrynę o skażeniu grzechem natury ludzkiej, w tym ludzkich władz poznawczych. Co za tym idzie, należałoby zrezygnować z augustyńskiego paradygmatu antropologicznego i teologicznego, w którym doktryna o grzechu pierwotnym i skażeniu natury ludzkiej odgrywa bardzo istotną rolę. Odrzucenie tego paradygmatu (lub może jego korekta?) nie implikuje oczywiście odrzucenia teizmu chrześcijańskiego. Warto tutaj odnotować, że w okresie patrystyki, czyli w czasie formowania się doktryny chrześcijańskiej, pod wpływem myśli Ireneusza z Lyonu narodziła się koncepcja pierwotnej niedoskonałości człowieka, jego *niezawinionej* niedojrzałości. Była to zarazem koncepcja zakładająca możliwość rozwoju i doskonalenia się zarówno poszczególnych ludzi, jak i całej ludzkości.

W paradygmacie irenejskim zupełnie inaczej jawi się stan grzechu – może on bowiem być traktowany jako przygodna niedoskonałość i niedojrzałość natury ludzkiej, a nie jako jej nieusuwalne skażenie czy uszkodzenie. Stworzenie człowieka na obraz Boga jest bowiem rozumiane jako danie mu zdolności poznawania prawdy – a przy tym rozwoju i doskonalenia się pod względem moralnym i intelektualnym. Człowiek może coraz lepiej poznawać siebie, innych ludzi, świat i Boga. Kształtowanie własnego charakteru, zdobywanie i poszerzanie wiedzy nie są tu ograniczone czy zawężone do jednego indywidualnego aktu woli czy intelektu, czy jednego okresu dziejowego (stanu przed upadkiem). Antropologia irenejska zakłada, że człowiek – jako jednostka, ale też jako gatunek – może i powinien rozwijać się i doskonalić w czasie. Jest to

²¹ Na słabości doktryny o skażeniu grzechem i zaburzeniu pracy *sensus divinitatis*, zwłaszcza w kontekście pluralizmu religijnego i możliwości dialogu, zwraca uwagę Janusz Salamon (2016).

niewątpliwie koncepcja bardziej optymistyczna niż wizja kalwińska. Pierwotna niedoskonałość nie jest przeszkodą ani nieusuwalnym ciężarem, ale należy ją widzieć raczej jako punkt startowy czy też warunek wstępny doskonalenia się. Paradygmat irenejski nie zakłada jednak *konieczności* rozwoju – dopuszcza on możliwość zmarnowania talentów i niewykorzystania okazji do dokonania postępu moralnego i intelektualnego²². Oczywiście irenejska antropologia ma sens przy założeniu, że ludzkie władze poznawcze są zasadniczo rzetelne, czyli mają zdolność wytwarzania prawdziwych przekonań. Wszelki rozwój i postęp są możliwe tylko wtedy, gdy te władze działają sprawnie i są rzetelne (tj. generują przekonania w przytłaczającej większości prawdziwe). I można chyba przyjąć, że rozwój taki rzeczywiście nastąpił i nadal postępuje, przynajmniej w zakresie lepszego rozumienia otaczającego nas świata, o czym świadczy fakt istnienia nauki²³.

Zatem teizm chrześcijański ma w swoich zasobach doktrynalnych możliwość innego, niż to proponuje Plantinga, wyjaśnienia faktu istnienia błędów i różnego rodzaju dysfunkcji zakłócających sprawne działanie ludzkich władz poznawczych. W paradygmacie irenejskim błędy i dysfunkcje nie są świadectwem przeciwko rzetelności tych władz. Można jednak nadal stawiać zarzut, że nierówna dystrybucja zdolności poznawczych między ludźmi, nawet jeśli nie wynika ze skażenia grzechem, jest problemem dla teizmu i stanowi świadectwo przeciwko uznaniu twierdzenia (4_B), kluczowego dla obrony przesłanki (1_T) w argumencie (A_{RWP/T}).

W obronie (4_B) można jednakże odwołać się do jakiegoś argumentu teodycealnego, czyli do próby wyjaśnienia, dlaczego Bóg może dopuszczać zło (tutaj chodziłoby o zło epistemiczne). Mogłaby to być np. *teodycea względnej autonomii* świata (w skrócie: TWA), obejmująca następujące twierdzenia:

- (1_{TWA}) Dobrze, żeby świat istniał.
- (2_{TWA}) Dobrze, żeby świat był złożony i naturalny (tj. bez nieprzewidywalnego działania demonów czy aniołów).
- (3_{TWA}) Dobrze, żeby na świecie były istoty rozumne i wrażliwe, zdolne do odczuwania przyjemności i przykrości.
- (4_{TWA}) Dobrze, żeby istoty stworzone posiadały znaczny stopień autonomii.

²² Motyw irenejski jest silnie obecny w teodycei typu „kształtowanie charakteru” (*soul-making theodicy*). Wyraźnie nawiązują do niego zwłaszcza John Hick i Marilyn McCords Adams. Zob. obszerne opracowanie poglądów teodycealnych Hicka, McCords Adams i samego Plantinga w: Hubacek 2010.

²³ Warto odnotować, że irenejska antropologia jest spójna z niektórymi współczesnymi koncepcjami ewolucyjnego rozwoju ludzkości i teorią „czasu głębokiego” (*deep-time*) proponowaną ostatnio przez Johna L. Schellenberga (2019).

- (5_{TWA}) Dobrze, żeby świat (i jego części) powstawał w procesie ewolucji, korzystając ze swoich własnych mocy działania i potencjału²⁴.

Według najlepszej wiedzy naukowej, jaką obecnie dysponujemy, na którą oczywiście powołują się też naturaliści, ewolucja nie jest bezbłędna, ponieważ pojawiały się w niej ślepe ścieżki czy też mutacje genetyczne niekorzystne dla przetrwania i reprodukcji. Dotykają one jednostek, ale mogą też mieć skutki niekorzystne dla całych gatunków (wiele z nich wyginęło). Faktem jednak jest, że gatunek ludzki, mimo licznych zagrożeń, przetrwał i że na świecie istnieje nie tylko zło epistemiczne (np. dysfunkcje poznawcze, wrodzone lub nabyte wady systemu nerwowego), ale również epistemiczne dobro (np. subtelne teorie matematyczne). Istnienie zła epistemicznego można wyjaśniać, powołując się na (4_{TWA}) i (5_{TWA}) oraz na naszą wiedzę na temat mechanizmów procesu ewolucyjnego. Pewna autonomia tego procesu stwarza możliwość wystąpienia naturalnych dysfunkcji czy zaburzeń poznawczych. Istnienie zła epistemicznego nie byłoby więc, przynajmniej zasadniczo, skutkiem żadnego pierwotnego grzechu czy skażenia ludzkiej natury.

Jeżeli więc uzna się teodyceę względnej autonomii, to można bronić (4_B), a dzięki temu (1_T) i argumentu dotyczącego rzetelności władz poznawczych przy założeniu teizmu (A_{RWP/T}) dopełniającego argument ewolucyjny (A_E) Plantingi. (A_{RWP/T}) dopełnia (A_E) w tym sensie, że akceptacja teizmu nie implikuje przekonania o niskiej rzetelności ludzkich władz poznawczych, lecz przeciwnie, wzmacnia przekonanie o rzetelności tych władz, podczas gdy akceptacja naturalizmu pociąga uznanie niskiego prawdopodobieństwa rzetelności władz poznawczych i podważa tym samym racjonalność akceptacji tego stanowiska.

Co więcej, krytyk Plantingi powołujący się na istnienie zła epistemicznego, które ma świadczyć przeciwko (4_B), a w rezultacie przeciwko (A_{RWP/T}), powinien sam być zaniepokojony istnieniem licznych, jak twierdzi, dysfunkcji poznawczych w świecie. Skoro istnieje tyle dysfunkcji poznawczych wytwarzanych przez przyrodę i jej ewolucyjne mechanizmy, to może jednak być prawdopodobne, że wytworzone przez te mechanizmy ludzkie władze poznawcze nie są rzetelne – zatem otrzymujemy potwierdzenie argumentu ewolucyjnego (A_E) Plantingi.

²⁴ Przykładem teodycei uwzględniającej rolę mechanizmów ewolucyjnych w przyrodzie może być stanowisko Williama Haskera wyłożone w *The Triumph of God over Evil. Theodicy for a World of Suffering* (2008) albo, w jeszcze większym stopniu, poglądy Robina Collinsa (interkonektywizm). Stanowisko Collinsa omawiane jest w książce *Studia z filozofii religii i teodycei* (Łukasiewicz 2020, s. 279–297). Należy przy tym dodać, że wspomniane propozycje są sprzeczne z ideą szczegółowej opatrności, za którą opowiada się Plantinga. Moc przyrody, choć pochodzi od Boga, może być wystarczająca do spontanicznej ewolucji generującej byty o rzetelnych władzach poznawczych, bez szczególnych ingerencji Boga.

Wydaje się, że przedstawiony przez Plantingę argument (A_E), uzupełniony o ($A_{RWP/T}$), po odrzuceniu przez nas niektórych dodatkowych, choć ważnych dla Plantingi, założeń kalwińskich (w szczególności o zepsuciu grzechem natury ludzkiej, zaburzeniach *sensus divinitatis*, zawinionej niewierze itp.) i przyjęciu innych, niesprzecznych z tradycją chrześcijańską, założeń irenejskich, mógłby stanowić interesującą i pomysłową propozycję w debacie pomiędzy teizmem a ateizmem. Jednak czy Plantinga rzeczywiście ma rację? Czy biorąc pod uwagę wszystko, o czym dotąd była mowa, można uznać argument Plantingi przeciwko naturalizmowi (w wersji pierwotnej czy zmodyfikowanej) za skuteczny, a zatem wykazujący, że naturalizm głoszący teorię *niekierowanej* ewolucji jest poglądem samoobalającym się, a stąd jego akceptację należy uznać za irracjonalną?

Nie wydaje się, mimo wszystko, żeby argument ewolucyjny był całkowicie przekonujący²⁵. Argumentacja Plantingi *nie dowodzi*, że naturalistyczne i ewolucyjne pochodzenie ludzkich władz poznawczych oznaczałoby *koniecznie* ich nierzetelność. Nawet jeżeli prawdopodobieństwo ich rzetelności przy założeniu naturalizmu jest niewielkie, to nie wynika z tego, że ludzkie władze poznawcze są nierzetelne i nie można na nich polegać, a wobec tego akceptacja naturalizmu jest irracjonalnym aktem (por. Sosa 2007, s. 105). Naturalistycznie zdefiniowane ewolucyjne pochodzenie ludzkich władz poznawczych (bez żadnej ingerencji Boga) jest *kompatybilne* z ich rzetelnością, co przyznaje sam Plantinga. Jednak oczywiście, z drugiej strony, jeżeli prawdopodobieństwo rzetelności ludzkich władz poznawczych przy założeniu naturalizmu i niekierowanej ewolucji jest niskie, to naturalista jest niewątpliwie w pewnym kłopotcie, gdy proponuje swoje teorie i formułuje jakiekolwiek wnioski. Jednak czy zaproponowane przez Plantingę kroki rozumowania dotyczące uznania niskiego prawdopodobieństwa rzetelności władz poznawczych (przy założeniu naturalizmu) mogą stanowić wystarczającą rację unieważniającą dla naturalisty – wystarczająco silną, aby ten zwątpił w rzetelność swoich władz poznawczych?

Warto w tym miejscu zauważyć, że naturalista może – podobnie jak robi to Plantinga i wielu z nas – przyjąć założenie o rzetelności władz poznawczych jako przekonanie bazowe, niewymagające uzasadniania. I może to zrobić niezależnie od wyznawanej przez siebie wersji teorii ewolucji. Przypomnijmy, że Plantinga, podobnie jak Reid, uznaje tezę o rzetelności władz poznawczych za bazową (Plantinga 2023, s. 281–284, 377, 394–395). Założenie o rzetelności władz poznawczych może być *wzmacniane*, np. przez chrześcijańską koncepcję *imago dei* lub ogólniej hipotezę teistyczną, np. w wersji kartezjańskiej, natomiast Plantinga nie zakłada, że dla uznania poprawności jakiegokolwiek argumentacji trzeba najpierw w ten czy inny sposób wykazać, że władze po-

²⁵ Jednoznacznie krytyczną ocenę argumentu Plantingi podaje Jan Woleński, pisząc, że „niemal wszystko w tym argumencie jest wątpliwe” (Woleński 2005, s. 62).

znawcze, dzięki którym argumentacja została przeprowadzona, są rzetelne. Takie wymaganie, jak tego dowodził Reid (1975, s. 572–605), prowadziłoby do niemożliwych do uchylenia trudności logicznych. Innymi słowy, jeśli zgodzimy się z Plantingą, że Reid ma rację, i zaakceptujemy rzetelność władz poznawczych jako przekonanie bazowe, to również naturalista ma prawo tak uczynić: uznać przekonanie o rzetelności (swoich) władz poznawczych za bazowe i przy takim założeniu argumentować dalej na rzecz swojej (naturalistycznej) wersji teorii ewolucji.

Oczywiście Plantinga mógłby tutaj odpowiedzieć, że jeśli pojawia się racja unieważniająca (*defeater*), to również przekonania bazowe mogą być unieważnione – i w tej sytuacji racjonalność wymaga od naturalisty, aby tak zrobił²⁶. Pamiętajmy jednak, że zarówno dla teisty, jak i dla naturalisty rzeczywista relacja między *treścią* przekonań (tj. ich własnościami mentalnymi) a fizycznymi właściwościami struktury neuronalnej pozostaje niewyjaśniona – tak samo jak cała korelacja mentalno-neuronalno-behawioralna. Pamiętając o tej niejasności, możemy zadać pytanie, czy wyliczenia dotyczące niskiego prawdopodobieństwa rzetelności władz poznawczych (przy założeniu naturalizmu) mogą stanowić wystarczająco silną rację unieważniającą, która skłaniałaby naturalistę do globalnego zwątpienia w rzetelność wszystkich swoich władz poznawczych i każdego generowanego przez nie przekonania. Czy taki wszechogarniający sceptycyzm byłby u naturalisty stanowiskiem racjonalnym?

Warto w tym miejscu zauważyć, że ten globalny sceptycyzm u naturalisty, oczekiwany przez Plantingę jako *racjonalne* stanowisko (i potrzebny krok w argumentacji), musiałby zachodzić w środowisku, gdzie nie-naturaliści mogliby bez ograniczeń cieszyć się „bazową” rzetelnością swoich władz poznawczych, niewymagającą jakichkolwiek dowodów.

Zwróćmy też uwagę, że uznanie wszystkich kroków argumentu Plantingi, w tym drugiej przesłanki, generowałoby pewnego rodzaju paradoks: przekonanie percepcyjne *P* u nie-naturalisty (o treści np. „Widzę dwie filiżanki na stole”) byłoby dobrze uzasadnione i racjonalne w danej sytuacji, a przekonanie o identycznej treści, dotyczące tych samych dwóch filiżanek, żywione przez naturalistę miałoby już zupełnie inny status epistemiczny – byłoby nieracjonalne, podobnie jak jego wszystkie inne przekonania.

Podsumowując, krytyk argumentu Plantingi mógłby zasadnie twierdzić, że wiele niejasności (lub wręcz niewiedza) dotyczących *faktycznej* ewolucji władz i procesów poznawczych w organizmach, w tym człowieka, może z powo-

²⁶ Plantinga w drugiej przesłance swojego argumentu twierdzi: „Każdy, kto uznaje (jest przekonany, że) *N&E* [koniunkcja naturalizmu i ewolucji] i rozumie, że *P(R/N&E)* [prawdopodobieństwo rzetelności władz poznawczych przy założeniu naturalizmu i ewolucji] jest niskie, posiada rację unieważniającą dla *R* [przekonania o rzetelności władz poznawczych]” (Plantinga 2023, s. 399).

niem stanowić *rację blokującą* (używając terminologii Plantingi: *defeater-deflector*) dla postulowanej przez Plantingę racji unieważniającej dla przekonania naturalisty o rzetelności swoich władz poznawczych. To, czy naturalista byłby zainteresowany taką kontrargumentacją, jest osobną kwestią – istotne z punktu widzenia trafności argumentu ewolucyjnego Plantingi jest to, że naturalista nie byłby skazany na globalny sceptycyzm.

Bibliografia

- Baker D.P. (2007), *Alvin Plantinga, God's Philosopher*, w: tenże (red.), *Alvin Plantinga*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–13.
- Churchland P. (1987), *Epistemology in the Age of Neuroscience*, „Journal of Philosophy” 84, s. 544–553.
- Dawkins R. (1996), *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dennett D.C., Plantinga A. (2014), *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Everitt N. (2004), *The Non-Existence of God*, London – New York: Routledge – Taylor & Francis Group.
- Gadamer H.G. (2021), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gutowski P. (2017), *Nowy ateizm*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia Boga*, t. I, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 427–439.
- Hasker W. (2008), *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Heidegger M. (1993), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heller M. (2008), *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków: Universitas.
- Hubaczek K. (2010), *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Krajewski S. (2011), *Czy nauka zastąpi religię? Uwagi z okazji sympozjum ku czci ks. prof. Michała Hellera*, w: B. Brożek, J. Mączka (red.), *Czy nauka zastąpi religię?*, Kraków: Copernicus Center Press, s. 17–34.
- LaCocque A., Ricoeur P. (2003), *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków: Znak.
- Levinas E. (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia: Atext.
- Lewis C.S. (1947), *Miracles*, London: Geoffrey Bles.
- Łukasiewicz D. (2014), *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków – Poznań: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów.
- Łukasiewicz D. (2020), *Studia z filozofii religii i teodycei*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

- Nagel T. (1989), *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A. (1991a), *An Evolutionary Argument against Naturalism*, „Logos” 12, s. 27–49.
- Plantinga (1991b), *The Prospects for Natural Theology*, w: J. Tomberlin (red.), *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion*, Atascadero: Ridgeview Press, s. 287–316.
- Plantinga A. (1992), *Augustinian Christian Philosophy*, „The Monist” 75, s. 291–320.
- Plantinga A. (1995), *Bóg, wolność, zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak.
- Plantinga A. (2000), *Warranted Christian Belief*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Plantinga A. (2019), *Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi*, przeł. M. Iwanicki, w: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 587–601.
- Plantinga A. (2023), *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, przeł. E. Łukasiewicz, wstęp D. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reid T. (1975), *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. i wstęp M. Hempoliński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ricoeur P. (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur P. (2001), *L'herméneutique biblique*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Russell B. (2006), *Religia i nauka*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Książka i Prasa.
- Salamon J. (2016), *Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności*, w: tenże (red.), *Przewodnik po filozofii religii*, Kraków: WAM.
- Schellenberg J.L. (2019), *Religion after Science: The Cultural Consequences of Religious Immaturity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sierotowicz T. (red.) (2006), *Stwórca – Wszechświat – Człowiek*, przeł. T. Sierotowicz, Tarnów: Biblos.
- Sosa E. (2007), *Natural Theology and Naturalist Atheology: Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, w: D.P. Baker (red.), *Alvin Plantinga*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 93–107.
- Stanosz B. (2008), *Wstęp*, w: D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 7–18.
- Szubka T. (2019), *Opinia w sprawie nadania Profesorowi Alwinowi Plantindze tytułu doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, w: *Profesor Alvin Plantinga. Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, s. 21–32.
- Taylor R. (1963), *Metaphysics*, Eaglewood Cliffs: Prentice Hall.
- Whitehead A.N. (1987), *Nauka i świat nowożytny*, przeł. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Kraków: Znak.
- Woleński J. (2005), *Epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Elżbieta Łukasiewicz
Dariusz Łukasiewicz

Science, Religion and Naturalism: On Alvin Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism

Keywords: *evolution, naturalism, A. Plantinga, religion, science*

Last year (2023), Alvin Plantinga's book *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism* (2011), was published in a Polish translation by the Wydawnictwo Naukowe PWN, in the series of the „Library of Contemporary Philosophers”. The aim of this article is to present the main theses of Plantinga's book, his argumentation that supports these theses, and especially Plantinga's much discussed evolutionary argument against naturalism, which is essential for the book's final conclusion that a deep conflict separates not science and theistic beliefs, but science and naturalism. In the last section of the paper, we propose a modification of certain premises of the argument and try to assess whether indeed Plantinga's evolutionary argument is convincing and naturalism should be viewed as self-referentially incoherent.