

# Marek Pepliński

---

## Czy można racjonalnie nie wierzyć w ewolucję? : analiza argumentacji Alvina Plantingi

---

Filozofia Nauki 9/2, 43-57

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Pepliński

## **Czy można racjonalnie nie wierzyć w ewolucję? Analiza argumentacji Alвина Plantinga<sup>1</sup>**

### **0. PRZEDSTAWIENIE PROBLEMU**

W niniejszym referacie przedstawiam i poddaję krytyce stanowisko, iż można racjonalnie nie wierzyć w ewolucję, biorąc przy tym pod uwagę rezultaty nauki współczesnej. Na stanowisku takim stoi m.in. Alvin Plantinga, znany logik modalny, epistemolog i filozof religii.

Zagadnienie wiary w ewolucję mieści się w ogólniejszej, epistemologicznej problematyce racjonalności przekonań. Ponieważ motywy możliwej niewiary w ewolucję zależą m.in. od akceptacji niektórych twierdzeń teologicznych, które ma zawierać Pismo Święte, zagadnienie to sytuje się także w (niezupełnie odrębnej) problematyce relacji między rozumem autonomicznym a wiarą. Jednocześnie referat ten łączy się z drugim z wątków przewodnich niniejszej konferencji — kontrowersją filozoficzną między kreacjonizmem a ewolucjonizmem.

Tytuł jest celowo nieco prowokujący. Wyjaśniam, iż nie chodzi tu o odrzucenie każdej postaci ewolucjonizmu czy choćby wszystkich twierdzeń niektórych tylko jego rodzajów. Sądzę, że tym, przeciwko czemu faktycznie występuje Plantinga, jest pogląd, iż teoria ewolucji uzasadnia naturalizm metafizyczny i powinna być z nim łączona. Chodzi o to, że ponieważ teoria ewolucji wyjaśnia wszystko, co powinno

---

<sup>1</sup> Tekst ten jest poprawioną wersją referatu, jaki został wygłoszony na I Zielonogórskich Spotkaniach Filozoficznych we wrześniu 2000. Różnice w stosunku do wersji wygłoszonej są następujące: dodałem przypisy, w jednym z nich zawarłem odpowiedź na pewną uwagę krytyczną, która pojawiła się w trakcie dyskusji; w wersji wygłoszonej pomiąłem omówienie poglądów Plantingi, co do mocy świadectw za ewolucją. Za uwagi do niniejszej wersji dziękuję mojej żonie Ewie Peplińskiej i Darkowi Łukasiewiczowi.

zostać wyjaśnione, to nie zostaje już miejsce na wyjaśnienie teistyczne — i to nie jedynie w sensie braku potrzeby takiego wyjaśnienia. Stanowisko Plantinga jest następujące: można racjonalnie nie wierzyć, że wszystkie organizmy żywe mają wspólnego biologicznego przodka (lub przodków) i powstały jedynie w wyniku działania przypadkowych mutacji genetycznych i naturalnej selekcji — oraz być przekonanym, iż w proces tego powstawania ingerował Bóg.<sup>2</sup> Niewiara, o której mowa, to po prostu brak akceptacji, naturalny (czy jak kto woli — przyrodzony), choć oparty w pewnej mierze na wierze nadprzyrodzonej. Twierdzenie to jest zatem słabsze, niż mógłby to sugerować tytuł wystąpienia. Będzie ono jeszcze sprecyzowane w trakcie wywodu.

Kolejność rozważań jest następująca. Najpierw określam kontekst argumentów Plantinga i ich cel. W związku z tym zarysowuję, interesujący w tym kontekście, fragment problemu relacji wiary i rozumu. Następnie przedstawiam stanowisko Plantinga odnośnie teorii ewolucji wraz z jego uzasadnieniem. Na końcu poddaję ocenie twierdzenie Plantinga, iż można racjonalnie nie wierzyć w ewolucję.

## 1. KONTEKST ARGUMENTACJI PLANTINGI — ROZUM A WIARA W PŁASZCZYŹNIE METAFIZYCZNEJ I EPISTEMOLOGICZNEJ

Plantinga jest kreacjonistą. Pogląd ten, jak wskazuje w swej książce Kazimierz Jodkowski, występuje pod różnymi postaciami, takimi, które sprzeciwiają się ewolucjonizmowi w dowolnej postaci, jak i takimi, które dopuszczają proces ewolucji — niekiedy jako narzędzie Stwórcy, jak ma to miejsce w wypadku ewolucjonizmu teistycznego.<sup>3</sup> Kreacjonizm jest natomiast sprzeczny z naturalizmem metafizycznym. Wedle tego poglądu, który jest współczesną odmianą materializmu, wszystko co istnieje jest częścią materialnego świata przyrody, w tym znaczeniu, że każdy byt, własność, proces czy zdarzenie jest materialną istnością, albo własnością, albo procesem, albo zdarzeniem — lub się z nich składa albo też da się do nich zredukować.

Tak pojęty materializm stanowi uzasadnienie dla ateizmu, który z niego wynika przy przyjęciu chrześcijańskiej koncepcji Boga. Naturalizm metafizyczny podpira się, zdaniem jego krytyków, naturalizmem metodologicznym, choć ten ostatni jest koherentny z teizmem.<sup>4</sup> Twierdzą, iż omawiane zagadnienie, które Plantinga przed-

<sup>2</sup> A. Plantinga, „When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible”, *Christian Scholar's Review*, vol. 21 (1991), 1, s. 8—32.

<sup>3</sup> K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, Lublin 1998, s. 21—109.

<sup>4</sup> Nie jest celem niniejszego referatu wyeksplikowanie relacji zachodzącej między naturalizmem metodologicznym i metafizycznym oraz teizmem. Prof. Jodkowski zasugerował w swej krytyce powyższego twierdzenia, że naturalizm metodologiczny jest do pogodzenia z deizmem, lecz nie z teizmem. W związku z tym można krótko zauważyć, iż, po pierwsze, w oparciu o naturalizm metafizyczny i pewne inne przesłanki można wyprowadzić konkluzywny argument za postawą naturalizmu metodologicznego, w drugą stronę nie jest to jednak możliwe, bez popadnięcia w błędne koło. Naturalizm metodologiczny nie implikuje naturalizmu metafizycznego ani też nie presuponuje go

stawia jako problem konfliktu wiary i rozumu, dotyczy w zasadzie sporu pomiędzy teizmem a naturalizmem metafizycznym oraz problemu pozycji człowieka w świecie przyrody. Ponieważ jednak argumentacja, jaką się Plantinga posługuje, ma charakter w znacznej mierze epistemologiczny, spór ten przebiega w dwóch porządkach: metafizycznym i epistemologicznym.

Wielu ważnych autorów ewolucjonistycznych uważa, iż w stanowisku kracjonizmu odrzucającego ewolucjonizm jest coś nagannego z epistemologicznego punktu widzenia; że stanowisko takie świadczy o pewnym upośledzeniu intelektualnym. Przykładem takiego upośledzenia byłaby wiara w to tylko, co napisane jest w komiksach z ulubionym bohaterem. Pogląd taki znajdujemy np. u Richarda Dawkinsa, wedle którego test na to, czy ktoś jest inteligentny, polega na sprawdzeniu, czy wierzy on w ewolucję — w przeciwnym wypadku „...jest głupi, ignorancki lub chory, a może nawet grzeszny...”<sup>5</sup>. Otóż pierwszą rzeczą, którą Plantinga chce wykazać, jest fakt, że twierdzenia tego rodzaju nie mają racji bytu. Nie wyklucza on oczywiście, iż ktoś nie wierzący w ewolucję może być nieracjonalny, lecz twierdzi, że nie ma tu koniecznego powiązania. Innymi słowy, można racjonalnie w nią nie wierzyć. Drugą związaną z tym sprawą, która interesuje Plantingę, jest wykazanie, iż ewolucja nie jest faktem, lecz jedynie w pewnej tylko mierze potwierdzoną hipotezą. Innymi słowy to, że ewolucja zachodzi, nie jest pewne, wbrew temu co twierdzą jej niektórzy zwolennicy. Niepewność dotyczy między innymi twierdzenia, iż tylko mechanizmy ewolucji są odpowiedzialne za obserwowalną złożoność i różnorodność świata organicznego. Należy zatem wyjaśnić, zauważa Plantinga, skąd bierze się przesada zawarta w ogłaszaniu jej jako tak szczególnie uwiarygodnionej. Źródłem tego ma być religijne, czy — mówiąc ściśle — antyreligijne znaczenie hipotezy ewolucji, jej funkcjonowanie jako «mitu» w *quasi*-religijnym, nieoświeceniowym tego słowa znaczeniu. «Mit» ów, poza tym, iż stanowi odpowiednik wiary religijnej u naturalisty metafizycznego, ma też inną funkcję — umożliwia pozostawanie racjonalnym ateistą w świecie, którego porządek domaga się wyjaśnienia.

---

koniecznie. Dlatego też jest koherentny z teizmem. Można być teistą naukowcem i nie postulować w wyjaśnianiu naukowym Boga, tak jak można Go nie postulować nawet w wyjaśnianiu filozoficznym, stojąc na tejszej teistycznej pozycji. Po drugie, nie zachodzi także konieczność, aby takie stanowisko miało charakter deistyczny czy semideistyczny. Skoro deista odrzuca wszelkie działanie Boga w świecie, z wyjątkiem stworzenia świata czy utrzymywania go w istnieniu, to wystarczy przyjmować istnienie cudów, np. Eucharystii sprawowanej w Kościele rzymskokatolickim (i w swych poglądach filozoficznych i naukowych nigdy nie odwoływać się do hipotezy teizmu), by reprezentować teizm raczej niż deizm, łączony z naturalizmem metodologicznym. Jest to postawa niewątpliwie możliwa do przyjęcia, tak w sensie niesprzeczności, jak i tego, że niektórzy uważają ją za epistemicznie atrakcyjną. Tytułem wyjaśnienia dodaję, iż Plantinga akurat tak nie uważa i sugeruje ponadto, podobnie jak prof. Jodkowski, że postawa ta jednak ma charakter semideistyczny. Por. Plantinga, *poz. cyt.*, s. 21; E. McMullin, „Plantinga’s Defense of Special Creation”, *Christian Scholar’s Review*, vol. 21 (1991), 1, s. 76—77.

<sup>5</sup> Wywiad dla *New York Times’a*, por. Plantinga, *poz. cyt.*, s. 21.

### 1.1 Czy konflikty między wiarą i rozumem są możliwe?

Wśród wykształconych chrześcijan często spotyka się twierdzenie, iż konflikty między wiarą i rozumem nie są możliwe. Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* podkreśla współdziałanie rozumu i wiary w drodze do poznania fundamentalnych prawd o świecie, człowieku i Bogu. Przywołane jest w niej stanowisko św. Tomasza z Akwinu, iż wiara i rozum nie mogą sobie przeczyć. Stanowisko to zajmują także adwersarze Plantinga jak Ernan McMullin czy Howard van Till. Sam Plantinga wyraża się reprezentować bardziej «konfliktowe» stanowisko. Racje, jakie przedstawia, wydają mi się w znacznej mierze przekonujące.

Twierdzi on, po pierwsze, iż stanowiska likwidujące konflikt poprzez odwołanie się do jakiejś teorii «prawdy z pewnego punktu widzenia», takie jak awerroistyczna teoria podwójnej prawdy czy teoria komplementarnych, a przeczących sobie prawdziwych modeli — są nie do utrzymania. Nie da się bowiem wyjaśnić pojęcia «prawdy z pewnego punktu widzenia», bez odwołania się do prawdy *simplicite*.

Po drugie, Plantinga krytykuje również inne stanowisko, rozpowszechnione m.in. w polskiej literaturze filozoficznej — tzw. teorię podziału terytorialnego. Wedle tej teorii, reprezentowanej np. przez van Tilla, nauki szczegółowe i wiara odpowiadają na inne pytania i nie mogą w związku z tym wchodzić sobie w drogę. Tymczasem, zauważa słusznie Plantinga, istnieją liczne pytania, na które odpowiadają nauki i zarazem Biblia, jak np. zagadnienie, czy — i w jakiej postaci — miały miejsce wydarzenia historyczne lub cuda opisane w Biblii. Można jeszcze dodać, że rzecznicy teorii uzupełniających się i odmiennych przedsięwzięć teologii i nauki wskazują często na ich odmienną metodologiczną. Argumentacja taka jest nieskuteczna, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, sprawa metodologii — czy to nauk przyrodniczych, czy też teologii i filozofii, pozostającej w związku z poprzednimi — jest wciąż sprawą otwartą. Bywa tak, iż to co na pierwszy rzut oka wydaje się bardzo różnić, w świetle dłuższego dociekania okazuje się być podobne albo takie samo. Demarkacjonizm neopozytywizmu jest raczej sprawą minioną i liczni naukowcy oraz filozofowie nauki oficjalnie twierdzą, że w sporach naukowych nie da się oddzielić tego, co empiryczne, od tego, co aprioryczne i nierzadko filozoficzne.<sup>6</sup> Po drugie, nawet gdyby taka odrębność metodologiczna nauki i wiary miała miejsce, to i tak nie wyklucza to konfliktu między nimi. Dla jego wystąpienia wystarczy, żeby przedmiot badań w jakiejś mierze się pokrywał lub, mówiąc inaczej, żeby udało się przeprowadzić w tych dziedzinach rozumowania prowadzące do sprzecznych ze sobą rezultatów.

Plantinga spotyka się z zarzutem nadużywania metafory konfliktu, a nawet z zarzutem, że sam konflikt ten prowokuje, proponując chrześcijanom krytyczne podej-

<sup>6</sup> Wymowna jest tu choćby przedmowa M. Atiyah do książki *Natura czasu i przestrzeni*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 1996, prezentującej debatę między S. Hawkingiem i R. Penrose'm na temat dwu teorii mających znaczenie dla wspomnianych w tytule spraw — kwantowej teorii pola oraz ogólnej teorii względności.

ście do teorii ewolucji, czy nauki w ogóle. Stanowisko jego nie jest jednak tak radykalne, jak to się wydaje na pierwszy rzut oka. Po pierwsze, mowa jest w nim o sytuacjach, które prezentują się nam jako konfliktowe przy dzisiejszym stanie wiedzy. Nie twierdzi się jednak, że z zasady rozum jest sprzeczny z wiarą. Rozum jest, zdaniem Plantingi, zasadniczo rzetelną władzą poznawczą, co nie znaczy, iż nie może być w błędzie. Dlatego nie należy identyfikować po prostu rezultatów badań naukowych, czy ogólnie dociekań intelektualnych, z prawdą — albowiem te pierwsze w przeciwieństwie do ostatniej są zmienne.<sup>7</sup> Również nie należy identyfikować teologii — jako naszego rzetelnego, choć omylnego sposobu interpretowania Pisma — z Objawieniem, które jest nieomyślne. Dlatego zarówno rozważania teologiczne, jak i naukowe, mogą się wzajemnie korygować. Zgadza się on, iż ostatecznie wiedza i wiara muszą okazać się ze sobą zgodne. Można więc sądzić, że podkreślane przez Plantingę twierdzenie o możliwości powstawania konfliktów między naukami czy — ujmując to szerzej — między rozumem autonomicznym i teologią, jako nieautonomicznym użyciem rozumu, jest do utrzymania. Co więcej, jest to do pogodzenia z Tomaszową koncepcją zgodności wiary i rozumu. Sytuacja w czasach Tomasza była nieco klarowniejsza z tego powodu, iż operował on arystotelesowską koncepcją nauki, która miała zawierać (czy zawierała to inna sprawa) twierdzenia konieczne, gdy natomiast wiara w sensie ścisłym wypowiadała się o rzeczach przygodnych.<sup>8</sup> Zgadza się zatem ze stanowiskiem Plantingi, iż w trakcie rozwoju poznania konflikty między rezultatami tych dwu odmiennych sposobów posługiwania się rozumem są możliwe.

## 2. STANOWISKO PLANTINGI WZGLĘDEM TEORII EWOLUCJI

Zanim zostanie przedstawione stanowisko Plantingi co do zagadnienia, jakie świadectwa przemawiają za ewolucją, należy zauważyć, iż w skład teorii ewolucji wchodzi rozmaite tezy. Wedle omawianego autora znajdujemy tu następujące twierdzenia<sup>9</sup>:

1. Twierdzenie o wieku Ziemi, około 4,5 miliardów lat — hipoteza starej Ziemi.

<sup>7</sup> Stanowisko Plantingi odnośnie sporu realizm — antyrealizm zawarte jest w jego artykule „How to be an Anti-Realist”, *Proceedings of the American Philosophical Association*, 56 (1982), s. 46—70.

<sup>8</sup> Odnośnie koncepcji wiedzy i jej relacji do wiary niezastąpioną pozycją jest: L. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma 1974. W języku polskim koncepcję nauki u św. Tomasza z Akwinu omawia M. Krąpiec w artykule „Podstawy klasyfikacji poznania i nauk”, *Roczniki Filozoficzne*, vol. 9 (1961), 1, s. 5—29. Por. także J. F. Wippel, *Mediaeval Reactions to Encounter Between Faith and Reason*, Milwaukee 1995, s. 28—33 oraz T. Penelhum, *Reason and Religious Faith*, Westview Press, Oxford 1995, s. 16—19.

<sup>9</sup> Por. Jodkowski, poz. cyt., s. 25, gdzie przytaczane są poglądy E. Mayra, który nieco inaczej określa składniki ewolucjonizmu Darwina.

2. Twierdzenie, że życie rozwinęło się od stosunkowo prostych do stosunkowo złożonych form — hipoteza postępu.

3. Twierdzenie, że życie powstało w jednym miejscu na Ziemi i wszelkie następujące po nim zależy od tamtego, pierwotnego czasowo i przyczynowo — hipoteza wspólnego pochodzenia.

4. Twierdzenie, że istnieje naturalistyczne wyjaśnienie tego rozwoju od prostych do złożonych form — darwinizm.

5. Twierdzenie, że życie rozwinęło się z materii nieożywionej w sposób, w którym nie brał jakiegось specjalnego udziału Bóg, tzn. w wyniku działania zwyczajnych praw fizyki, chemii — hipoteza pochodzenia naturalistycznego.

Hipotezy te, zauważa Plantinga, są od siebie niezależne — z wyjątkiem czwartej pociągającej trzecią, w tym sensie, iż nie można proponować mechanizmu ewolucji bez uznania jej zachodzenia. Świadczenia przemawiające za tymi pięcioma twierdzeniami różnią się mocą. Mamy bardzo dobre świadectwa za hipotezą starej Ziemi, słabsze świadectwa istnieją dla hipotezy postępu, choć nadal są one, zdaniem Plantingi, mocne, zwłaszcza zapis kopalny. Ponieważ darwinizm zakłada hipotezę wspólnego przodka nie może on, zdaniem Plantingi, posiadać większego prawdopodobieństwa niż trzecia hipoteza. Natomiast w świetle dotychczasowej wiedzy, hipoteza piąta nie jest prawdopodobna.<sup>10</sup> Jeżeli chodzi o hipotezy trzecią i czwartą to można je uzasadniać w oparciu o następujące argumenty.

## 2.1 Argumentacja z bezpośrednio obserwowanej ewolucji

Plantinga zgadza się co do tego, iż istnieje mikroewolucja. Nie potrafimy jednak, jego zdaniem, odpowiedzieć na pytanie, czy jest ona rzeczywiście w stanie wyjaśnić różnice np. pomiędzy bakteriami i ludźmi. Nie obserwujemy bowiem powstawania nowych gatunków. Przeciwko temu zarzutowi występuje McMullin. Zauważa on, iż w świecie roślinnym jednak obserwujemy powstawanie nowych gatunków, jak ma to miejsce np. wśród bakterii uodparniających się na antybiotyki, czy też wśród tworzonych przez człowieka krzyżówek. Co do pierwszej części tego spostrzeżenia zauważmy, że Plantinga mógłby się bronić wskazując, iż powstające uodpornione bakterie to nowe odmiany tego samego gatunku, lub też nawet po prostu potomstwo tych osobników, które były już odporne na dany antybiotyk i dlatego przetrwały. W tym wypadku można odwołać się do mechanizmów wymiany informacji genetycznej.<sup>11</sup> Jeżeli natomiast mowa o powstawaniu nowych krzyżówek wskutek ingerencji czło-

<sup>10</sup> Plantinga, poz. cyt., s. 20.

<sup>11</sup> W wypadku bakterii procesem, którym najczęściej tłumaczy się nabywanie odporności na antybiotyki, jest przenoszenie informacji genetycznej za pomocą procesu transformacji, która zachodzi najłatwiej w obrębie szczepów jednego gatunku. Transformacja międzygatunkowa jest znacznie mniej wydajna i dużo rzadsza.

wieka, to nie mamy tu do czynienia z przypadkowymi mutacjami i doбором naturalnym, lecz z celowym działaniem inteligentnej istoty.

McMullin sugeruje dalej, że zarzut, iż ewolucja nie jest obserwowalna, nie uderza w tzw. syntezę nowożytną, gdyż ta postuluje stabilność genetyczną, zwłaszcza w świecie zwierząt — w związku z czym czas potrzebny do zaobserwowania zmian znacznie się wydłuża. Wydaje się, iż ten ostatni argument jest w pewnej mierze słuszny, lecz może być nadużywany, pełniąc funkcje immunizacyjne wobec teorii. Ażeby mógł być on z powodzeniem stosowany, należałoby sprecyzować, jakiej częstotliwości powstawania nowych gatunków powinniśmy oczekiwać (bronione twierdzenie ma być empirycznie testowalne). Tego jednak McMullin nie czyni. Dlatego Plantinga może uznać, iż jego argumentacja w tym punkcie nie została naruszona.

## 2.2 Argumentacja z podobieństwa narządów homologicznych

Często wykorzystywanym argumentem za hipotezą wspólnego pochodzenia jest nasza zdolność do rekonstrukcji pokrewieństwa filogenetycznego w oparciu o podobieństwo narządów homologicznych. Argumentacja ta posiada wedle Plantingi pewną moc, nie jest jednak rozstrzygająca. Podobieństwo struktur nie świadczy bowiem koniecznie o ich pokrewieństwie. Wskazuje się np. na przypadek podobieństwa wilka tasmańskiego i europejskiego, które posiadają podobne struktury, choć nie są spokrewnione. Podobnie jest w wypadku świadectw biochemicznych. Ponadto istnienie narządów homologicznych nie przeczy hipotezie specjalnej kreacji, której racjonalność interesuje Plantingę. Bóg mógłby bowiem używać podobnych struktur stwarzając rozmaite formy życia. Zwolennicy ewolucji wzmacniają swoją argumentację o spostrzeżenie, że rezultaty badań nad narządami homologicznymi potwierdzane są także przez rezultaty badań paleontologicznych i biologii molekularnej. Owa spójność rezultatów ma stanowić dodatkowe świadectwo za hipotezą wspólnego pochodzenia. Jak wiadomo jednak koherencja pewnego zbioru zdań nie wystarcza do wykazania jego prawdziwości. Ważniejszą kwestią jest zatem to, jak mocne są argumenty z paleontologii i biologii molekularnej.

## 2.3 Argumentacja z zapisu kopalnego

Zwracając się ku świadectwom z zapisu kopalnego Plantinga odwołuje się do Stephena Goulda. Zauważa, że zapis ten posiada luki, a formy przejściowe są nieliczne — prawie wszystkie gatunki pojawiają się w pełni uformowane, bez form pośrednich. Konkurencyjna wobec nowożytnej syntezy teoria równowagi przerywanej<sup>12</sup> także staje, wedle Plantingi, wobec problemu wyjaśnienia braku form przejściowych, np. między gadami a ssakami. Autor ten nie zgadza się zatem z twierdzeniem, iż zapis

---

<sup>12</sup> Nazwę stosuję za Jodkowskim, poz. cyt., s. 123—124, por. zwłaszcza przypis 329.



kopalny dostarcza mocnego uzasadnienia hipotezie wspólnego pochodzenia i jej neo-darwinowskiemu wyjaśnieniu, oraz konkurencyjnemu wobec tego ostatniego wyjaśnieniu w oparciu o równowagę przerywaną.

## 2. 4 Argumentacja ze świadectw biologii molekularnej

Wraz z rozwojem biochemii porównawczej i biologii molekularnej, do argumentów ze szczątków kopalnych oraz homologii dołączono argumenty biochemiczne. Wedle Plantingi nie mogą one jednak pełnić takiej roli w dyspucie naukowej dotyczącej hipotezy wspólnego pochodzenia, jakiej oczekują jej zwolennicy. Opierając się bowiem na metodach wspomnianych nauk, można wyprowadzać argumenty zarówno za daną hipotezą, jak i przeciwko niej. Plantinga opiera się w tym miejscu na książce Michaela Dentona.<sup>13</sup> Zgadza się, że istnieje odpowiedniość pomiędzy domniemanym pokrewieństwem uzyskanym w oparciu o badania anatomiczne, a podobieństwem genetycznym współczesnych przedstawicieli różnych form życia. Jednakże z drugiej strony różnice molekularne, jakie stwierdza się wśród wymarłych form życia, są znacznie większe niż wymaga tego hipoteza wspólnego pochodzenia. Natomiast zróżnicowanie biochemiczne współczesnych ryb, gadów, ssaków czy ptaków nie jest tak wielkie, jak można by oczekiwać przy założeniu odpowiedniego stopnia ich pokrewieństwa. Ponadto sama koncepcja zegara molekularnego jest obecnie kwestionowana.

Skoro jednak zdania biologów są w tej sprawie podzielone, a ta metoda uzasadniania hipotezy wspólnego przodka kwestionowana, to niezależnie od tego, czy — i w jakiej mierze — poglądy Dentona, na których Plantinga bazuje, zostaną zmodyfikowane, nie można argumentów uzyskanych za pomocą tej metody uważać za konkluzywne. Podobnie należy ocenić argumentację z embriologii i organów szczątkowych.

## 3. PEWNOŚĆ EWOLUCJONIZMU I RACJONALNOŚĆ JEGO ODRZUCENIA

Wniosek Plantingi jest następujący. Jeżeli chodzi o hipotezę wspólnego pochodzenia, jak i hipotezę, którą nazywa on darwinizmem — wyjaśnienie wspólnego pochodzenia rozmaitych form życia w oparciu o przypadkowe mutacje genetyczne i selekcję naturalną — to nie można jego zdaniem twierdzić, że dostępne nam dziś świadectwa i formułowane w oparciu o nie rozumowania pozwalają nam na uznanie statusu epistemologicznego tych hipotez za pewny, ani samych hipotez za prawdziwe.

---

<sup>13</sup> M. Denton, *Evolution, A Theory in Crisis*, London 1985. Z kolei zwolennicy teorii ewolucji odrzucają argumentację Dentona, twierdząc, iż nie jest ona do utrzymania. Por. McMullin, poz. cyt., s. 72; nie przedstawia on jednak żadnych argumentów za swoim twierdzeniem.

Być może — warto dodać — hipotezy te zostaną zastąpione przez inne, może zostaną jedynie zmodyfikowane, w stopniu, który trudno określić. Zasób wiedzy naukowej zmienia się i jedynie badacz (wspólnota badawcza) starający się nadać rezultatami eksperymentów naukowców (innych wspólnot badawczych) może określić stan badań w danym momencie. Jeżeli chodzi o wyprowadzanie z badań naukowych wniosków filozoficznych, w rodzaju naturalizmu metafizycznego, niezbędna jest tu otwarta na drugą stronę, żmudna współpraca naukowców i filozofów. Filozof, tak samo jak naukowiec, może jednak, opierając się na rezultatach badań naukowych, ocenić status epistemiczny danej hipotezy. Wedle Plantingi niepewność wyjaśnienia darwinowskiego i hipotezy wspólnego pochodzenia pozwala na racjonalne ich odrzucanie w tym zakresie, w jakim wymaga tego wiara w specjalny akt boskiej kreacji, rozumiany jako ingerencje Stwórcy powodujące zaistnienie życia w ogóle, powstanie organizmów wielokomórkowych, głównych gromad roślin czy typów zwierząt, czy też wreszcie pojawienie się człowieka.<sup>14</sup> Choć Plantinga nie stwierdza tego eksplicite — mówi o stwarzaniu poszczególnych królestw, a nawet gatunków — wydaje się, iż mógłby on zaakceptować sytuację, w której teoria ewolucji dobrze wyjaśniłaby prawie wszystkie dane, ale nie potrafiłaby wyjaśnić naturalistycznie pochodzenia człowieka.

Plantinga niepotrzebnie utożsamia darwinizm z hipotezą wspólnego pochodzenia, która jest akceptowana także przez przeciwników neodarwinizmu, takich jak Gould. Na korzyść rozumowania Plantingi przemawia jednak fakt, iż owi przeciwnicy syntezy nowożytnej wskazują, że nie jest ona w stanie wyjaśnić luk w zapisie kopalnym czy pochodzenia wielkich podziałów w świecie zwierząt. Zwolennicy neodarwinizmu argumentują z kolei, że jak do tej pory moc wyjaśniająca i związana z nią ekspansywność teorii neodarwinowskiej zwiększała się. Nie jesteśmy zresztą, twierdzą oni, zdolni ocenić możliwości przyszłego rozwoju tej teorii.

W związku z wyjaśnieniem neodarwinowskim Plantinga utrzymuje, iż nie wiemy, czy powstanie tak zróżnicowanych gatunków, jakie obserwujemy w świecie współczesnym, jest możliwe z biologicznego punktu widzenia. Można jego zdaniem twierdzić, że takie zdarzenie jest możliwe. Nie wiemy bowiem, iż jest ono niemożliwe. Nie wiemy jednak także, czy jest to możliwe *de re*. Aby to wiedzieć, powinniśmy dysponować znajomością prawdopodobieństwa wyewoluowania, w wyniku mutacji genetycznych i doboru naturalnego, poszczególnych złożonych i powiązanych ze so-

---

<sup>14</sup> Nieco inaczej słabości współczesnego wyjaśnienia ewolucjonistycznego łączonego z naturalizmem określa J. Haldane. Teoria ewolucji, twierdzi on, nie potrafi wyjaśnić różnic pomiędzy ożywionym a nieożywionym, nie-rozmnażającym się i zdolnym do rozmnażania, oraz niematerialnym a materialnym. Por. J. J. C. Smart, J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford 1996, s. 119. Oczywiście, istnieją także inne fakty, których teoria ewolucji nie wyjaśnia, jak np. bezinteresowna miłość, dar ze swego życia czy świadomie wybrany celibat, który nie tylko jest rezygnacją z przyrodzonej skłonności do miłości małżeńskiej i posiadania dzieci, ale także, powiedzmy to w stylistyce Dawkinsa, jak rzadko co przeciwstawia się tendencji do rozprzestrzeniania się genów danego osobnika w populacji, do której on należy.

bą organów i układów biologicznych. Taka znajomość nie jest nam jednak dana. Skoro zatem nie znamy prawdopodobieństwa zajścia ewolucji zgodnie z modelem neodarwinowskim, takie wyjaśnienie ewolucyjne nie może być uważane za pewne.

Przed tym zarzutem broni ewolucjonizmu McMullin w następujący sposób. Po pierwsze, zauważa on, wyjaśnienie ewolucyjne nie dotyczy poziomu genów, lecz indywiduów i populacji. Nie można zatem z faktu naszej nieznajomości prawdopodobnej historii zmian genetycznych i uwarunkowanych przez nie zmian fenotypu oraz powstawania nowych gatunków wnioskować, iż wyjaśnienie ewolucyjne nie jest przekonywujące. Obrona ta, moim zdaniem, nie jest właściwa. Faktycznie bowiem omawiane dwie hipotezy zależne są w swej treści i częściowym uzasadnieniu od genetyki, i gdyby udało się pokazać, z punktu widzenia genetyki, nieprawdopodobieństwo powstania takiej różnorodności złożonych organizmów, jaka ma miejsce, byłby to trudny do zneutralizowania argument za fałszywością neodarwinowskiego wyjaśnienia pochodzenia gatunków. Nie jest zatem tak, iż rozważania odwołujące się do genetyki, nie mają dla tej teorii znaczenia

McMullin zauważa dodatkowo, iż wyjaśnienie neodarwinowskie jest wyjaśnieniem pewnych wydarzeń historycznych, a jako takie nie może mieć ścisłości charakteryzującej takie nauki, jak fizyka czy chemia. Odpowiedź Plantingi jest następująca: z tego, że pewne wyjaśnienie jest z konieczności słabe, nie wynika, iż jest ono mocne. Argument McMullina, przynajmniej w wersji jaką ten autor przedstawia, nie jest przekonywujący. Wydaje się jedynie potwierdzać twierdzenie Plantingi. Interesujące jest tu porównanie teorii ewolucji, czyli teorii biologicznej, raczej do nauk humanistycznych, które nierzadko borykają się z problemem ścisłości swych twierdzeń (a nawet ich akceptowalności) niż do nauk przyrodniczych, jak chemia czy fizyka.

Plantinga konkluduje, iż w świetle braku przekonywujących świadectw za hipotezami trzecią i czwartą oraz naszej niewiedzy co do możliwości ewolucji (a nawet braku uzasadnienia odpowiedniego twierdzenia), nie można uznać za usprawiedliwiony sąd, iż hipotezy te są pewne. Z drugiej strony, wedle Plantingi, zachodzi uprzednie prawdopodobieństwo hipotezy specjalnej kreacji, jeśli weźmie się pod uwagę Objawienie, przez co rozumie on naukę Pisma Świętego.<sup>15</sup> W takim wypadku, przy założeniu uprzedniego prawdopodobieństwa epistemicznego hipotezy specjalnej kreacji z punktu widzenia Pisma Świętego oraz obecnego statusu epistemicznego wspomnianych hipotez, twierdzenie, iż Bóg ingerował w dzieje życia na Ziemi, jest bardziej prawdopodobne niż twierdzenie, że rozwijało się ono wyłącznie za sprawą mechanizmów biologicznych, naturalnych. Twierdzę, iż przyjąwszy powyższe założenia można argumentację Plantingi uznać za poprawną. Innymi słowy można racjo-

---

<sup>15</sup> To, czy faktycznie jest takie uprzednie prawdopodobieństwo hipotezy specjalnej kreacji i jak ewentualnie należałoby je rozumieć, nie będzie tu przedmiotem rozważań; problem jest również złożony, co interesujący. Dalsze analizy będą przeprowadzone przy założeniu, że jest takie prawdopodobieństwo, co nie znaczy, iż założenie to jest przeze mnie aprobowane. Niniejsza uwaga zaś nie znaczy, że tak nie jest.

nalnie nie wierzyć w ewolucję (tak pojętą, jak proponują to zwolennicy dominującej dziś nowożytniej syntezy), o ile niewiara ta opiera się na opisanych powyżej argumentach i twierdzeniach.

#### 4. STATUS EPISTEMOLOGICZNY ARGUMENTACJI PLANTINGI

Argumentacja Plantingi może być łatwo źle zrozumiana. Trzeba zatem zauważyć przede wszystkim, iż nie proponuje on nowej hipotezy, która mogłaby pełnić lepiej funkcje wyjaśniania naukowego niż hipotezy trzecia i czwarta. Twierdzenie o wspólnym pochodzeniu wszelkich przejawów życia oraz wyjaśnienie mechanizmu tego pochodzenia, jako polegającego na przypadkowych mutacjach genetycznych i doborze naturalnym, są możliwe do przyjęcia biorąc rzecz z epistemologicznego punktu widzenia. Ich uzasadnienie nie jest jednak tak mocne, aby nie mogły one być racjonalnie odrzucone.

Przeciwko temu można wysunąć silny argument, odwołujący się do prawdziwej jak się wydaje przesłanki, że nie obowiązuje zasada, iż tylko to, co pewne, powinno być akceptowane. Plantinga również musi zaakceptować tę zasadę.<sup>16</sup> Co więcej, jak zauważa McMullin, Plantinga przyjmuje konfliktogenną zasadę hermeneutyczną Galileusza: „Dopóki nauka nie przedstawi dowodu twierdzenia sprzecznego z teologicznym, teologiczna alternatywa ma pierwszeństwo akceptacji.”

Sprawa nie jest jednak tak prosta, jak się wydaje. Plantinga nie chce jednak przyjąć stanowiska, które godziłoby w posiadane przez nas zdolności rozumowe. Nie może zatem w sposób zasadniczy podważać wiarygodności poznania naukowego. Broni się więc przed wspomnianą zasadą, wskazując słusznie, iż jest ona nieoperacyjna i nie może być stosowana na korzyść nauki, ponieważ nauka współczesna nie posługuje się dowodami *sensu stricto*.

Nie rozwijając dalej tego wątku można zauważyć, iż jak się wydaje Plantinga zobowiązany jest do uznania, że także w wypadku, gdy świadectwa za pewną hipotezą nie pozwalają na sformułowanie konkluzywnych argumentów na jej rzecz, to powinna ona zostać zaakceptowana, o ile tylko akceptacja tej hipotezy dokonana jest z mocą wprost proporcjonalną do mocy świadectw. Stanowisko takie może jednak być mylące, nie porusza się w nim bowiem sprawy ewentualnej niejawnej, ukrytej wewnętrznej sprzeczności danej hipotezy, jej konfliktu z pozostałą wiedzą naukową czy filozoficzną, bądź też innych przesłanek do jej odrzucenia.

W omawianym zagadnieniu mamy do czynienia właśnie z tym ostatnim wypadkiem. Związane jest to z drugim celem argumentacji Plantingi, obok wykazania niepewności analizowanych hipotez i niepewności uzasadnienia w oparciu o nie naturalizmu metafizycznego. Chodzi tu o drugą stronę medalu — racjonalność odrzucenia

<sup>16</sup> Wypływa to z jego niezgody na klasyczny fundacjonalizm. Por. Plantinga, „Reason and Belief in God”, [w:] A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame — London 1991, s. 59—63; tenże, *Warranted Christian Belief*, Oxford — New York 2000, s. 81—107.

tych hipotez na korzyść takiej modyfikacji ewolucjonizmu, która dopuszczałaby specjalną aktywność Boga w świecie, jako sprawcy pewnych zdarzeń mających znaczenie biologiczne. Określając to inaczej, chodzi o takie zinterpretowanie ewolucjonizmu, by był do pogodzenia z teizmem. Wymaga to zaprzestania łączenia ewolucjonizmu z naturalizmem metafizycznym. Plantinga, niezależnie od argumentacji tu omawianej, przedstawia również argumenty przeciwko naturalizmowi metafizycznemu, czy raczej przeciwko łączeniu naturalizmu metafizycznego z ewolucjonizmem.<sup>17</sup> Poglądem, którego broni Plantinga, nie jest twierdzenie o irracjonalności naturalizmu metafizycznego, czy jego koniunkcji z ewolucjonizmem, lecz przekonanie o racjonalności jego odrzucenia. (Faktycznie Plantinga odrzuca naturalizm metafizyczny z pozycji przeciwnika również naturalizm metodologicznego, tj. poglądu, który nie dopuszcza w wyjaśnianiu innych niż fizyczne przyczyn, warunków, czy zdarzeń i praw rządzących zdarzeniami.)<sup>18</sup> Fakt, że ewolucjonizm interpretowany metafizycznie bywa proklamowany jako pewny — mimo, iż jego status epistemologiczny na to nie pozwala — wyjaśniany jest *quasi*-religijną funkcją teorii ewolucji. Ewolucja naturalistycznie pojęta jest jedynym wyjaśnieniem postaci świata i życia — w sposób, który spójny jest z poglądem naturalistycznym. Naturalizm metafizyczny pociąga za sobą ateizm, a ten jest nierzadko «wiarą» równie gorliwie wyznawaną, jak teizm chrześcijański. Jak zauważył Dawkins, dopiero po Darwinie można być pełnokrwistym intelektualnie ateistą. Ta mityczna funkcja ewolucjonizmu ma istotne znaczenie dla uznawania go za pogląd obowiązujący, przyczynia się do obraźliwego traktowania jego przeciwników, czy sugerowania bezsensowności dyskusji jego wartości. Zaangażowany ewolucjonista może mieć skłonność do zachowywania się jak niektórzy wierzący, którzy — czasem niepewni swojej wiary — dla obrony swego stanowiska dyskwalifikują intelektualnie osoby, które stanowiska tego nie podzielają.

Powróćmy do kwestii racjonalności odrzucenia ewolucjonizmu przez chrześcijan. McMullin sugeruje, iż fałszem jest, jakoby w świetle teologii i filozofii zachodziło uprzednie prawdopodobieństwo epistemiczne hipotezy specjalnej kreacji. Jego zdaniem jest nieprawdopodobne, aby Bóg działał w taki specjalny sposób, a nie za pośrednictwem przyczyn wtórnych. Przeczyłoby to bowiem Jego wszechmocy i doskonałości. Charakterystyczne jest tutaj odwołanie się tego myśliciela katolickiego do refleksji i rozumowań teologicznych i filozoficznych. Plantinga natomiast, wyznania kalwińskiego, twierdzenia swoje opiera na Piśmie Świętym, nie zaś na teologii spekulatywnej i filozofii.

Zauważa on w tym kontekście trzy rzeczy, sam dodaję czwartą. Po pierwsze, Pismo nie zawiera niczego, co mogłoby uzasadniać hipotezę ewolucyjną. Po drugie,

<sup>17</sup> A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford 1993, s. 194—237; tenże, „Naturalism defeated”, 1994, dotąd nieopublikowany.

<sup>18</sup> Problemem naturalizmu metodologicznego nie będę się tu zajmował. W tej sprawie por. A. Plantinga, „Methodological Naturalism?”, [w:] J. van der Meer (ed.), *Facets of Faith and Science*, Lanham, 1996.

sugeruje Ono, że Bóg działał w specjalny sposób, np. w życiu Jezusa Chrystusa. (Kontrargument, iż Plantinga miesza tu działania zwykłe Boga z nadprzyrodzonymi, nie wydaje mi się w tym miejscu trafny. Rozróżnienie działań przyrodzonych i nadprzyrodzonych Boga w odniesieniu do jego działania w świecie przyrody napotyka na analogiczne trudności do tych, jakie wskazano w XX-wiecznej dyskusji na temat natury czystej.<sup>19</sup> Co więcej, przeprowadzenie tego rozróżnienia nie szkodzi argumentacji Plantingi, albowiem tym, czego on potrzebuje, jest właśnie uznanie, iż istnieje odmienny sposób działania Boga niż np. podtrzymywanie świata w istnieniu.) Po trzecie wreszcie, Plantinga podkreśla, iż wspomniane wcześniej uprzednie prawdopodobieństwo nie musi być uznane kategorycznie i dogmatycznie, jego akceptacja jest bowiem próbna i *prima facie*. Akceptacja ta nie musi przy tym wiązać się z zaprzeczeniem wszechmocy Boga. Ta kwestia zależy mianowicie od wcześniejszego rozstrzygnięcia możliwości ewolucji z biologicznego punktu widzenia. Jeżeli bowiem ewolucja bez ingerencji Stwórcy nie jest możliwa — nie wiemy, czy tak jest, czy nie — to nie przeczy wszechmocy Boga to, że musi on ingerować w dany proces. Wszechmoc nie kłóci się wszak z niemożliwością czynienia tego, co jest niemożliwe do uczynienia. Przedstawione wyżej stanowisko Plantingi wraz z uznaniem, że świadectwa, którymi dysponujemy na rzecz naturalistycznie interpretowanych hipotez wchodzących w skład teorii ewolucji, nie są dostateczne dla uznania prawdziwości tej teorii, wystarcza do racjonalnego odrzucenia odpowiednich hipotez i racjonalnego przyjmowania możliwości ingerencji Boga w procesie powstawania i rozwoju życia.

## 5. CZY STANOWISKO PLANTINGI ODRZUCAJĄCE EWOLUCJONIZM JEST RACJONALNE?

Jak widać, w swojej argumentacji Plantinga posługuje się dwojakiego rodzaju przesłankami: przyrodzonymi — naukowymi i filozoficznymi — oraz teologicznymi. Gdy chodzi o oszacowanie stopnia pewności hipotez, składających się na teorię ewolucji, przytacza argumenty naukowe i epistemologiczne. Gdy rozważa kwestie racjonalności odrzucenia ewolucjonizmu przez chrześcijan i przyjęcia «hipotezy» specjalnej kreacji, przyjmuje także przesłanki teologiczne. Zgadzam się z Plantingą, iż także tego rodzaju przesłanki mogą być używane w racjonalnej dyskusji. Ważniejsze tutaj jest jednak pytanie o rodzaj racjonalności, o jakim mowa. Zakładam, że nie mówimy o racjonalności praktycznej, związanej z osiąganiem celów istotnie nieepistemicznych. Interesuje nas zatem racjonalność epistemiczna, związana z osiąganiem prawdy i wiedzy. Najczęściej za niezbywalny, choć nie jedyny, warunek racjonalnej akceptacji jakiegoś twierdzenia uważa się posiadanie dla niego uzasadnienia.<sup>20</sup> Trud-

<sup>19</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986.

<sup>20</sup> Innymi wymaganymi warunkami są m.in. niesprzeczność i szeroko pojmowana sensowność. Pomijam związane z tym kwestie i prowadzę dalsze rozważania zakładając, że te warunki są spełnione.

no byłoby tutaj analizować różne koncepcje i formy uzasadnień.<sup>21</sup> Upraszczając sprawę zwrócę się tylko ku dwóm koncepcjom. Pierwszą z nich jest popularna do niedawna tzw. deontologiczna koncepcja uzasadnienia. Druga wiąże się z jedną z koncepcji wiedzy, która miała poradzić sobie z zarzutami Gettier'a i podobnymi do nich — tzw. teorią niepodważalnego uzasadnienia.<sup>22</sup>

W wypadku deontologicznej teorii uzasadnienia dana akceptacja lub jej brak posiada uzasadnienie, jeżeli nie łamie żadnej normy epistemicznej. Otóż w wypadku teisty, który odrzuca tę część wyjaśnienia ewolucyjnego, która nie jest prawdziwa w sposób pewny i stoi w sprzeczności z posiadanym przez niego poznanem teologicznym, nie mamy do czynienia ze złamaniem jakichkolwiek norm epistemicznych, o ile oczywiście «hipoteza» specjalnej kreacji jest ontologicznie i epistemologicznie akceptowalna.

Plantinga sugeruje, iż hipoteza specjalnej kreacji przyjęta w ten sposób może stanowić część nauki teistycznej. Pominę tu kwestie nasuwających się niektórym krytykom Plantingi niemiłych skojarzeń z nauką kreacjonistyczną. Nie wydaje się, żeby chodziło mu o to, o co chodzi tzw. naukowym kreacjonistom.<sup>23</sup> Być może zgodziłby się zresztą na zastąpienie słowa „nauka” słowem „wiedza”. Jeżeli przyjmiemy, iż mamy prawo (wbrew starożytnym i średniowiecznym koncepcjom) używać tego słowa na określenie np. rezultatów badań naukowych, to wiedza nie musi składać się z samych twierdzeń prawdziwych. Można się wówczas zgodzić, że hipoteza specjalnej kreacji jest częścią wiedzy teologicznej, niepewną — lecz nie bardziej to w nią uderza niż w dowolną podobną postać wiedzy ludzkiej.

W związku z tą koncepcją racjonalności uzasadnień pojawia się jednak pewien szczególny problem. Otóż nawet jeżeli taka akceptacja hipotezy specjalnej kreacji i odrzucenie niezgodnych z nią hipotez są uzasadnione deontologicznie — nie łamie się tu żadnych norm epistemicznych i posiada się argumenty dla swoich twierdzeń — to nie wystarcza to, jak sam Plantinga przyznaje, do uzyskania tak ugruntowanej wiedzy, o jaką mu chodzi. Nie chce on bowiem, jak można zasadnie przypuścić, aby był to przykład fałszywego uzasadnionego twierdzenia. Deontologiczna teoria uzasadnienia nie radzi sobie jednak z przykładami Gettier'a. Albo zatem nie mamy tu pewności prawdy i posługujemy się deontologiczną koncepcją uzasadnienia i racjonalności, albo też oczekujemy mocniejszej wiedzy, a wtedy ta koncepcja uzasadnienia musi być odrzucona.

<sup>21</sup> Dobrymi wprowadzeniami do tych zagadnień są następujące pozycje: R. Audi, *Belief, Justification, and Knowledge*, Belmont 1988; tenże, *Epistemology*, London 1998; J. L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, London 1986.

<sup>22</sup> Klasycznym źródłem tej koncepcji jest artykuł R. Chisholma, „The Ethics of Requirement”, *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), s. 147—53. Patrz także eseje zawarte w G. S. Pappas, M. Swain (eds), *Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca and New York 1978 oraz M. Swain, *Reasons and Knowledge*, Ithaca — New York 1981.

<sup>23</sup> A. Plantinga, „Evolution, Neutrality and Antecedent Probability: A reply to McMullin and Van Till”, *Christian Scholar's Review*, vol. 21 (1991), 1, s. 86—87.

Alternatywą wobec deontologicznej teorii uzasadnienia i związanej z nią koncepcji wiedzy jako prawdziwego uzasadnionego przekonania, jest teoria wiedzy jako niepodważalnego prawdziwego przekonania. Wedle tej teorii wiedzą jest prawdziwe uzasadnione przekonanie, które nie może być podważone czy unieważnione. Pewna uzasadniona hipoteza  $h$  może zostać unieważniona, jeżeli istnieje zbiór świadectw  $e$ , taki że każdy element tego zbioru jest prawdziwy, i który pozwala przeprowadzić rozumowanie, którego  $h$  jest konkluzją — i taki zbiór świadectw  $e'$ , którego każdy element jest prawdziwy, a koniunkcja  $e$  i  $e'$  nie pozwala na przeprowadzenie poprawnego rozumowania, którego konkluzją byłoby  $h$ . Teoria ta, jak się sądzi, pozwala uporać się z trudnościami wskazanymi przez Gettier'a. Spróbujmy teraz zdefiniować racjonalność w oparciu o występujące w tej teorii pojęcie uzasadnienia. Aby takie pojęcie racjonalności nie było rażąco niezgodne z dotychczasową praktyką językową, trzeba dokonać pewnych modyfikacji. Racjonalna jest akceptacja twierdzenia, które jest dotychczas niepodważone. Przyjęcie mocniejszej wersji, zgodnie z którą wolno by było akceptować jedynie twierdzenia niepodważalne, stałoby w sprzeczności z naszym wyczuciem epistemicznym i idącym za nim uzusem językowym, które każą nam uznawać za racjonalne także takie akceptacje, które nie prowadzą nas do wiedzy. Również przy takiej teorii racjonalności odrzucenie dyskutowanych hipotez i przyjęcie teorii specjalnej kreacji jest racjonalne. Jednak i w tym wypadku nie wystarcza to do uzasadnionego uznania tego stanu epistemicznego za wiedzę.

Konkluzja jest zatem następująca: o ile można zgodzić się z Plantingą, że można racjonalnie nie wierzyć w ewolucję, o tyle nie wystarcza to, przynajmniej przy powyższych koncepcjach wiedzy, aby wiedzieć, że specjalna kreacja miała miejsce, i że wykluczające ją hipotezy ewolucjonistyczne są fałszywe.