

PIOTR BYLICA

EWOLUCYJNY ARGUMENT Z ROZUMU PRZECIWKO NATURALIZMOWI A IDEA EMERGENCJI. ZARYS PROBLEMATYKI

Streszczenie. Mianem „ewolucyjnego argumentu z rozumu przeciwko naturalizmowi” określa się tu argumentację, którą współcześnie sformułowali przede wszystkim Clive Staples Lewis, Alvin Plantinga oraz Victor Reppert. Jej sednem jest twierdzenie, że uznanie wiarygodności władz poznawczych człowieka nie daje się pogodzić z naturalistycznym obrazem świata. Problem polega na tym, że naturalistyczna koncepcja pochodzenia naszych władz poznawczych tłumaczy ich genezę przez odwołanie ostatecznie do czynników czysto fizykalnych, w szczególności nieintencjonalnych, czyli do charakterystyk nieadekwatnych w stosunku do aktów poznawczych. W artykule przedstawiono sformułowania tego argumentu, dokonane przez trzech wymienionych autorów, ze wskazaniem na podobieństwa i różnice między tymi trzema wersjami. Następnie argument został poddany ocenie w kontekście idei emergencji. Zarysowana została możliwa odpowiedź na pytanie: czy idea emergencji obala wspomniany argument? Dokonane zostało rozróżnienie na empiryczną ideę emergencji i ideę emergencji, rozszerzoną o aspekt metafizyczny. Rozpatrzona została także kwestia, czy negatywny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi może być uznany również za argument pozytywny na rzecz określonego stanowiska metafizycznego, a jeśli tak, to jakiego. Ostatecznie okazało się, że idea emergencji w dowolnej z dwóch wymienionych postaci nie stanowi wsparcia dla naturalistycznej wizji rzeczywistości, a w przypadku wersji rozszerzonej o założenie naturalizmu jest wrażliwa na ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi.

Słowa kluczowe: naturalizm filozoficzny; argument z rozumu; ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi; Clive S. Lewis; Alvin Plantinga; Victor Reppert; emergencja

1. Wstęp. 2. Clive’a S. Lewisa (ewolucyjny) argument z rozumu przeciwko naturalizmowi. 3. Alwina Plantingi ewolucyjny argument (z rozumu) przeciwko naturalizmowi. 4. Argumentacja Victora Repperta. 5. Jeden argument czy wiele argumentów? 6. Idea emergencji a samowytrość naturalizmu. 7. Zakończenie: argument przeciwko naturalizmowi, ale na rzecz czego?

1. WSTĘP

Celem artykułu jest ustalenie, czy filozoficzna idea emergencji własności umysłowych jako nadbudowanych na fizycznych własnościach mózgu, a powstałych w drodze naturalistycznie ujmowanego procesu ewolucji, pozwala zneutralizować argumentację, głoszącą niemożliwość pogodzenia naturalizmu z faktem istnienia wiarygodnych, racjonalnych aktów poznawczych¹. Dodatkowo rozpatrzona zostanie kwestia, czy ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi stanowi pozytywny argument na rzecz jakiegoś określonego stanowiska w sprawie pochodzenia i statusu ludzkiej umysłowości.

Sama nazwa „ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi” nie pojawiła się do tej pory w literaturze filozoficznej. Łączy za to w sobie dwa znane określenia: „argument z rozumu” oraz „ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi”. Proponowana nazwa odnosi się do argumentacji, której kluczowe twierdzenie głosi, że uznanie wiarygodności władz poznawczych człowieka nie daje się pogodzić z naturalistycznym obrazem świata. Konsekwencją takiej sytuacji miałyby być samowytrotność lub samoobalalność naturalizmu, a przynajmniej znaczące osłabienie jego wiarygodności. Gdyby wspomniane twierdzenie było prawdziwe, naturalista, który chciałby racjonalnie argumentować na rzecz prawdziwości naturalizmu, musiałby jednocześnie przyznać, że jego argumentacja jest pozbawiona wartości.

W istniejącej literaturze określenie „argument z rozumu” dotyczy zwykle argumentacji sformułowanej w latach 40. XX wieku przez Clive’a Staplesa Lewisa (1898-1963), głównie w jego słynnej książce *Cuda* (1947), a pod pewnymi względami poprawionej w drugim

1 Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia, wygłoszonego podczas 16. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Kraków, 15-18 czerwca 2023 roku). Część przytaczanych tłumaczeń z prac C.S. Lewisa zmieniono w stosunku do polskich wydań w celu ich dostosowania do oryginału oraz potrzeb niniejszego opracowania. Dziękuję Recenzentom za cenne uwagi i sugestie.

wydaniu tej książki z roku 1960 (wydania polskie odpowiednio: 1952; 2010). Występuje ona także w innych jego tekstach (Lewis, 1993; 2002; 2012). Sam Lewis tej nazwy nie używał. Jeśli chodzi o „ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi” nazwę tę zaproponował dla swojej argumentacji Alvin Plantinga. Można jednak uznać, że jego wywody odzwierciedlają wcześniej sformułowaną argumentację Lewisa, choć mają postać zdecydowanie bardziej rozwiniętą i sformalizowaną. W ostatnim przypisie książki *Warrant and Proper Function* Plantinga przyznaje, że istnieje podobieństwo między jego argumentem a argumentem Lewisa, a na fakt tego podobieństwa zwrócił mu uwagę Victor Reppert (Plantinga, 1993, 237), który sam twórczo rozwija antynaturalistyczną argumentację obu myślicieli (choć szczególnie skupia się na obronie i rozwijaniu argumentacji Lewisa). W tym samym przypisie Plantinga wskazuje, że podobna argumentacja pojawia się w jednej z książek amerykańskiego filozofa Richarda Taylora, ale sam Plantinga nie sugeruje w żaden sposób, by inspirował się tekstami Lewisa i Taylora (Plantinga, 1993, 237).

Autorów tworzących przed Lewisem lub w jego czasach, u których pojawiają się przynajmniej pewne aspekty omawianego argumentu, choćby kwestia samoobalalności naturalizmu, jest jednak wielu. Gregory Bassham wskazuje przykładowo na św. Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta, Giberlta K. Chestertona, J.B.S. Haldane'a, C.E.M. Joad. Jeśli chodzi o argument Lewisa, stwierdza: „Sporo zostało zapożyczzone od [Arthura] Balfoura. Wersja Lewisa jest jednak zasłużenie słynna ze względu na jasność i siłę przekonywania” (Bassham, 2015, 6). Listę autorów, częściowo pokrywającą się z powyższą, podaje Graham Oppy (2022). Opinia Basshama dobrze tłumaczy popularność argumentu Lewisa, zaś niewątpliwie wybitna postać Plantingi jako filozofa oraz powszechne uznanie dla jego dorobku (nawet wśród jego krytyków), łączą się z faktem popularności jego ewolucyjnego argumentu przeciwko naturalizmowi. W każdym razie w niniejszym opracowaniu uwaga będzie skupiona właśnie na sformułowaniach wymienionego w tytule antynaturalistycznego

argumentu, przedstawionych przez Lewisa i Plantingę, co uzupełniać będzie odniesienie do analiz i przeformułowań prezentowanych przez Repperta.

Ze względu na ograniczenie do jedynie trzech wspomnianych wersji prezentowanego argumentu i wybranych ich aspektów, zamiast całościowego opracowania antynaturalistycznej argumentacji, odwołującej się do ludzkich aktów poznawczych, tekst niniejszy należy traktować jako zarys, a nie pełne opracowanie zawartej w tytule problematyki. Zastrzeżenie to dotyczy także kategorii emergencji, do której odniesienie to będzie miało charakter ograniczony w sposób potrzebny dla ukazania problemu, jakim jest możliwość pogodzenia naturalizmu, i idei, głoszącej istnienie wiarygodnych, racjonalnych aktów poznawczych.

Część główną artykułu rozpocznie przedstawienie kolejno argumentów sformułowanych przez Lewisa, Plantingę i Repperta. Wskazane zostaną podobieństwa i różnice między tymi trzema sformułowaniami. W dalszej części przedstawiona zostanie w zarysie idea emergencji, w szczególności emergencji ludzkich władz umysłowych. Przez analogię do zaproponowanego przez Plantingę rozróżnienia między teorią ewolucji jako taką a teorią ewolucji ujmowaną w koniunkcji z naturalizmem dokonane zostanie rozróżnienie na empiryczną ideę emergencji i ideę emergencji ujmowaną w koniunkcji z metafizyką naturalistyczną. Pozwoli to poddać ocenie, na ile idea emergencji obala lub neutralizuje omawiany argument. W zakończeniu, oprócz podsumowania wyników analiz, poruszona zostanie kwestia, czy negatywny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi może być uznany również za argument pozytywny na rzecz określonego stanowiska metafizycznego, a jeśli tak, to jakiego.

2. CLIVE'A S. LEWISA (EWOLUCYJNY) ARGUMENT Z ROZUMU PRZECIWKO NATURALIZMOWI

Poniżej przedstawiona zostanie argumentacja C.S. Lewisa, zawarta w poprawionej wersji książki *Cuda* z roku 1960 oraz w innych jego tekstach. Lewis zdefiniował naturalizm jako stanowisko uznające, że rzeczywistość to „system, w którym istnieje jedynie wzajemnie powiązany zespół zjawisk zwanych naturą. (...) gdyby to twierdzenie było prawdą, wszystko przy założeniu dostatecznej wiedzy dałoby się (...) wyjaśnić jako konieczny produkt systemu” (Lewis, 2010, 24). Jeśli więc naturalizm jest prawdziwy, to każda rzecz powinna być możliwa do wyjaśnienia jako wytwór systemu natury. Zatem na mocy prawa transpozycji, jeśli jakiejś rzeczy z zasady nie można wyjaśnić w ten sposób, to naturalizm jest fałszywy (zob. Lewis, 2010, 23).

Lewis uznaje, że istnieje taka rzecz, co do której sam naturalizm musi uznawać, że nie można jej wytłumaczyć jako produktu przyczynowo-skutkowego systemu natury, a jest nią ludzki rozum, odpowiedzialny za akty poznawcze. Według Lewisa, jeśli naturalizm trafnie opisuje świat, to myślenie nie jest ważne/wiarygodne (*valid*), bo jest wytworem wyłącznie związków przyczynowo-skutkowych. Jednak zarówno naturalista, jak i nienaturalista musi, zdaniem Lewisa, uznać, że rozumowanie nie sprowadza się do związków przyczynowo-skutkowych, lecz polega na związkach logicznych. Związek między przesłankami i wnioskiem nie jest związkiem przyczynowo-skutkowym, tymczasem według naturalizmu „(...) wszystko, co dzieje się w naturze musi być powiązane z poprzednimi zdarzeniami łańcuchem przyczynowo-skutkowym. Ale nasze akty myślenia są zdarzeniami. Dlatego prawdziwa odpowiedź na pytanie: »Dlaczego tak myślisz?« musi się zaczynać od przyczynowo-skutkowego »ponieważ«” (Lewis, 2010, 29).

Argumentacja Lewisa zasadza się na rozróżnieniu pomiędzy związkami przyczynowo-skutkowymi, łączącymi zdarzenia o charakterze fizycznym, a związkami logicznymi, łączącymi przesłanki

i wnioski aktów poznawczych. Rozróżnienie to stanowiło zasadniczą zmianę w poprawionej wersji argumentacji Lewisa w stosunku do wersji wcześniejszej z roku 1948. W drugim wydaniu *Cudów* Lewis wskazywał na dwa radykalnie odmienne znaczenia słowa „ponieważ”, to znaczy na różnicę między „przyczynowo-skutkowym ponieważ” a „ponieważ racji i następstwa” (*ground-consequent*). Rozróżnienie to wcześniej zostało wyrażone przez Ludwiga Wittgensteina, gdy pisał „Popadamy w (...) pomieszanie z powodu wieloznacznego użycia »dlaczego«. W ten sposób, gdy łańcuch racji się skończył, lecz nadal ktoś pyta »dlaczego«, skłaniamy się do tego, by podać przyczynę zamiast racji. Jeśli np. na pytanie: »dlaczego użyłeś tego koloru, skoro cię prosiłem, żebyś namalował czerwoną płamę«, odpowiadasz: »pokazano mi próbkę tego koloru i jednocześnie wypowiedziano słowo »czerwony«; i dlatego ten kolor zawsze przychodzi mi do głowy, kiedy słyszę słowo »czerwony«, podałeś wówczas przyczynę, a nie rację” (Wittgenstein, 1965, 15 – cyt. za: Jacórzyski, 2003, 59).

Gdy uwzględni się różnicę między wyjaśnieniem, odwołującym się do relacji przyczynowo-skutkowej, a wyjaśnieniem, mówiącym o relacjach logicznych i aktach poznawczych, to według Lewisa można dostrzec, że jakieś przekonanie jest ważne/prawdziwe/wiarygodne, jeśli wynika z przesłanek, a nie jest skutkiem jakiejś przyczyny. Jeśli jest tak, jak głosi naturalizm, to nie można tego poznać w sposób racjonalny/wiarygodny, bo nie można nawet sformułować wiarygodnego/zasadnego pojęcia natury. Przekonanie o prawdziwości naturalizmu tylko przypadkowo odnosiłoby się czegoś rzeczywistego. Gdyby natura była wszystkim, co istnieje, to nie można by jej poznać, czyli nie istniałyby mające wartość logiczną twierdzenia, wyrażające ideę natury. Do poznania natury konieczny jest bowiem rozum, który nie byłby wytworem natury. „Jeśli jakaś teoria głosi, że wyjaśni w pełni nasze rozumowanie bez odwołania do aktu poznania całkowicie zdeteterminowanego przez to, co należy do obszaru wiedzy, to tak naprawdę mówi, że coś takiego jak rozumowanie nie istnieje” (Lewis, 2010, 33). Naturalizm, zdaniem Lewisa, wydaje się właśnie takim

stanowiskiem, deklarującym pełne wyjaśnienie naszych zachowań mentalnych, w którym „nie ma tam miejsca na akty poznania (...), od których zależy cała wartość naszego myślenia, które ma służyć jako sposób na dotarcie do prawdy” (Lewis, 2010, 34).

Powyższy sposób argumentacji Lewisa można uznać za odnoszący się do jej aspektu synchronicznego, w którym pomija się zagadnienie historycznego rozwoju, który, zgodnie z ewolucyjnym ujęciem, miałby doprowadzić do pojawienia się ludzkiego rozumu. Takie ograniczone ujęcie analizowane jest przykładowo przez Petera van Inwagena w artykule *C.S. Lewisa argument przeciwko naturalizmowi* (2019). Inwagen skupia się tam na roli determinizmu fizycznego jako stanowiska, mającego być kluczowym dla argumentacji Lewisa, oraz na możliwości wyjaśnienia zachodzenia faktów przekonaniowych przez odwołanie się do odległych stanów wszechświata (Inwagen, 2019).

Lewis uwzględniał jednak problematykę ewolucyjnego pochodzenia naszych władz poznawczych. Jak pisał: „Wszyscy zgadzają się co do tego, że rozum, czy nawet odczuwanie i samo życie pojawiły się późno w naturze. Jeśli więc istnieje tylko natura, to rozum musiał powstać w wyniku procesu historycznego. I oczywiście dla naturalisty ten proces powstał po to, by zrodziło się życie duchowe, które może odnaleźć prawdę. (...) do momentu pojawienia się myślicieli nie istniały prawda i fałsz. Ten rodzaj mentalnego zachowania, który obecnie nazywamy racjonalnym myśleniem lub wyciąganiem wniosków, rozwinął się w procesie »ewolucji« poprzez selekcję naturalną, w czasie której odpadły osobniki słabiej przystosowane do przetrwania” (Lewis, 2010, 34). Zgodnie z tym ewolucyjnym obrazem wszystkie ludzkie myśli były kiedyś myślami pozbawionymi cech racjonalności, to znaczy nie były aktami zrozumienia, a jedynie zdarzeniami, będącymi bezrozumnymi odpowiedziami na bodźce. Ale „związek między bodźcem a reakcją jest zupełnie inny niż ten między wiedzą a poznaną prawdą”, dlatego, jak stwierdza Lewis,

„trudno (...) pojąć, jak poprawianie reakcji mogłoby choćby w najmniejszym stopniu zamienić je w akty myślenia” (Lewis, 2010, 34).

Lewis zwracał uwagę, że zapewne naturalista zgodzi się z twierdzeniem, iż dochodzenie do prawdy, w tym do uznania prawdziwości twierdzeń naturalizmu, odbywa się na drodze wnioskowania. Zarówno naturalista, jak i nienaturalista ujmują również wnioskowanie jako proces odmienny od procesów przyczynowo-skutkowych. Jednocześnie jednak naturalista „w swym opisie tego, jak ludzie doszli do swoich przekonań (...) musi odwoływać się wyłącznie do związków przyczynowo skutkowych. (...) To składa na jego barki bardzo trudne zadanie udowodnienia, jak produkt ewolucji, który opisał, może być też władzą rozumienia prawd. (...) Jeśli poddajemy w wątpliwość rozumowania jako takie, nie można przywrócić ich poprzez rozumowanie” (Lewis, 2010, 37-38).

Powyższych słów Lewisa nie należy jednak traktować jako wyrazu jego antyewolucjonizmu. W rzeczywistości Lewis odróżniał to, co nazywał „teorią ewolucji”, od „mitu ewolucji”. Teoria ewolucji miała według niego stanowić zespół twierdzeń biologii ewolucyjnej w zakresie, w jakim są one oparte na danych empirycznych. Lewis nie zgłaszał zastrzeżeń wobec tak rozumianej idei ewolucji. Mit ewolucji miał natomiast stanowić ogólny pogląd o ewolucji całej rzeczywistości, który to pogląd zawierałby w sobie empirycznie niesprawdzalne twierdzenia filozoficzne o całkowitej samoczynności i bezcelowości ewolucyjnego rozwoju świata. Zgodnie z tą wersją ewolucjonizmu człowiek i jego zdolności rozumowania byłyby wynikiem czynników pozbawionych celowości i intencjonalności (Lewis, 2002, 104-107). Tak ujmowaną ideę ewolucji Lewis uznawał za niewiarygodną, gdyż, jego zdaniem, podważa ona wiarygodność rozumu, który miałby odpowiadać za samo jej sformułowanie. „Prawdziwość mitu wydaje się niemożliwa nie tyle z braku dowodów tej czy owej sceny dramatu, lecz z powodu fatalnej sprzeczności, przebiegającej przez samo jego jądro. Mit nie może się ostać pomimo przejęcia wielu elementów prawdziwej nauki. Wyniki badań nie mogą zostać przyjęte nawet

na chwilę, jeśli logiczne wnioskowanie nie jest wiarygodne – każda nauka podaje się bowiem za serię wniosków (...). Mit jednak nakazuje wierzyć, że rozum jest nieprzewidywanym i niezamierzonym skutkiem ubocznym jakiegoś stadium przypadkowego procesu, nie mającego (...) celu (...). Jeśli mój własny umysł jest produktem irracjonalnym (...) jak mogę zaufać mojemu rozumowi, gdy opowiada mi o ewolucji” (Lewis, 2002, 107). Przyjęcie naturalistycznego obrazu świata, w tym połączenie idei ewolucji z naturalistyczną metafizyką, Lewis uznaje więc za podważające wiarygodność naszych władz poznawczych. Jednocześnie właśnie te władze poznawcze są według naturalisty źródłem jego przekonania o prawdziwości naturalizmu. Jego własne stanowisko musi więc skłaniać go do tego, by w nie wątpić. Na tym polega, jak wyraził się Lewis, „podstawowy problem naturalizmu” (Lewis, 2010, 23).

3. ALVINA PLANTINGI EWOLUCYJNY ARGUMENT (Z ROZUMU) PRZECIWKO NATURALIZMOWI

A. Plantinga zaproponował ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi (EAPN) w ostatnim (dwunastym) rozdziale *Warrant and Proper Function* (Plantinga, 1993), ale analizy z nim związane znajdziemy także w innych jego pracach (Plantinga, 2004; 2023, rozdz. 10). Plantinga definiuje naturalizm filozoficzny jako „przekonanie, że nie istnieją żadne istoty ponadnaturalne – nie istnieje np. Bóg ani nic w rodzaju Boga, ani żadne inne byty ponadnaturalne” (Plantinga, 2004, 399). Zgodnie z powszechnym mniemaniem naturalizm ma być stanowiskiem ugruntowanym w nauce. Szczególnie zaś teoria ewolucji ma odpowiadać za możliwość bycia, jak wyraził się Richard Dawkins, intelektualnie spełnionym ateistą (Dawkins, 1997, 28). W obliczu przekonania o ścisłym związku naturalizmu i teorii ewolucji Plantinga głosi śmiałą w sensie Popperowskim tezę, „że naturalizm i współczesna teoria ewolucyjna pozostają ze sobą w niezgodzie” (Plantinga, 2004, 339). Choć Plantinga nie mówi o micie ewolucji,

to, podobnie jak Lewis, odróżnia teorię ewolucji od stanowiska, będącego połączeniem teorii ewolucji i filozoficznego naturalizmu. Tak samo jak Lewis, Plantinga nie atakuje teorii ewolucji, ale owo połączenie: „nie atakuję teorii ewolucji, czy twierdzenia, że istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji z małych przodków, ani żadnego twierdzenia tego rodzaju. Atakuję natomiast koniunkcję *naturalizmu* z poglądem, że istoty ludzkie rozwinęły się w taki sposób” (Plantinga, 2004, 339).

Połączenie naukowej teorii ewolucji i naturalizmu ma prowadzić do problemu, na który wskazywał też Lewis, mianowicie podważenia wiarygodności samego naturalistycznego ewolucjonizmu. Jak pisze Plantinga, „koniunkcja naturalizmu z przekonaniem, iż istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji zgodnie ze współczesną doktryną ewolucyjną (...) jest w pewien interesujący sposób samounieważniająca czy samozwrotnie niespójna. (...) naturalizm i teoria ewolucji (w skrócie N&E) dostarcza temu, kto je akceptuje, racji unieważniającej dla przekonania, że nasze władze poznawcze są rzetelne” (Plantinga, 2004, 339-400). Zakres owego unieważnienia ma być oczywiście jeszcze szerszy, bo „koniunkcja dostarcza również racji unieważniającej dla każdego przekonania wytworzonego przez nasze władze poznawcze, w tym także – w przypadku kogoś, kto akceptuje to przekonanie – samego N&E. Stąd jego samounieważniający charakter” (Plantinga, 2004, 400).

Rzetelność władz poznawczych, czyli pamięci, percepcji i rozumu, ma polegać na tym, że dostarczane przez nie dane są w bardzo znaczącej części prawdziwe. Zgodnie z teorią ewolucji te władze poznawcze, podobnie jak wszystkie cechy wszystkich organizmów, są wynikiem działania doboru naturalnego i mutacji genetycznych. „Cała różnorodność współczesnego życia organicznego powstała dzięki takim mechanizmom lub mechanizmom bardzo do nich podobnym; poprzez te same mechanizmy powstały również nasze władze poznawcze” (Plantinga, 2004, 400). Według Plantingi takie ujęcie genezy naszych władz poznawczych samo w sobie nie ma

jeszcze charakteru samounieważniającego. Jest tak dlatego, że może zostać ono połączone z teizmem, a przynajmniej z taką jego wersją, gdzie za proces zmian ewolucyjnych w jakiś sposób ostatecznie odpowiada Bóg. Przez ideę stworzenia człowieka na obraz Boga Plantinga rozumie, że oznacza ona między innymi, iż zostaliśmy stworzeni ze zdolnością zdobywania wiedzy. Posiadanie wiedzy, a nawet wszechwiedzy, jest jednym z atrybutów Boga w teizmie chrześcijańskim, żydowskim i islamskim. Jeśli przyjmie się koncepcję, że nasze władze poznawcze powstały w drodze zmian ewolucyjnych, za które ostatecznie odpowiada Bóg, zainteresowany tym, abyśmy byli zdolni do poznania prawdy, to takie połączenie teorii ewolucji z teizmem jest, zdaniem Plantingi, wolne od problemu samowytrotności.

Inaczej ma się sprawa w przypadku koniunkcji teorii ewolucji z naturalizmem, który wyklucza istnienie Boga. „Jeśli jednak *naturalizm* jest prawdziwy, to Bóg nie istnieje, a zatem Bóg (ani nikt inny) nie planuje naszego rozwoju i nie kieruje przebiegiem naszej ewolucji. W tej sytuacji pojawia się natychmiast pytanie, czy jest w ogóle prawdopodobne, że nasze władze poznawcze – zakładając naturalizm i ich ewolucyjną genezę – rozwinęłyby się w taki sposób, by były rzetelne i dostarczały nam w większości prawdziwych przekonań” (Plantinga, 2004, 401). Problem bierze się stąd, że dobór naturalny dokonuje selekcji ze względu na skuteczność w walce o przetrwanie, a nie ze względu na prawdziwość naszych przekonań. Miliardy gatunków doskonale radzą sobie ze zdobywaniem pożywienia i wydawaniem na świat żywotnego potomstwa, choć nie mamy podstaw, aby przypisać im posiadanie prawdziwych przekonań o świecie, w sensie, w jakim mówimy o prawdziwości ludzkich przekonań. Posiadanie prawdziwych przekonań, w sensie przekonań, których treść stanowi reprezentację rzeczywistości, nie jest więc potrzebne do przetrwania, wystarczy mieć dyspozycje do zachowań skutecznych (w kontekście przetrwania). Stąd właśnie wątpliwość Plantingi, „czy jest w ogóle prawdopodobne, że nasze władze poznawcze – zakładając naturalizm i ich ewolucyjną genezę – rozwinęłyby się w taki sposób, by były

rzetelne i dostarczały nam w większości prawdziwych przekonań” (Plantinga, 2004, 401).

By ocenić wspomniane prawdopodobieństwo, Plantinga rozpatruje cztery możliwe stanowiska w sprawie relacji między posiadaniem przekonań a zachowaniami: epifenomenalizm *simpliciter*; semantyczny epifenomenalizm; twierdzenie, że przekonania są przyczynowo skuteczne względem zachowania, ale nieadaptacyjne; oraz pogląd, że przekonania są zarazem przyczynowo skuteczne i adaptacyjne. Początkowo analizuje je w odniesieniu do hipotetycznej populacji zwierząt, ale dokonane ustalenia mają zastosowanie do człowieka, jeśli zgodnie z wyrażoną przez Darwina tezą nie ma jakościowej różnicy między naszymi umysłami, a umysłami niższych zwierząt (Plantinga, 2004, 411).

Odwołując się do rachunku prawdopodobieństwa, Plantinga argumentuje na rzecz niskiego prawdopodobieństwa tezy o ewentualnym wpływie treści przekonań na zachowanie, przy założeniu koniunkcji naturalizmu i teorii ewolucji. By nie przedłużać wywodu, spośród czterech wspomnianych możliwości przytoczmy odpowiedź Plantingi na wyjaśnienie relacji między przekonaniem i zachowaniem, jakie przyjmuje semantyczny epifenomenalizm, uznawany za „stanowisko przyjęte”. Jak pisze Plantinga: „jeśli przyjmie się materializm, to niezwykle trudno jest sobie wyobrazić, w jaki sposób treść przekonania mogłaby mieć przyczynowy wpływ na zachowanie. Jeśli przekonanie jest po prostu neuronalną strukturą pewnego rodzaju – strukturą, która w jakiś sposób posiada treść, to niezwykle trudno jest zrozumieć, jak treść mogłaby należeć do łańcucha przyczynowego, prowadzącego do zachowania. Gdyby bowiem dana struktura tego rodzaju posiadała inną treść, lecz te same własności neurofizjologiczne, to jej wkład przyczynowy do zachowania byłby, jak się wydaje, taki sam. Przyczyną skurczy mięśni, związanych z zachowaniem, są fizjologiczne stany układu nerwowego, w tym fizjologiczne własności tych struktur, które konstytuują przekonania; treść tych przekonań wydaje się przyczynowo nieistotna. A zatem

niezwykle trudno zrozumieć, przy założeniu N&E, jak treść przekonania może być przyczynowo skuteczna” (Plantinga, 2004, 410-411). Jeśli prawdziwość przekonań, przy założeniu N&E, nie jest przyczynowo skuteczna, lub przynajmniej nie mamy podstaw, by uważać, że jest przyczynowo skuteczna, to ostatecznie prawdopodobieństwo tezy o rzetelności naszych władz poznawczych, przy założeniu N&E, okazuje się niskie. Fakt ten zaś stanowi rację unieważniającą dla przyjęcia N&E, co oznacza, że przyjęcie N&E stanowi rację unieważniającą dla przyjęcia N&E. Stąd: „zwolennik N&E posiada rację unieważniającą dla każdego ze swoich przekonań (...). Oznacza to, że koniunkcja naturalizmu z ewolucją ma charakter samoobalający, tak że nie można jej racjonalnie zaakceptować” (Plantinga, 2004, 413). Podobnie więc jak w argumentacji Lewisa, Plantinga wskazuje na samowywrotność naturalizmu. Problem samowywrotności nie występuje zaś w jego mniemaniu w teistycznej wizji rzeczywistości, w tym w połączeniu teorii ewolucji z teizmem.

4. ARGUMENTACJA VICTORA REPPERTA

V. Reppert, podobnie jak Lewis, skupia się na różnicy między naturą aktów poznawczych, a zjawiskami fizycznymi. Stąd podstawą jego argumentacji jest odwołanie się do różnicy między mechanistycznym charakterem podstawowego poziomu rzeczywistości w materialistycznym obrazie świata, a naturą aktów poznawczych. Reppert wskazuje na szereg cech, jakie taki poziom musi posiadać, a które różnią się od cech, jakie przypisujemy aktom poznawczym. „Aby obraz świata był materialistyczny, to musi przyjmować istnienie mechanistycznego poziomu podstawowego. (...) poziom, który będę określał jako »podstawowy poziom fizyczny«, jest pozbawiony celowości, sensu lub intencjonalności, normatywności i subiektywności. Jeśli przyjmuje się materialistyczną ramę roboczą, to temu, co dzieje się na poziomie podstawowym, nie można przypisać celowości. Można mówić o celowości zachowania w przypadku makrosystemów,

ale ich celowość jest ostatecznie wytworem podstawowego poziomu fizycznego, który jest pozbawiony celowości. Znaczenie nie może być elementem rzeczywistości na najbardziej podstawowym poziomie; (...) podstawowy poziom fizyczny jest pozbawiony charakteru normatywnego (...). Podstawowe elementy wszechświata nie mają »punktu widzenia« ani subiektywnych doświadczeń” (Reppert, 2015, 78). Celowość, sens, intencjonalność, normatywność i subiektywność to cechy ludzkich stanów umysłowych, a w szczególności aktów poznawczych, ujętych jako rozumowania.

Argumentacja Repperta polega na wykazywaniu niemożliwości sprowadzenia własności mentalnych do własności fizycznych. W swojej książce *Niebezpieczna idea C.S. Lewisa. Filozoficzna obrona argumentu z rozumu* (2022) Reppert wymienia dziewięć tez, których akceptacja ma być konieczna dla uznania rozumowań za poznawczo wartościowe. „Stany mentalne mają ze światem związek, który nazywamy intencjonalnością i na który wskazujemy, gdy mówimy, że dana »myśl jest o czymś« [*about-ness*]. Myśli i przekonania mogą być albo prawdziwe, albo fałszywe. Ludzie są w stanie zaakceptować lub odrzucić dane twierdzenie albo zawiesić swoje przekonanie na jego temat. Istnieją prawa logiczne. Ludzie są zdolni do zrozumienia praw logicznych. Akceptacja lub odrzucenie prawdziwości danego twierdzenia odgrywa kluczową przyczynową rolę w procesie wytwarzania innych przekonań, a propozycyjalna treść stanów mentalnych (do których należą akceptacja i odrzucenie) jest ważna w kontekście tej przyczynowej roli. Uchwycenie praw logicznych odgrywa przyczynową rolę w procesie przyjmowania wniosku argumentu jako prawdziwego. Ta sama osoba zastanawia się nad przesłankami, a następnie wyciąga wniosek. Nasze procesy rozumowania zapewniają nam stale wiarygodny sposób rozumienia otaczającego nas świata” (Reppert, 2022, 72).

Te wszystkie tezy są, zdaniem Repperta, implikacjami twierdzenia o istnieniu i wartości rozumowań. Tezy te musi zaakceptować każdy, kto uznaje wartość poznawczą rozumowań. Musi się więc z nimi

zgodzić także naturalista, jeśli głosi, że jego naturalizm jest wnioskiem w pewnym rozumowaniu, w szczególności jeśli opiera swój naturalizm na osiągnięciach nauki, której wiarygodność także opiera się na rozumowaniach formułowanych przez naukowców. Jednocześnie jednak, zdaniem Repperta, naturalista nie może zgodzić się z tymi tezami. Prawdziwość tych tez jest uznawana w ramach epistemologii naturalistów, ale nie jest do pogodzenia z ontologią naturalizmu (Reppert, 2015). Każda z tych tez może, według Repperta, stanowić osobny argument przeciwko naturalizmowi, dlatego, jego zdaniem, „argument z rozumu to w rzeczywistości nie jeden argument, lecz kilka argumentów” (Reppert, 2022, 71).

Dla każdej z tych tez Reppert prezentuje stosowną antynaturalistyczną argumentację. Dla ilustracji przytoczmy jedną z nich, dotyczącą statusu praw logiki. Reppert pisze: „Racjonalne wnioskowanie wymaga stosowania praw logiki, które nie są prawami fizycznymi. W rzeczywistości dotyczą one wszystkich możliwych światów, w tym światów, w których nie istnieją żadne przedmioty fizyczne. Podczas gdy zatem prawa fizyki oznaczają moce i podatności rzeczy w świecie fizycznym, prawa logiki mówią nam, co musi być prawdą w każdym wszechświecie – nawet w rzeczywistościach możliwych, w których nie występuje prawo ciężenia, nadal obowiązuje prawo niesprzeczności. Jeżeli ktoś akceptuje prawa logiki – co musi czynić, jeśli twierdzi, że racjonalnie wywnioskowuje jedne przekonania z innych – to musi zaakceptować także jakąś niefizyczną, nieprzestrzenną i nieczasową rzeczywistość (...)” (Reppert, 2022, 79-80 – tłumaczenie nieznacznie skorygowano względem polskiego wydania). Jeśli idea praw logiki wskazuje na „niefizyczną, nieprzestrzenną i nieczasową rzeczywistość”, to nie jest do pogodzenia z naturalizmem, który taką rzeczywistość wyklucza.

Naturalista może odpowiedzieć, że prawa logiki należy rozumieć inaczej, jako konwencje językowe, które mogłyby być inne. Według Repperta takie ujęcie prawdziwości praw logiki samo jest niespójne. Bez wcześniejszego przyjęcia tych praw nie moglibyśmy

nic stwierdzić; nie mielibyśmy możliwości uznać czegoś za prawdę lub fałsz, w tym zasadnie uznać, że coś jest naprawdę konwencją. „Zanim konwencje mogły zostać ustalone, logika musiała być już z góry założona. Jeśli prawa logiczne są ludzkimi konwencjami, to zapewne jest przynajmniej możliwe, że mogłyby funkcjonować różne konwencje tego typu. Jednak prawa logiki stanowią warunek poznawalności – bez nich nie moglibyśmy niczego oznajmić. Stwierdzenie czegośkolwiek oznacza po części sugestię, że teza przeciwna jest fałszywa – gdyby było inaczej, język po prostu nie funkcjonowałby w sposób deklaracyjny. Tak więc nie można zaprzeczyć rzeczywistości praw logicznych – podobnie jak ich psychologicznemu znaczeniu – bez samozaprzeczenia. Jeśli istnieją prawa logiczne, to muszą mieć coś wspólnego z możliwością faktycznego wystąpienia przekonania jako zdarzenia psychologicznego” (Reppert, 2022, 80-81). Naturalista uznaje swoje przekonania za racjonalne, co oznacza, że uznaje ich związek z określonymi prawami logiki, a nie z dowolnym sposobem rozumowania, który równie dobrze mógłby być inny. Gdy twierdzi, że przyjęcie naturalizmu jest racjonalne, to zakłada, że prawa logiki obowiązują niezależnie od cywilizacji, płci, koloru skóry, etapu rozwoju nauki czy czegośkolwiek innego. To, czy jakieś wnioskowanie jest racjonalne, stwierdzamy na podstawie tego, jak się ma ono do znanych praw logiki.

Zgodnie z argumentacją Repperta, jeśli nie istnieją prawa logiki, to nie można mówić o racjonalności żadnego przekonania, czy to przekonania o prawdziwości naturalizmu, teizmu, czy jakiegokolwiek innego przekonania. Jeśli nie założymy obiektywnego istnienia praw logiki, żadnego przekonania nie będziemy mogli uznać za racjonalne. Jednak racjonalne rozumowania istnieją (zgadzają się co do tego sami naturaliści, którzy traktują swoje stanowisko jako racjonalne). Skoro prawa logiki nie są wytworem ani przyrody, ani nauk przyrodniczych, to istnieje coś więcej niż materialny świat przyrody, a zatem naturalizm jest fałszywy (Reppert, 2022, 81).

5. JEDEN ARGUMENT CZY WIELE ARGUMENTÓW?

Wydaje się, że podejście Repperta, polegające na wskazaniu dziewności składowych argumentu z rozumu, bardzo dobrze oddaje jego złożoność. Choć w przytoczonym przykładzie analiz Repperta, dotyczących statusu praw logiki, mamy do czynienia z synchronicznym aspektem argumentu z rozumu, to w innych analizach, szczególnie dotyczących prawdziwości naszych przekonań oraz idei emergencji i superweniencji (Reppert, 2020, 75-76, 101; 2015, 84-89), odnosi się on do kwestii ewolucyjnego pochodzenia ludzkich władz poznawczych. Takie diachronicznie podejście wyrażone jest w nazwie argumentu, sformułowanej przez Plantingę, ale obecne jest również, jak zostało pokazane, w argumentacji Lewisa. Z tego względu można mówić, że wszyscy trzej autorzy prezentują jeden wspólny „ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi”. Wydaje się więc, że zaproponowana nazwa lepiej od dwóch pozostałych, obecnych już w literaturze, oddaje pełny charakter prezentowanej argumentacji, wskazując na oba jej ważne aspekty i pasując do obu wersji jednocześnie. Zarówno bowiem Lewis, jak i Plantinga odwołują się do zdolności poznawczych człowieka, choć Lewis bardziej skupia się na kategorii rozumu, a Plantinga na właściwym funkcjonowaniu naszych władz poznawczych. Obaj też odwołują się do idei ewolucji, odróżniając naukowy aspekt ewolucjonizmu od aspektu metafizycznego czy mitologicznego (jak ująłby to Lewis). W rozważaniach Plantingi kwestia ewolucji biologicznej jest jednak bardziej eksploatowana i w pewnym sensie stanowi koło zamachowe jego argumentacji, tak iż nie można jej pominąć przy prezentacji jego rozważań. W przypadku Lewisa, choć sprawa ewolucjonizmu jest ważna, to jednak bardziej akcentowana jest różnica między racjonalnym charakterem ludzkich aktów poznania, a bezrozumnością naturalnych procesów przyczynowo-skutkowych. Reppert w swoich analizach łączy oba podejścia.

Nie oznacza to jednak braku różnic między tymi trzema sformułowaniami. Wywód Plantingi wyróżnia się formalnym charakterem,

związany z odwołaniem do rachunku prawdopodobieństwa, dokładnymi analizami stanowisk, które wyczerpują możliwe ujęcia relacji między przekonaniem a działaniem, a także skupieniem się autora na ludzkich władzach poznawczych w ogólności. Reppert, gdy analizuje kwestię wiarygodności władz poznawczych, twierdzi, że problem dla naturalizmu w kontekście ewolucyjnego pochodzenia władz poznawczych stanowi prawdziwość nie tyle wszelkich ludzkich przekonań, co raczej przekonań na temat „niejawnego charakteru świata” (Reppert, 2022, 83-84), czyli tych aspektów rzeczywistości, które znacząco wykraczają poza to, co poznawalne zmysłowo i konieczne dla przetrwania (a do takich przekonań oprócz, przykładowo, twierdzeń o atomowej budowie materii, należą twierdzenia naturalizmu i teizmu oraz wszelkie twierdzenia metafizyczne). Reppert koryguje też argumentację Lewisa, który twierdził, że wszelka ludzka wiedza, nie licząc tego, co poznajemy w drodze obserwacji bezpośredniej, pochodzi z rozumowania, podczas gdy zdaniem krytyków Lewisa (Beverluis, 1985, 60-61) jego stanowisko w sprawie poznania zmysłowego prowadzi do nieintuicyjnego fenomenalizmu, a według Repperta sam Lewis twierdził, że niektóre prawdy pozaempiryczne również uchwytujemy bezpośrednio. Na tle rozważań Plantinga i Repperta wywody Lewisa okazują się najmniej dokładne, wymagające dodatkowych uzupełnień i wyjaśnień (czym właśnie zajmuje się Reppert), niemniej dla czytelników, nie zajmujących się zawodowo filozofią, argumentacja Lewisa wyróżnia się, jak słusznie zauważył Bassham, jasnością i siłą przekonywania.

6. IDEA EMERGENCJI A SAMOWYWROTNOŚĆ NATURALIZMU

Zaprezentowana w poprzedniej części argumentacja jest szeroko omawiana w literaturze. Sam Lewis doświadczył ostrej krytyki ze strony Elisabeth Anscombe podczas słynnego spotkania Oksfordzkiego Klubu Sokratejskiego w roku 1948. W wyniku tej krytyki przeformułował swoją argumentację w drugim wydaniu książki *Cuda*

z roku 1960. Argument Plantingi, oprócz różnych pomniejszych publikacji polemicznych, doczekał się poświęconej mu pracy zbiorowej wydanej przez Cornell University Press (Beilby, 2002). Polemika ta jest dobrze streszczona w artykule *Alvina Plantingi ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi* (Głąb, 2006). Reppert prowadzi szereg polemik w sprawie argumentu Lewisa w wersji oryginalnej oraz skorygowanej przez niego (oprócz prac już cytowanych, zob. Reppert, 1989; 1999; 2000; 2003a; 2003b; 2003c; 2005). Poniżej przyjrzymy się tylko jednemu z możliwych krytycznych podejść do ewolucyjnego argumentu z rozumu, które odwołuje się do idei emergencji ludzkiej umysłowości.

Zgodnie z charakterystyką, jaką prezentuje Robert Poczobut (2000), emergentyzm jest stanowiskiem naturalistycznym czy materialistycznym, głoszącym, że „własności wyższego rzędu (bycie żywym, bycie świadomym) wyłaniają się wówczas, gdy przedmioty (i ich własności) niższego rzędu osiągną określony poziom organizacji. Własności emergentne są: (a) obiektywne; (b) autentycznie nowe w stosunku do własności bazowych; (c) nieprzewidywalne; (d) nieredukowalne (nieeliminowalne) oraz (e) wchodzące w relacje przyczynowe (aktywne przyczynowo)” (Poczobut, 2000, 26). Przez niektórych teoretyków emergencji kategorie „własności emergentne” i „własności superweniencjne” traktowane były jako zamienne. W ramach teorii superweniencji lub emergencji wyróżnia się poziomy organizacji materii oraz powiązanych z nimi własności. W modelu uproszczonym wskazuje się na przynajmniej sześć takich poziomów: „(a) poziom cząstek elementarnych (poziom subatomowy) i ich własności; (b) poziom atomów i ich własności; (c) poziom układów atomowych i ich własności (chemicznych); (d) poziom istot żyjących i ich własności (biologicznych); (e) poziom istot świadomych i ich własności (psychologicznych); (f) poziom systemów społecznych i ich własności (socjologicznych)” (Poczobut, 2000, 28). Występuje wiele odmian idei superweniencji i emergencji, różnie ujmujących relację między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne. Naturalistyczny

charakter tej koncepcji, niezależnie od różnych jej wersji, polega na uznaniu, że poszczególne wyższe formy organizacji i skorelowane z nimi własności pojawiają się w sposób całkowicie naturalny, to znaczy samoczynny, bez jakiegokolwiek udziału czynnika pozanaturalnego w całym tym procesie – ani w poszczególnych jego momentach, ani na początku.

W kontekście argumentu z rozumu Reppert rozpatruje ideę „umysłu emergentnego”, przedstawioną przez Williama Haskera. „Być może wszystko, czego potrzebujemy, aby uznać istnienie rozumu, to hipoteza dotycząca »umysłu emergentnego«, który jest wytwarzany przez materialne procesy wszechświata” (Reppert, 2022, 101). Według Repperta odwołanie do „umysłu emergentnego” nie rozstrzyga kwestii, czy Bóg miał jakiś udział w powstaniu ludzkiej umysłowości. Wciąż bowiem można zadawać pytanie: „jak doszło do tego, że materia uzyskała cechy, umożliwiające tworzenie. Dlaczego posiada ona zdolność do wytworzenia umysłu, skoro jest po prostu częścią bezmyślnego wszechświata?” (Reppert, 2022, 101). Zatem sama idea emergencji ludzkiego umysłu nie neutralizuje ewolucyjnego argumentu z rozumu.

Idąc tym tokiem rozumowania, należy uznać, że jeśli natura samoczynnie, wyłącznie za pomocą procesów fizykalnych, pozbawionych znamion umysłowości, wytworzyła ludzi, umysł, akty poznawcze, wrażenie istnienia praw logiki itd., to w mocy pozostaje teza o samounieważniającym charakterze takiej koncepcji. Przez analogię do spostrzeżenia Plantingi, że nie sama teoria ewolucji, ograniczona do twierdzeń empirycznie testowalnych, prowadzi do takich samounieważniających konsekwencji, ale wywodzą się one z koniunkcji teorii ewolucji i metafizycznych twierdzeń filozoficznego naturalizmu, podobną sytuację możemy dostrzec w przypadku idei emergencji. Istnieje empiryczna składowa idei emergencji – twierdzenie o poziomach złożoności materii i korelacji między tymi poziomami a odpowiednimi charakterystykami ma charakter empiryczny, bo głosi coś, co jest postrzegane nawet w obserwacji potocznej. Twierdzenie, że

wszystkie te poziomy, włącznie z umysłowym, rozwinęły się w procesie całkowicie przypadkowym, niekierowanym, samoczynnym, niezależnym od jakiegokolwiek niematerialnego czynnika, jest twierdzeniem metafizycznym, obserwacyjnie niesprawdzalnym. Idea emergencji rozumiana tak szeroko, że obejmuje zarówno składową empiryczną, jak i metafizyczną, tylko pozornie rozwiązuje problem pochodzenia naszych władz poznawczych. Iluzję rozwiązania może wywoływać u osób, które nie rozpoznają istnienia i różnicy między tymi dwoma składnikami.

Ideę emergencji umysłu można połączyć również z metafizyką nie-naturalistyczną, na przykład z teistyczną koncepcją, mówiącą o jakiejś roli Boga w stworzeniu człowieka. Takie połączenie idei emergencji z teizmem, podobnie jak idei ewolucji z teizmem, nie prowadzi już do unieważnienia przekonania o wartości naszych władz poznawczych, w tym o wartości idei prawdy. Jak pisze Plantinga, odnosząc się do połączenia teizmu z ideą ewolucji w kontekście problemu unieważnienia: „Nie widzę podobnych problemów w przypadku koniunkcji *teizmu* i idei, że istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji w taki sposób, w jaki sugeruje to współczesna nauka ewolucyjna. (...) Gdyby bowiem prawdziwy był teizm, Bóg mógłby kierować i dyrygować zmianami w taki sposób, aby wytworzyć, w dłuższej perspektywie, istoty stworzone na jego obraz i wobec tego zdolne do posiadania wiedzy; wówczas jednak prawda nie byłaby najmniej ważna” (Plantinga, 339, 403). Podobnie wypowiada się Reppert, gdy mówi o łączeniu teizmu z ideą emergencji ludzkiego umysłu: „jeśli Bóg stwarza materię, to posiadanie przez nią zdolności, o której tutaj mówimy, może mieć przynajmniej sens” (Reppert, 2022, 101). Ale wcześniej Lewis nawiązywał do idei emergencji, która była wyrażana w jego czasach także w postaci przekonania o wyłonieniu się w przyszłości czegoś w rodzaju kosmicznego umysłu, który można by utożsamiać z Bogiem: „można pozostać naturalistą, a jednak wierzyć w swoistego Boga – kosmiczną świadomość, która zapoczątkowała całość zjawisk. (...) Ten kosmiczny umysł byłby, w podobnym stopniu, co

nasze umysły, wytworem bezmyślnej natury” (Lewis, 2010, 51-52). Już wtedy Lewis zwracał uwagę, że jedyną sensowną koncepcją, to znaczy taką, która nie unieważnia samej siebie, jest taka idea kosmicznego umysłu, która ujmuje ów umysł jako umiejscowiony w punkcie wyjścia, a nie na końcu procesów naturalnych. „Kosmiczny umysł może nam pomóc, tylko jeśli przesuniemy go na sam początek, jeśli nie będzie wytworem całego systemu, ale podstawowym, pierwotnym, samoistnym faktem, który istnieje sam z siebie. Ale zgoda na *taki* kosmiczny umysł implikuje zgodę na istnienie Boga poza naturą, transcendentnego, nadnaturalnego Boga. Ta droga, która wydawała się ucieczką od problemu, znowu doprowadza nas do punktu wyjścia” (Lewis, 2010, 52).

7. ZAKOŃCZENIE: ARGUMENT PRZECIWKO NATURALIZMOWI, ALE NA RZECZ CZEGO?

Ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi, prezentowany przez Lewisa, Plantingę i Repperta, głosi, że przyjęcie naturalistycznego ujęcia naszych władz poznawczych stanowi rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności naszego poznania, a przez to rację unieważniającą dla przekonania o słuszności naturalistycznego ujęcia naszych władz poznawczych i samego naturalizmu. Problem samounieważnienia występuje zarówno w przypadku połączenia idei naturalizmu z ideą ewolucji biologicznej, jak i z ideą emergencji ludzkich władz poznawczych. Koncepcja emergencji nie obala więc ani nie neutralizuje ewolucyjnego argumentu z rozumu przeciwko naturalizmowi. Dotyczy to zarówno idei emergencji w jej aspekcie empirycznym – dane empiryczne, wskazujące na poziomy organizacji materii, nie rozstrzygają o tym, że koniecznie należy je ujmować w ramach naturalistycznej ramy roboczej – jak i sytuacji, gdy ideę emergencji połączy się z metafizyką naturalizmu. W drugim przypadku emergentyzm naturalistyczny prowadzi do tego samego

problemu samounieważnienia, z jakim mamy do czynienia przy koniunkcji naturalizmu i idei ewolucji.

Chociaż Lewis, Plantinga i Reppert wskazują, że problem samounieważnienia nie pojawia się, gdy połączy się ideę ewolucji z teizmem, nie oznacza to, że z ewolucyjnego argumentu z rozumu przeciwko naturalizmowi wynika prawdziwość teizmu. Tym bardziej nie rozstrzyga on o istnieniu substancjalnie ujmowanej niematerialnej duszy jako siedliska życia umysłowego, w tym aktów poznawczych. Teizm oraz idea tak rozumianej duszy są spójne z przekonaniem o wartości naszych władz poznawczych i istnieniu racjonalnych rozumowań, ale nie są koniecznymi warunkami prawdziwości tych przekonań.

Rozważania Lewisa, Plantingi i Repperta mają wskazywać na to, że jeśli nasze myślenie ma być wartościowe poznawczo, to byt, stanowiący fundament ewoluującego wszechświata i naszego powstania na drodze ewolucji, nie może być bez-myślną, martwą materią, ale raczej powinien mieć charakter umysłowy. Rozum, prawdziwie i racjonalnie poznający, może być funkcją duszy, mogącej istnieć i funkcjonować niezależnie od ciała, ale może też być działaniem „duszy”, rozumianej jako emergentny wytwór materii, pod warunkiem, że racjonalny, umysłowy fundament wszechświata celowo wyposażył materię w zdolność wytworzenia władz poznawczych (nie jest ważne, czy interwencjonistycznie, czy deistycznie). Wartość poznania rozumowego daje się pogodzić z idealizmem absolutnym. Zatem przedstawiony argument dopuszcza inne niż teistyczne ujęcie rzeczywistości, o ile będziemy mieli w nim do czynienia z odniesieniem do idealistycznie rozumianej ontycznej podstawy świata. Podstawy tej jednak nie mógłby stanowić byt, nawet racjonalny, którego celem byłoby wprowadzanie nas w błąd.

BIBLIOGRAFIA

- Bassham, G. (2015). *Introduction*. W G. Bassham (red.), *C.S. Lewis's Christian Apologetics. Pro and Con*. Brill – Radopi.
- Beilby, J. (red.). (2002). *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Cornell University Press.
- Beverluis, J. (1985). *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*. William B. Eerdmann Publishing Company.
- Dawkins, R. (1997). *Ślepy zegarmistrz czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Głąb, A. (2006). Alwina Plantinga ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 19-40.
- Inwagen, P. van. (2019). Argument C.S. Lewisa przeciwko naturalizmowi. *Roczniki Filozoficzne*, 67(2), 169-183.
- Jacórzynski, W. (2003). O wiatrakach i czarodziejach: Obłąd z perspektywy późnego Wittgensteina. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 3(47), 51-70.
- Lewis, C.S. (1952). *Cudy. Wprowadzenie ogólne*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Lewis, C.S. (1993). *Cudy*. W C.S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych* (9-27). Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA – Instytut Wydawniczy PAX.
- Lewis, C.S. (2002). *Pogrzeb wielkiego mitu*. W: C.S. Lewis, *Rozważania o chrześcijaństwie* (100-112). Oficyna Wydawnicza LOGOS.
- Lewis, C.S. (2010). *Cuda. Rozważania wstępne*. Media Rodzina.
- Lewis, C.S. (2012). *Pusty wszechświat*. W C.S. Lewis, *Aktualne sprawy* (125-134). Oficyna Wydawnicza LOGOS.
- Oppy, G. (2022). Anti-naturalistic arguments from reason. *Roczniki Filozoficzne*, 70(2), 15-35.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2004). Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi. *Roczniki Filozoficzne*, 52(1) 399-413.
- Plantinga, A. (2023). *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*. PWN.
- Poczobut, R. (2000). Superweniencja: zarys problematyki. *Filozofia Nauki*, 8(2), 25-44.
- Reppert, V. (1989). The Lewis-Anscombe Controversy: A Discussion of the Issues. *Christian Scholar's Review*, 19, 32-48.
- Reppert, V. (1999). The Argument from Reason. *Philo*, 2(1), 33-45.
- Reppert, V. (2000). Reply to Parsons and Lippard on the Argument from Reason. *Philo*, 3(1), 76-89.

- Reppert, V. (2003a). Causal Closure, Mechanism, and Rational Inference. *Philosophia Christi*, 3(4), 473-484.
- Reppert, V. (2003b). Several Formulations of the Argument from Reason. *Philosophia Christi*, 5(1), 9-33.
- Reppert, V. (2003c). Some Supernatural Reasons Why My Critics Are Wrong. *Philosophia Christi*, 5(1), 77-89.
- Reppert, V. (2005). *The Green Witch and the Great Debate: Freeing Narnia from the Spell of the Lewis-Anscombe Legend*. W G. Bassham, J.L. Walls (red.), *The Chronicles of Narnia and Philosophy: The Lion, the Witch, and the Worldview* (260-272). Open Court.
- Reppert, V. (2015). *The Argument from Reason Defended*. W G. Bassham (red.), *C.S. Lewis's Christian Apologetics. Pro and Con (75-89)*. Brill – Radopi.
- Reppert, V. (2022). *Niebezpieczna idea C.S. Lewisa. Filozoficzna obrona argumentu z rozumu*. Fundacja Prodoteo.
- Wittgenstein, L. (1965). *The Blue and Brown Books*. Harper Colophon Books.

THE EVOLUTIONARY ARGUMENT FROM REASON AGAINST NATURALISM AND THE IDEA OF EMERGENCE: AN OUTLINE OF THE ISSUES

Abstract. The “evolutionary argument from reason against naturalism” refers to a line of reasoning developed by contemporary thinkers such as Clive Staples Lewis, Alvin Plantinga, and Victor Reppert. Its core thesis is that the reliability of human cognitive faculties cannot be reconciled with a naturalistic worldview. The problem is that the naturalistic account of the origin of our cognitive faculties explains their genesis ultimately by appealing to physical factors, particularly non-intentional ones, or characteristics that are inadequate to cognitive acts. This article illustrates Lewis's, Plantinga's and Reppert's versions of this argument, focusing on their similarities and differences. Next, the argument will be evaluated in the context of the idea of emergence. A possible answer to the question of whether the idea of emergence undermines the evolutionary argument will then be outlined. A distinction will be made between the empirical idea of emergence and a broader account of emergence that includes a metaphysical aspect. The question of whether a version of the negative argument from reason against naturalism can also be considered a positive argument in favour of a particular metaphysical position will also be considered. Ultimately, this article argues that the idea of emergence in either of the two forms considered does not support a naturalistic view of reality. Furthermore, the extended naturalistic version of the argument is vulnerable to the evolutionary argument from reason against naturalism.

Keywords: philosophical naturalism; argument from reason; evolutionary argument against naturalism; Clive S. Lewis, Alvin Plantinga; Victor Reppert; emergence

PIOTR BYLICA

Uniwersytet Zielonogórski

(University of Zielona Góra, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6668-6170>

p.bylica@ifil.uz.zgora.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.17



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 30/06/2024. Zrecenzowano: 7/09/2024. Zaakceptowano do publikacji: 5/11/2024.