

# A PANDA HÜVELYKUJJA ÉS A KÖZÖMBÖS TERVEZŐ

Szalai Miklós

PhD, tudományos munkatárs,  
MTA Történettudományi Intézet  
szalaim@hotmail.com

Amikor az értelmes tervezettség elmélete (a továbbiakban a rövidség kedvéért az angol rövidítést: ID [Intelligent Design] haszná- lom) kezdett bizonyos jelentőségre szert tenni az evolúcióval kapcsolatos filozófiai vitákban, akkor Stephen Jay Gould, a kiváló biológus a következő híressé vált példát hozta fel vele szemben: az óriáspanda általánosságban bambuszleveleken él, a táplálkozáshoz a hüvelykujjával morzsolja szét a bambuszt, de ez a hüvelykujj nehézkes, fejletlen eszköz ehhez. Ha lenne értelmes Tervezője a világnak, akkor Ő gondoskodott volna arról, hogy a panda hüvelykujja más módon legyen (vagy esetleg arról, hogy a panda testében valamilyen más szerv szolgáljon a bambusz megfelelő szét- darabolására, vagy arról, hogy környezetében legyen valamilyen más, számára megfelelő táplálék, amelyet könnyebben tud a hüvelyk- ujjával szét darabolni...). Más szavakkal: a panda hüvelykujjának fejlettsége szisztema- tikusan akadályozza az állat alkalmazkodását környezetéhez. Az evolúció ebben az esetben kitermelt egy olyan jelenséget, amely hátrá- nyos az állat (úgy az egyed, mint a faj) fenn- maradása szempontjából. A továbbiakban az ilyen jelenségeket szisztematikus adaptációs defektusnak (SAD) fogom nevezni.

A SAD-ot világosan meg kell különböz- tetni azoktól a jelenségektől, amelyek vélet- lenszerűen, nem a természet „szabályos”, normális működése folytán állnak elő, s úgy okoznak kárt egy organizmusnak (vagy egy egész fajnak). Ilyenek például a torzszülöttek vagy a földrengések, erdőtüzek és más elemi csapások. Az ilyen jelenségek természetesen problémát jelentenek az ID számára, de nem *ugyanazt* a problémát, amelyet a SAD. Úgy- szintén meg kell különböztetnünk azoktól a jelenségektől, amelyek ugyan fájdalommal, szenvedéssel járnak, de adaptációs előnyt je- lentenek az egyed, vagy a faj számára.

A természetben számos hasonló esettel találkozunk, némelyik közülük – úgy az érin- tett egyedek, mint a faj szempontjából még sokkal károsabb, mint a panda hüvelykujja. Néhány további példa: a borjúfókák (*Phoca vitulina*) ivadékgondozása során az anyaállat úszik az áramlat által sodort, s még jórészt magatehetetlen borja nyomában. Amennyi- ben két borja születik, választania kell közöt- tük, hogy melyikre vigyázzon, s a másikat sorsára kell hagynia. A kicsiny állat sírva úszkál mindaddig, míg éhen nem pusztul. Stewart Springer biológus az eleve születő cápafajok egyikével kapcsolatban háborzon-

gató felfedezést tett: a homoki cápa születése előtt felfalja a testvéreit! A méhben levő peték egyikéből kikel a kiscápa; s ezután, ahogy testvérei kikelnek, sorjában megeszi őket. (Petzsch, 1969, 303.; Farkas, 1974, 221.)

Nemcsak egyes, az evolúció során fellépő jelenségeket, hanem magának az evolúciónak az *alapvető mechanizmusait* is tekinthetjük azonban SAD-nak. Ugyanis az evolúció je- lenlegi tudományos ismereteink fényében úgy ment végbe, hogy az élőlények génjeiben véletlenszerűen fellépő mutációk közül egye- sek az alkalmazkodás során hasznosaknak bizonyultak, s azok a fajok maradnak fenn, s szorítják ki a többieket, amelyeknek ilyen előnyös mutációik vannak. Azonban teljes- séggel elképzelhető lenne (mi több az evolú- cióelmélet és a modern genetika szintézisének kialakulása előtt ténylegesen sokan ezt is hit- ték), hogy az egy-egy egyedben végbemenő, az alkalmazkodást elősegítő változások (szer- zett tulajdonságok), a DNS bármilyen meg- változása *nélkül* is öröklődnek, s elősegítik a kérdéses egyed utódainak alkalmazkodását. Úgyszintén elképzelhető lenne az, hogy az adaptívabb fajok tudnak párosodni és szapo- rodóképes utódokat létrehozni a kevésbé adaptívakkal. Mindkét esetben kevesebb faj halt volna ki az evolúció során (az első esetben valószínűleg több faj tudott volna a környe- zethez való alkalmazkodást elősegítő szervi vonásokat kifejleszteni, s így fenn is maradni, mint ahogyan a valóságban történt; a máso- dikban az alkalmazkodás során kevésbé sike- resnek bizonyult fajok sem halnak ki, hanem egyszerűen *beolvadnak* a sikeresebbekbe.)

Ezek a példák arra mutatnak, hogy a ter- mészetben *nincs* semmiféle értelmes tervezet- ség, illetve célszerűség... Vagy nincs a világ- nak tervezője, vagy ha van, akkor ennek a tervezőnek közömböse az élőlények (közük

mi, emberek) örömei és szenvedései... Sőt, ha a fenti példákra gondolunk, akkor nem- csak az érző lények boldogsága vagy bármilyen értelemben vett „kiteljesedése” nem célja ennek a tervezőnek, hanem még az sem, hogy minél több, minél komplexebb s egymástól minél inkább különböző élőlényfaj alakuljon ki (biodiverzitás) – mert ha ez lett volna a célja, akkor ezt sokkal hatékonyabban szol- gálná egy SAD-nélküli evolúciós folyamat.

Csakhogy természetesen az ID (és általá- ban a kreacionizmus) híveit nem győzik meg a konkrét példák, mert azt kérdezik: *honnan tudjuk*, mik voltak a Tervező/Teremtő céljai, amikor a biológiai evolúció törvényszerűségeit, s az egyes fajok életének meghatározó feltételeit megalkotta? Hiszen ha van Tervező, akkor az Ő tervében nyilván számos olyan komplex összefüggés van a dolgok között, amelyeket mi, emberek nem tudunk átlátni. A szóban forgó negatív jelenségek beilleszke- nek valamilyen tervbe, csakhogy ezt a tervet *mi* nem látjuk át. Lehetséges, hogy a Tervező azt akarja, hogy a panda keservesen megküzd- jön a táplálékért, hogy a homoki cápák ne szaporodjanak túl a tengerben, vagy a borjú- főkaanya fájdalmat éljen át a kis foka pusztulása miatt, s jobban „megbecsülje” életben maradt kicsinyét. Ugyanez a helyzet az evo- lúció általános mechanizmusaival. Lehetséges, hogy a Tervező azt akarta, hogy az élővilág sokfélesége sok faj kihalásával járó „kemény” adaptációs konfliktusok révén jöjjön létre, mert (logikai szükségszerűséggel) csak ilyen konfliktusok alakíthatják ki az élővilágnak azt a gazdagságát, amelyet magunk körül látunk. Ezek a hipotézisek olykor groteszkek, olykor elgondolkodtatóak, de semmi esetre sem zárhatóak ki. Ahhoz, hogy az élőlények az evolúció során bekövetkezett adaptációs nehézségeit, szenvedését és pusztulását az ID

elleni megfelelő érvvé formáljuk, egy átfogó, a természeti jelenségek összességét figyelembe vevő érvre van szükségünk.

Egy ilyen érv megalkotásával próbálkozott Paul Draper amerikai agnosztikus filozófus; a jelen tanulmány célja ennek az analitikus vallásfilozófia berkeiben meglehetősen sok port felvert érvnek a bemutatása és kiértékelése.<sup>1</sup>

#### Draper érve

Draper *nem* közvetlenül az ID-vel való vita céljából alkotta meg a maga érvét, hanem a rosszból vett induktív ateista érvet akarta azzal meggyőzőbbé tenni. A rossz problémájáról, az arról szóló vita, hogy mennyire szól a rossz létezése Isten (egy mindenható, mindentudó és jóságos lény) hipotézise ellen, a nyolcvanas években amolyan holtpontra jutott, úgy tűnt, „döntetlenre” áll. Ugyanis ennek a vitának minden résztvevője elismeri, hogy Isten mindenhatósága a logika törvényeire nem terjed ki. Éppen ezért Isten megenged(het)né a rossz bizonyos eseteit akkor, ha ezek *logikai szükségszerűséggel* hozzátartoznak valami nagyobb jóhoz (illetve akkor, ha a meg nem engedésük logikai szükségszerűséggel előmozdítaná valami még nagyobb rossz létrejöttét). Az ateista filozófusok azonban úgy érveltek, hogy jóllehet, *logikailag lehetséges*, hogy a világban tapasztalható rossz minden esetével ez a helyzet, (éppen ezért a rosszból vett érv csak induktív, nem pedig deduktív érv...) ez kevésbé valószínű. A rossz legtöbb (vagy legalábbis jó néhány) esete nem ilyen. A legtöbb rossz dologról nem látjuk át, hogy ilyen pozitív célja lenne, lehetne Isten világtervében, ezért valószínűleg ezek a rossz

<sup>1</sup> Az érv első megfogalmazását lásd Draper, 1989. A második, Van Inwagen kritikáira is válaszoló kifejtése az érvnek: Draper, 1996.

jelenségek céltalan, fölösleges (gratuitous) rossz dolgok, következésképpen létezésük arra mutat, hogy Isten nem létezik. Azonban a teista (általában keresztény) filozófusok meglehetősen plauzibilis megfontolásokat hoztak fel emellett, hogy az emberi megismerőképesség korlátai miatt *nem tudjuk*, mik lehet(né)nek a rossz céljai Isten világtervében, s éppen ezért ezeket a célokat akkor sem lát (hat)nánk, ha léteznének. Így a céltalannak tűnő rosszról a *valóban* céltalan rosszra (s így Isten nemlétezésére) való következtetésünk nem megalapozott; a rossz létezéséből nem következtethetünk megnyugtató bizonyossággal arra, hogy Isten nem létezik. Ez az ún. „defenzív szkepszis” álláspontja. (A defenzív szkepszis megkülönböztetendő attól az állásponttól – a szó szoros értelmében vett, hagyományos teodiceáktól – amelyek szerint teljesen meg tudjuk mutatni, melyek a rossz Isten részéről való megengedésének céljai. Ezt az álláspontot azonban ma a teista filozófusok között is csak kevesen vallják.)

Látva ezeket a nehézségeket, Draper más megközelítést választott: egy ún. „jobb magyarázat”-típusú ateista érvet konstruált. „Jobb magyarázat”-típusú érveket állandóan használunk a hétköznapi életben és a tudományban. Meghatározott hipotézisek mellett azért döntünk, mert bizonyos jelenségek, illetve tapasztalatok *valószínűbbek* a kérdéses hipotézis, mint a rivális másik hipotézis(ek) alapján. Megengedve a vallásos filozófusoknak, hogy *nem tudjuk*, mik lehetnek a rossz céljai Isten tervében, s éppen ezért azt sem tudjuk, mennyire valószínű a rossz létezése Isten létezésének hipotézise alapján, még mindig az a helyzet, hogy a naturalizmus világképe, azon feltételezés alapján, hogy csak természeti folyamatok és törvényszerűségek léteznek, a rossz létezése meglehetősen való-

színű, valószínűbb, mint a teizmus alapján. Következésképpen, a naturalizmust preferálnunk kell a teizmussal szemben. (Hacsak természetesen a rossztól függetlenül nem szólnak valamilyen *más* érvek a teizmus mellett.)<sup>2</sup>

Draper érve formalizálva a következő:

Legyen *O* a fájdalom és az öröm megoszlása az általunk ismert természeti világban. Legyen *HI* (hypothesis of indifference), a következő hipotézis:

Az érző lények fájdalmának és szenvedésének megoszlása a természetben nem jó- vagy rosszindulatú, nem-emberi lények tevékenységének eredménye.

Jelöljük *P*-vel a valószínűséget, *T*-vel pedig a teizmus (egy mindenható, mindentudó és erkölcsileg tökéletes/jóságos teremtő létezése) hipotézisét.

Draper azt állítja, hogy a fájdalom és az öröm világunkban tapasztalható megoszlása lényegesen valószínűbb *HI*, mint *T* alapján, tehát:

$$P(O/HI) > P(O/T).$$

Hogyan érvel emellett Draper? *O*-t felbontja három jelenségcsoportra, amelyek mindegyike szerinte külön-külön, s együttesen is valószínűbb *HI* mint *T* alapján. Ezek a következők:

*O1.* Az erkölcsi döntésekre képes lények (morális ágensek) biológiailag hasznos (az organizmusok általános céljait, mindenképp előtt az ön- és fajfenntartást elősegítő) fájdalmakat és örömeiket élnek át.

*O2.* Az erkölcsi döntésekre nem képes érző lények (állatok, növények, kisgyermekek

<sup>2</sup> Személy szerint Draper úgy véli, hogy szólnak, s ezek kiegyensúlyozzák az ellenérveket – ezért Draper agnosztikus, s nem ateista filozófus (lásd Draper, 2002). Az érvet magát azonban nem érinti, hogy ateista vagy agnosztikus álláspont alátámasztására használjuk.

és szellemi fogyatékosok) biológiailag hasznos örömeiket és fájdalmakat élnek át.

*O3* Úgy az erkölcsi döntésekre képes, mint az azokra nem képes lények biológiailag egyáltalán nem hasznos fájdalmakat, szenvedéseket is átélnek.

*O1* azért valószínűbb *HI*, mint a teizmus alapján, mert természettudományos ismereteink szerint a morális döntésekre képes lények testi felépítése és környezete nagyon hasonló az ilyen döntésekre nem képes lényekéhez. Következésképpen a morális lények életében a fájdalom és az öröm valószínűleg ugyanolyan funkciókat fog betölteni, mint a többi lény életében. Ezzel szemben amennyiben Isten létezik, akkor neki bőségesen lenne indoka arra, hogy a fájdalmakat és az örömeiket a morális lények esetében specifikusan erkölcsi szempontok alapján osztogassa (büntetesként, jutalomként, az erkölcsi fejlődést elősegítő tapasztalatként etc. etc.).

*O2* azért valószínűbb *HI* mint a teizmus alapján, mert amennyiben Isten létezik, akkor az *O* erkölcsileg elfogadható indokai a szenvedés megengedésére általában erkölcsi jellegűek, olyan morális jellegű tényállásokkal (például a szenvedők heroikus válasza a szenvedésre vagy a szenvedők túlvilági üdvössége) függenek össze, amelyek nem állhatnak elő nem morális lények esetében. Következésképpen Istennek, ha létezne, semennyi vagy legalábbis sokkal kevesebb indoka lenne megengedni a biológiailag hasznos örömet és szenvedést a nem-morális lények esetében.

*O3* azért valószínűbb *HI*, mint a teizmus alapján, mert a teizmus alapján ésszerűen az várható, hogy az érző lények boldogok, vagy ha nem azok, akkor boldogtalanságuknak valamilyen (erkölcsileg elfogadható) célja van, míg ugyanez *HI* alapján nem várható. Az állatok (az ő boldogtalanságuk nem szolgál-

hat semmilyen morális célt) sok biológiailag céltalan szenvedést élnek át, s túl kevés biológiailag céltalan élvezetet, s ugyanez a helyzet az emberekkel is. Ezek a biológiailag céltalan fájdalmak azonban biológiailag ugyanakkor *magyaránzhatóak*, természetszerűek, mert vagy patológikusak (a biológiai organizmusok funkcionális meghibásodásának következményei), vagy adaptációs célokat szolgálnak (önmagukban), csak az *adott körülmények között* nem szolgálják az organizmus adaptációs céljait. (Ilyen például a tűz által okozott fájdalom. A tűz által okozott fájdalom biológiailag hasznos, mert az embereket és az állatokat arra készíti, hogy óvakodjanak a tüztől. Azonban természetesen, amikor egy ember vagy egy állat megég a tűzben, akkor ez a fájdalom nem hasznos, hiszen az organizmus mindenképpen bekövetkező elpusztulását gyötrelmessé teszi.) Az állatok és az emberek biológiai szempontból hasonlítanak egymásra, ezért mindkét jelenség külön-külön, s a kettő egymáshoz való aránya is várható akkor, ha csak a természet biológiai törvényei léteznek. De nem várható akkor, ha egy erkölcsileg tökéletes Teremtő létezik, akinek egyrészt gondoskodnia kellett volna arról, hogy a teremtmények általánosságban boldogok legyenek, másrészt arról is, hogy *ha* nem azok, és ennek biológiai célja sincs, akkor az ilyen céltalan szenvedés és öröm radikálisan *másként* oszlik meg az állatok és az emberek között, hisz utóbbiaknál a biológiailag céltalan szenvedés szolgálhat valamilyen morális célokat, az előbbieket esetében viszont nem.

Tehát:

$$P(O_1/HI) > P(O_1/T)$$

$$P(O_2/HI) > P(O_2/T)$$

$$P(O_3/HI) > P(O_3/T)$$

éppen ezért  $P(HI/(O_1 \& O_2 \& O_3))$  is sokkal nagyobb, mint  $P(T/(O_1 \& O_2 \& O_3))$

Ámde a valószínűségelmélet szerint, amikor meghatározott hipotézisek valószínűségét vizsgáljuk meghatározott különböző adatok, adatscsoportok fényében, akkor nem mechanikusan összeadnunk kell a hipotézis valószínűségeit, hanem össze kell szoroznunk. Továbbá az egyes adatok melletti valószínűségeket a más adatokkal kapcsolatos, már megállapított valószínűségek fényében kell értékelnünk. Következésképpen Draper szerint:

$$\begin{aligned} P(HI/O) &= (P(HI/O_1)) \times (P(HI/O_1 \times \\ & HI/(O_1 \& O_2))) \times (P(HI/(O_1 \& O_2 \& O_3))) > \\ P(T/O) &= (P(T/O_1)) \times (P(T/(O_1 \& O_2))) \\ & \times P(T/(O_1 \& O_2 \& O_3)) \end{aligned}$$

Az  $O$  által leírt jelenségcsoportok, a fájdalom és az öröm világunkban való megoszlása az élőlények között együttesen jóval valószínűbbé teszik HI-t T-nél.

Draper érvelésével szemben a rossz problémájával foglalkozó teista (általában keresztény) filozófusok számos kritikát fogalmaztak meg. Az érv jelentőségét mutatja, hogy „ringbe szállt” vele szemben a kortárs analitikus filozófia három nagy egyénisége, William Alston, Alvin Plantinga és Peter Van Inwagen is, akiknek a munkássága korántsem csak a vallásfilozófia, hanem az episztemológia és a metafizika területén is jelentős. (Alston, 1996; Plantinga, 1996; Van Inwagen, 1991, 1996)<sup>3</sup> E kritikák érvelésmódja *eltér* egymástól. Draper egyik kritikusa, Daniel Howard-Snyder azt állította, hogy tévesek Draper valószínűségi becslései: a szóban forgó jelenségek *nem* valószínűbbek a közömbösségi hipotézis, mint a teizmus alapján. (Howard-Snyder, 1994). A többi kritikus különböző filozófiai megfontolások alapján viszont azt állítja: bár *igaz* (vagy igaz lehet), hogy az  $O$  által leírt jelensé-

<sup>3</sup> Mindhármuk ellenérveivel – jöllehet csak röviden – foglalkoztam másutt (lásd Szalai, 2005, 113–119.)

gek valószínűbbek HI, mint a teizmus alapján, *de* ez nem teszi a teizmust irracionálissá, (nem indokolja, hogy HI-t átfogó világmagyarázatként egyértelműen preferáljuk a teizmussal szemben). A jelen tanulmányban – területi okokból – csak Howard-Snyder ellenérveivel foglalkozunk, elsősorban azért, mert az érv védelmezése a többi kritikussal szemben megköveteli, hogy előzetesen az ő érveit cáfoljuk meg. Hiszen ha Drapernek már abban sincs igaza, hogy az általa vizsgált tények valószínűbbek HI, mint a teizmus alapján, akkor még kevésbé lehet igaza abban, hogy *emiat* HI-t racionálisan preferálnunk kell a teizmussal szemben.

#### Draper és Howard-Snyder

Howard-Snyder azt állítja, hogy nem csak  $O$ -ról, hanem  $O$  egyes összetevőiről is meg tudjuk állapítani, hogy *külön-külön* egyik sem valószínűbb HI, mint a teizmus alapján. Hogyan érvel emellett?

Howard-Snyder egy, szerintem helyes alapelvet alkalmaz a két hipotézis összevetésénél. Azt állítja, hogy az érző lények életének biológiai meghatározottsága, és az, hogy ami általában történik velük, az ezekből a biológiai meghatározottságokból következik, *nem* valószínűbb HI alapján, mint a teizmus alapján. Egyfelől HI nem tartalmaz semmit, ami indokolná, hogy a világban biológiai lények legyenek egyáltalában, vagy hogy ezeknek a biológiai lényeknek a szenvedése és fájdalma ilyen vagy olyan legyen. Másfelől az kétségtelen, hogy Isten teremthetett volna érző lényeket, amelyeknek nincs testük, és semmiféle biológiai meghatározottság sem igaz rájuk, de az viszont nagyon is várható, hogy *ha egyszer* valamilyen *biológiai feltételrendszerben* teremtette meg az élőlényeket, akkor megengedi, hogy ez a feltételrendszer magyarázza

általában az élőlények sorsát. Tehát ha az élőlények biológiai meghatározottsága valamely  $e$  jelenséget várhatóvá tesz HI mellett, akkor ugyanazt várhatóvá teszi a teizmus alapján is, és annak, aki azt akarja állítani, hogy  $P(e/HI) > P(e/T)$  valami olyasmit kell találnia, ami alapján  $e$  a teizmus alapján kifejezetten nem várható.

Nézzük most meg az egyes valószínűségeket.  $O_1$  azt rögzíti, hogy az erkölcsi döntésekre képes lények (az emberek) biológiailag hasznos fájdalmakat és élvezeteket élnek át. Draper szerint *ez azért* erősen várható HI alapján, mert az erkölcsi döntésekre képes lények szervezeti felépítése hasonlít a nem-morális ágensekére. Csakhogy, mint láttuk, Howard-Snyder szerint *ez éppúgy* lehet a teizmus, mint HI mellett szóló evidencia. Draper érve azon áll, vagy bukik, hogy a teizmus hipotézise alapján  $O_1$  valamiért *nem* várható.

De miért ne lehetne Istennek valamilyen indoka a morális lények biológiailag hasznos örömeinek és fájdalmainak a megengedésére? Az egyik ilyen indok lehetne például az, hogy az élvezet önmagában jó!

Véleményem szerint Howard-Snydernek igaza van abban, hogy Istennek lehetnek indokai arra, hogy biológiailag hasznos fájdalmakat és örömeiket engedjen meg a morális döntésekre képes lényeknek is.

Ámde Draper érvét csak kevéssel kell módosítanunk ahhoz, hogy kiállja ezt a kritikát. Ugyanis Isten részéről indokolt lehet ugyan, hogy megengedje a morális ágensek biológiailag hasznos örömét és szenvedését, de ez a biológiailag hasznos öröm és fájdalom *nem határozhatja meg* a morális ágensek életét *ugyanúgy*, mint a nem-morálisakét. Amennyiben Isten létezik, a morális ágensek örömeinek és szenvedéseinek legalábbis *általában*

és jelentős részben morális céljai kell, hogy legyenek, ezért ezek általános struktúrája, s megoszlása életükben nem lehet azonos (legfeljebb véletlenül, kivételes esetekben) az állatokéval. Azonban azt látjuk, hogy nagyon sok esetben az emberek életének minőségét és időtartamát egyaránt teljesen meghatározza a biológiailag hasznos öröm és fájdalom, ugyanúgy, ahogyan az állatokét. Ez pedig a teizmus alapján nem várható.

Mi a helyzet Draper második megállapításával,  $P(O_2/ HI \& O_1) \& P(O_2/ HI \& T)$ -vel? Draper szerint ez is azért valószínű HI alapján, mert a morális ágensek (az emberek) és a morális döntésekre nem képes ágensek (az állatok) testfelépítése hasonló, továbbá tudjuk már ( $O_1$ ), hogy az emberek biológiailag hasznos fájdalmakat és örömeiket szenvednek el, tehát indokoltan várjuk ugyanezt az állatok esetében is. Howard-Snyder szerint Draper érvelése itt is azon áll, vagy bukik, hogy talált-e valamilyen tényezőt, amely miatt  $O_2$  határozottan *nem* valószínű a teizmus alapján. Draper úgy gondolja, hogy mivel az Isten indokai a fájdalom és az öröm megengedésére a morális ágensek esetében legalábbis részben morális indokok, ezért Isten a nem-morális lényeknek *kevesebb* biológiailag hasznos örömet és fájdalmat kellene, hogy megengedjen, mint a morálisaknak. Howard-Snyder szerint ez igaz, de semmi sem szól amellett, hogy *semennyit* sem kellene. Miért ne lehetnének Istennek morálisan elfogadható indokai a nem-erkölcsi lények biológiailag hasznos örömeinek és fájdalmának a megengedésére? És honnan tudjuk, hogy az állatok nem ugyanannyival kevesebbet szenvednek-e és örülnek-e az embereknél, amennyivel kevesebb indoka van Istennek az ő örömük, illetve fájdalmuk megengedésére? (Mi több, némi indokunk van arra, hogy

kifejezetten *ezt* gondoljuk. Ugyanis az intelligencia és az organizmusok komplexitása arányában nő a fájdalomra és az örömeire való képesség is, ezért valószínűleg az állatok kisebb intenzitású fájdalmakat és örömeiket élnek át, mint az emberek.)

Howard-Snyder azonban itt is arról felel meg, hogy tudniillik Istennek lehetnek ugyan nem morális indokai az öröm és fájdalom megengedésére, azonban az ezen indokok miatt megengedett tényállások aligha eshetnek egybe (legfeljebb ritkán és véletlenszerűen) a morális indokok miatt megengedettekkel. Márpedig az állati egyedek és fajok nemritkán ugyanolyan meghatározónak élik meg életükben a biológiailag hasznos örömet és fájdalmat, mint az emberi lények, ez pedig olyan tény, amely a teizmus alapján nem várható.

Végül nézzük meg  $P(O_3/ HI \& O_2 \& O_1) > P(O_3/ T \& O_2 \& O_1)$ -et! Draper szerint a biológia törvényei alapján (tehát HI alapján is) indokoltan várjuk azt, hogy sok biológiai felelesleges fájdalom és öröm biológiailag megmagyarázható, érthető (biologically appropriate), de morális szempontból megmagyarázhatatlan lesz, míg a teizmus alapján valamilyen összefüggéseket kellene felfedeznünk az ilyen fájdalmak és örömeik és valamilyen erkölcsi javak között. A teizmus alapján ez lenne várható. Másrészt a teizmus alapján inkább azt várhatjuk, hogy az érző lények boldogok lesznek, mint ennek az ellenkezőjé, tehát a biológiailag felelesleges fájdalom ezért is valószínűbb HI mint a teizmus alapján. Végül a biológiailag nem hasznos fájdalmaknak is másképpen kellene megoszlaniuk az erkölcsi döntésekre képes, s az azokra nem képes lények között.

Howard-Snyder azt állítja: Draper indokai arra, hogy  $O_3$ -at a teizmus mellett valószí-

nűtlennek tekintsük, nem megfelelőek. Ami a morális lényeket illeti, mint láttuk, semmi sem szól amellett, hogy ne lehetnének Istennek a morális ágensek biológiailag hasznos szenvedésének és fájdalmának megengedésére valamilyen nem morális jellegű indokai... Ha pedig emellett nem szól semmi, akkor amellett sem szól semmi, hogy a biológiailag *nem* hasznos örömeik és szenvedésnek ne lehetne valamilyen indoka Isten tervében.

Howard-Snydernek azonban ugyanúgy nincs ebben igaza, mint  $O_1$  esetében. A teizmus alapján nem feltétlenül kell azt várnunk, hogy a morális ágenseknek nem lesznek biológiailag felelesleges örömei és szenvedései De indokoltan várjuk a teizmus alapján azt, hogy valamilyen, az ő morális ágens voltukkal összefüggő indokok rendszere határozza meg azt, hogy milyen biológiailag felelesleges örömeik és szenvedések *határozzák meg* az egész életüket, annak tartamát és alapvető minőségét, s éppen ezért ennek az indokrendszernek szisztematikusan el kell térnie attól, amely az állatok biológiailag felelesleges örömeit és szenvedéseit indokolja. Következésképpen *azok* a biológiailag felelesleges örömeik és szenvedések, amelyek egyértelműen meghatározzák a morális ágensek sorsát, csak véletlenszerűen és ritkán lehetnek azonos jellegűek az állatokéival. Ezzel szemben azt találjuk, hogy sokféle, a biológiai adaptációt egyáltalán nem szolgáló öröm és szenvedés egyformán meghatározóan van jelen bizonyos embercsoportok és az állatok életében (például a szökőárak).

Ennél is sokkal inkább várható a teizmus alapján, hogy a morális ágenseknek nem tekinthető lények ne éljenek át biológiailag felelesleges, jóllehet biológiai szempontból természetes fájdalmat és örömet. Ugyanis  $O_1$  és  $O_2$ , a biológiailag hasznos örömeik és fájdalmak létezése, Howard-Snyder szerint, éppoly va-

lószerűvé teszi a biológiailag felelesleges, de biológiailag megmagyarázható fájdalmak és örömeik létezését a teizmus, mint HI alapján, tehát HI és a teizmus között *önmagukban* kellene megfelelő indokot találni arra, hogy miért lenne  $O_3$  kevésbé valószínű a teizmus, mint HI alapján. Tegyük fel, Howard-Snydernek ebben igaza van. Úgy gondolom azonban, hogy *van* ilyen indokunk a Draper által felhozottakon kívül is. Felmerül ugyanis a kérdés: HI mellett mi a célja a biológiai feltételrendszer által magyarázott, de biológiailag céltalan örömeiknek és fájdalmaknak? A HI-ista nyugodtan válaszolhatja azt, hogy lehet, hogy nincs semmilyen céljuk, s lehet, hogy valamilyen számunkra teljesen érthetetlen céljuk van.

Howard-Snyder szerint persze a HI-istának, amikor azt állítja, hogy *e* nem várható a teizmus alapján, de várható HI alapján ugyanolyan HI-vel konzisztens, és a kérdéses jelenséget valószínűvé tévő hipotézisekkel, „forgatókönyvekkel” (stories) kell igazolnia, hogy a kérdéses jelenség összeegyeztethető HI-vel, ahogyan a teistának is ilyeneket kell keresnie, ha az *e* jelenség meggyőződése ellen szól.

Meggyőződésem szerint azonban HI és a teizmus nem szimmetrikusak ebben az értelemben. HI ugyanis a teizmusnál *kevésbé specifikus* hipotézis. HI egyrészt magában foglal több lehetséges hipotézist a biológiai lét tényei, például az öröm és a fájdalom megoszlásának a magyarázatát illetően. (A világnak egyáltalán nem volt tervezője, a világnak egyetlen, az érző lények szenvedéseivel és örömeivel szemben közömbös tervezője volt, a világnak több ilyen tervezője is volt, a világnak egy vagy több tervezője volt, de ezek nem a semmiből teremtették meg a világot, hanem – Platón demiurgoszához hasonlóan – egy tőlük függetlenül létező ősanlyagon „dolgoz-

tak”, amelynek az adottságai korlátozták terveik megvalósíthatóságát és így tovább.)

Másrészt ezek a lehetséges hipotézisek külön-külön sem járnak olyan specifikus következményekkel a valóságot illetően, mint a teizmus. A teizmus szerint Isten egyrészt mindenható és mindentudó, másrészt morálisan tökéletes, ezért az, amit Ő teremt, csak céljainak tökéletes megvalósulása lehet, tehát csak olyasmi, ami morálisan elfogadható. De ha HI igaz, akkor a HI által leírt lehetséges valóságmagyarázó tényezők működésének önmagukban nagyon *sokféle* következményük lehet a természet rendjét illetően, mert ezeknek a lehetőségeknek a körét nem korlátozza sem az, hogy csak morálisan elfogadhatóak lehetnek, sem az, hogy csak valamilyen tudatos *cél* megvalósulásai lehetnek, sem pedig az, hogy csak ilyen célok, törekvések *tökéletes* megvalósulásai lehetnek.

Következésképpen, hogyha bármely jelenség a valóságban nem látszik valószínűnek *sem* a teizmus, *sem* HI alapján, akkor *ez kisebb* episztemikus nehézséget jelent a HI-ista, mint a teista számára.

Ha megpróbáljuk Isten konkrét céljait meghatározni a nem-emberi lények életének biológiailag megmagyarázható, de biológiailag feleslegesnek tűnő jelenségeit illetően, akkor látnunk kell, hogy ezek valószínűleg csak valamilyen *biológiai* célok lehetnek. (Komplex organizmusok vagy egész ökoszisztémák létrejötte és kibontakozása.) De mivel a kérdéses jelenségek biológiailag feleslegesnek tűnnek, ezért a teizmusból kiindulva megjelenésük egyetlen magyarázata az, hogy Isten ezeket a célokat valamiért csak olyan mechanizmusok megalkotásával érhetette el, amelyek jelentős „hibaszalakkal” működnek, csak tökéletlenül szolgálják azokat a célokat, amelyekre Isten rendelte őket. Más szavakkal a

kérdéses biológiai célokhoz logikai szükségszerűséggel hozzátartozik, hogy csak olyan természeti törvények és feltételek mellett realizálhatók, amelyek magukban hordozzák ugyanezen célok *tökéletlen* megvalósulásának az esélyét is. Ez ugyan lehetséges, de semmi nem szól mellette. Istentől az várható, mindenható és mindentudó lévén, hogy a céljait megvalósító mechanizmusok (az élő organizmusok felépítése és működésük törvényszerűségei) *hézagmentesen illeszkedjenek* az elérni kívánt célhoz.

Az állatok biológiailag felesleges, de biológiailag jól magyarázható fájdalomainak és örömeinek tehát sokkal plauzibilisebb magyarázata HI, mint a teizmus.

Draper második érve O<sub>3</sub> HI melletti nagyobb valószínűsége mellett az, hogy azt váránánk a teizmus alapján: az érző lények boldogok legyenek (több örömet és kevesebb fájdalmat éljenek át). Ámde Howard-Snyder szerint, ami az állatokat illeti, egyszerűen nem tudjuk, hogy valóban kevesebb biológiailag felesleges örömet és fájdalmat élnek-e át, mint amennyi a teizmus alapján várható. Az állatok szemmel láthatóan sokféle biológiailag nem feltétlenül szükséges örömet találnak életükben (például a játékban, ivadékgondozásban, vadászatban), és semmiféle alapunk sincs azt gondolni, hogy ez az öröm „kevesebb” lenne, mint amennyit Isten adna nekik, ha létezne. Csakhogy *némely* állatok és fajok életét a biológiailag felesleges szenvedés (a SAD) teljesen értéktelenné, keservessé és rövidde teszi, ez pedig olyasmi, amit a teizmus alapján aligha váránánk.

Ami az embereket illeti, kétségtelen tény az, hogy a legtöbb ember úgy érzi: több örömet szeretne az életébe, mint amennyivel ténylegesen rendelkezik, némelyek pedig úgy érzik, szinte teljesen örömtelen az életük.

Csakhogy Howard-Snyder szerint semmi sincs a teizmusból, ami azt involválná, hogy az emberek *ebben az életben* feltétlenül boldogok lesznek. A teizmus alapján várható boldogságot Isten megadhatja az embereknek a túlvilágon.

Howard-Snydernek azonban nincs teljese igaza. Egyrészt a túlvilág létezése a teizmusból nem magától értetődő kiegészítése. Súlyos filozófiai érvek szólnak ugyan amellett, hogy Istennek, ha létezik, túlvilági életet kelene adnia az emberek számára. Ámde ezek az érvek nem *konkluzívak*. Semmi sem zárja ki a teizmus alapján, hogy az embereknek csak ez az egy életük van. Ez esetben viszont az emberek viszonylagos boldogtalansága ebben az életben könnyen HI javára billentheti a mérleget. Másrészt, ha van is túlvilág, a teizmus alapján akkor is azt váránánk, hogy az emberek *ebben az életben is* boldogok legyenek. Természetesen a vallásoknak van egy erőteljes olyan hagyománya, amely az evilági élet reménytelenségét, „siralomvölgy”-jellegét tanítja, s egész evilági életünk értelmét a túlvilágra való felkészülésben látja, de ez nem *implikációja* a teizmusból. *Prima facie* akkor is azt várhatjuk a teizmus alapján, hogy az emberek ebben az életben nagyjából boldogok lesznek, ha van másik élet.

Draper érvelésének harmadik része azt állítja: a teizmus alapján indokoltan váránánk, hogy a biológiailag felesleges szenvedés (vagy legalábbis a legtöbb esete) és bizonyos erkölcsi jó dolgok (például az erény és az igazságosság) között találjunk valamilyen összefüggést (amely miatt Isten megengedi azt). Azonban nem találunk ilyen összefüggéseket. HI alapján pontosan ez lenne várható, s ezért HI-t preferálnunk kell a teizmussal szemben.

Howard-Snyder két, egymást kiegészítő gondolatmenetet, az „előrehaladásból vett

érvet” (Progress Argument) és a „komplexitásból vett érvet” (Complexity Argument) szegez ezen a ponton szembe Draperrel. A „Progress Argument” szerint mi, emberek lassan és nagy megszakításokkal fedeztük fel eddigi történelmünk során az erkölcsi javakat. Ez valószínűvé teszi, hogy nagyon sok jó dolgot még nem fedeztünk fel, hanem csak később fogunk felfedezni. Ezért könnyen lehetséges, hogy Isten a biológiailag céltalannak tűnő rosszat olyan jó dolgok kedvéért engedi meg, amelyekről még nem tudunk. A „Complexity Argument” szerint plauzibilis, hogy minél komplexebb valami, annál magasabb rendű értékeket rejthet magában. (Howard-Snyder a komolyzenei remekművek és a slágerek, a minőségi borok és az egyszerű asztali borok, valamint az igazi, mély szerelem és a gyermekszerelem közötti különbséget hozza fel ennek az elvnek az illusztrálására.) Valószínű az, hogy vannak nagyon értékes dolgok, amelyek legalább annyival komplexebbek az általunk már ismert jó dolgoknál, amennyivel egy „többretegű” irodalmi remekmű egy kellemes hangzású óvodai mondókanál, s ezeknek a dolgoknak a bonyolultságát mi, a magunk emberi kognitív korlátainál fogva el sem tudjuk gondolni. Feltehető ezért, hogy Isten a biológiailag értelmetlen szenvedést ezeknek, a számunkra most (de talán a jövőben is...) felfoghatatlan javaknak a kedvéért engedi meg.

Önmagukban Howard-Snyder érvei plauzibilisek. Valóban létezhetnek olyan csodálatosan jó dolgok (tényállások), amelyeket csak a következő évezredekben fogunk felfedezni, vagy annyira bonyolultak, hogy el sem tudjuk mibenlétüket gondolni. Azonban sokkal kérdésesebb, hogy ezek a tényállások erkölcsileg megfelelő indokot jelentenek, jelenthetnek-e Isten számára a Draper által

leírt jelenségek megengedésére. Ugyanis Isten nem engedheti meg (amennyiben jó) az érző lények szenvedését olyan kozmikus célok, javak kedvéért, amelyek a kérdéses élőlények tapasztalataitól, érzéseitől függetlenek. Legtöbbünk intuíciói azt sugallják, hogy nem jóságos az a lény, aki általa megteremtett lényeket szörnyűséges szenvedéseknek és pusztulásnak tesz ki valamilyen tőlük, az ő boldogságuktól tökéletesen független, s számukra felfoghatatlan „kozmosz” cél kedvéért.<sup>4</sup> S amennyire plauzibilis az, hogy a jövőben még számos jó dolgot fel fogunk fedezni, továbbá vannak olyan jó dolgok is, amelyek számunkra felfoghatatlanul bonyolultak, olyannyira valószínűtlen az, hogy *olyan* jó dolgokat fogunk találni, vagy egyáltalában vannak, amelyek indokolttá teszik az evolúció során az állatok által elszenvedett sokféle, szörnyűséges és sokszor végzetes szenvedés megengedését Isten részéről. Miféle, általunk még elképzelni sem tudott vagy évszázadok múlva felfedezendő jó dolog indokolhatta Isten számára, hogy megengedje a SAD-nak ama szívszorító példát, amelyeket tanulmányunk elején írtunk le, vagy akár a dinoszauruszok kihalását?

Összefoglalóan tehát, miközben Howard-Snyder jó néhány releváns kritikai megfontolást hozott fel Draper érvével szemben, érvei megítélésem szerint nem döntenek meg Draper

<sup>4</sup> Ezt a problémát, a „globális” javakra hivatkozó teodiceák elégtelenségét különös világossággal fejtette ki Marilyn McCord Adams. (McCord Adams, 1989).

#### IRODALOM

- Alston, William (1996): Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. In: Howard-Snyder, Daniel (ed.): *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 311–332.
- Draper, Paul (1989): Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists. *Nous*. 23, 331–350.

konklúzióját: az érző lények szenvedéseinek világunkban található mennyisége és megszűlése a teizmus ellen szól, viszont HI alapján nagyon is várható.

Az evolúció elmélete feltárta, hogy a Föld élővilága a természetes kiválasztódás révén alakult ki egy sok millió éves folyamat során, amely megszámlálhatatlan állatfaj szenvedésével és kihalásával járt. Ennek a szenvedésnek nincsenek olyan magyarázatai, mint amelyekre a teisták az emberi szenvedés magyarázatánál hivatkozni szoktak: sem az akaratszabadság, sem a heroikus erények kiformalása, sem a túlvilági boldogságra való előkészítés, sem a szenvedésből az emberek számára adódó morális tanúságok nem indokolhatják. Éppen ezért az evolúcióval kapcsolatos ismereteink egyértelműen megerősítik David Hume még az evolúcióelmélet felfedezése előtt megfogalmazott filozófiai meglátásait: *ha* a természetnek van tervezője, az csakis egy, az örömmel és fájdalommal, a jóval és a rosszal szemben közömbös Teremtő lehet, akihez semmi okunk hálával, tisztelettel vagy engedelmességgel viszonyulni. A darwinizmustól a valóságos hitet féltő kreacionistáknak tehát – a maguk szempontjából – talán több igazuk volt és van, mint általában gondoljuk.

Kulcsszavak: *Isten, értelmes tervezettség, rossz problémája, induktív érvek, teodicea, evolúcióelmélet*

- Draper, Paul (1996): The Skeptical Theist. In: Howard-Snyder, Daniel (ed.): *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 175–192.
- Draper, Paul (2002): Seeking, But Not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic. In: Howard-Snyder, Daniel – Moser, Paul K. (eds.): *Divine*

- Hiddenness. New Essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 197–214.
- Farkas Henrik (1974): *Élet a tengerben*. Móra, Bp.
- Howard-Snyder, Daniel (1994): Theism, the Hypothesis of Indifference, and the Biological Role of Pain and Pleasure. *Faith and Philosophy*. 11, 3, 452–466.
- McCord Adams, Marilyn (1989): Horrendous Evils and the Goodness of God. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*. 63, 297–310.
- Petzsch, Hans (1969): *Uránia Állatvilág. Emlősök*. Gondolat, Budapest
- Plantinga, Alvin (1996): On Being Evidentially Challenged. In: Howard-Snyder, Daniel (ed.): *The*

- Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 244–260.
- Szalai Miklós (2005): *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*. LHarmattan, Budapest
- Van Inwagen, Peter (1991): The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence. In: Tomberlin, James E.: *Philosophical Perspectives*, 5. *Philosophy of Religion*, 1991. Ridgeview Publishing Co., Atascadero, 135–165.
- Van Inwagen, Peter (1996): Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale. In: Howard-Snyder, Daniel (ed.): *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 219–243.

