

... men fri os fra det onde!
Bemærkninger om fri vilje-teodicéens åbenlyse brister

Af Thomas Østergaard

Denne verden lader meget tilbage at ønske. Igennem historien har mennesket lidt under bl.a. krige, vold, sygdomme, hungersnød og naturkatastrofer – og det i et betragteligt omfang. Og at det stadig forholder sig således, kan enhver forvisse sig om blot ved at tænde for fjernsyn eller radio – eller åbne en avis – og følge med i nyhedsbulletiner fra nær og fjern. Vi fik et særligt fremtrædende eksempel omkring det seneste årsskifte (2004/2005), da vi igennem massemedierne blev orienteret om en flodbølge i Sydøstasien. Den såkaldte tsunami kostede flere hundredetusinde menneskeliv, og et ukendt antal sidder tilbage med sorgen og savnet over tabet af de omkomne; så det er ikke urimeligt at sige, at naturkatastrofens omfang antog bibelske proportioner. Men netop med tanke på Bibelen opstår i kølvandet på sorgen og sympatien et spørgsmål om tragediens dybere mening. For mens nogle måske vil opfatte katastrofen som meningsløs – et tilfældigt udfald af blinde naturkræfters spil – er det et faktum, at en meget stor del af verdens befolkning bekender sig til en eller anden form for monoteisme. Ifølge en sådan religiøs opfattelse er verden skabt af Gud, der angiveligt er både almægtig og algod, og som derfor rimeligvis må kunne forventes både at have sine skabningers ve og vel på sinde og samtidig være tilstrækkelig kompetent til at beskytte disse imod ulykker og død. Hvordan hænger dette sammen med tsunamien? Og når man indser, at tsunamiens forfærdelige følger blot udgør en brøkdel af den samlede mængde ulykker, der igennem tiderne er blevet mennesket til del, bliver spørgsmålet mere generelt: Hvis Gud eksisterer, hvordan forklarer man da *overhovedet* forekomsten af ondt i verden?

Med dette spørgsmål rejses det problem, man kalder *det ondes problem*. Det er et enkelt filosofisk problem, i den forstand at det begribes umiddelbart af næsten enhver, der hører det første gang, men det er tillige det måske stærkeste argument imod Guds eksistens. For er det ikke rimeligt, ja næsten indlysende, at hævde, at vores verden – med al dens nød og elendighed –

umuligt kan være en almægtig og algod skabers værk, og at Gud derfor ikke kan eksistere? Eller kan troen på Gud forsvares rationelt? Kan man formulere en såkaldt *teodicé*, dvs. en forklaring på, hvorledes eksistensen af al verdens ondskab og lidelser trods alt kan forenes med eksistensen af Gud?

Mange troende tænkere har givet et bekræftende svar på dette spørgsmål, og der er blevet givet en del bud på en løsning af problemet – nogle interessante, andre åbenlyst utilstrækkelige. En af de ældste og mest sejlivede teodicéer er *fri vilje-teodicéen* (FVT). Den går i grove træk ud på, at verdens onder er produkter af menneskets misbrug af den fri vilje, som Gud har skænket os i gave, hvorfor vi selv – ikke Gud – er ansvarlige for tingenes langt fra perfekte tilstand. Denne teodicé nyder stadig stor popularitet blandt fremtrædende religionsfilosoffer, der opfatter den som en god løsning på det ondes problem, og den er derfor værd at gå nærmere efter i sømmene.¹ Uden at foregive at sige noget revolutionerende nyt vil jeg i det følgende fremstille og diskutere FVT kritisk, idet mit sigte er at påpege nogle centrale vanskeligheder ved teodicéen – både velkendte af slagsen, men også visse, som dens fortalere efter min mening ikke har givet tilstrækkelig opmærksomhed. Da jeg finder det hensigtsmæssigt at placere kritikken i en lidt bredere problemkontekst, kan det følgende ydermere fungere som en *så vidt mulig* ikke-teknisk oversigt over – og introduktion til – en række væsentlige sider af debatten om det ondes problem og FVT. I en verden, hvor mennesker stadig plager hinanden i religionens navn, besidder det ondes problem en aktualitet og praktisk relevans, der let kan konkurrere med andre klassiske filosofiske problemstillinger. Efter min mening er enhver med en teistisk-religiøs overbevisning intet mindre end moralsk forpligtet til nøje at overveje de spørgsmål, det ondes problem foranlediger, hvorfor diskussionen ikke blot skal være forbeholdt 'professionelle', dvs. filosoffer og teologer.

Jeg må kraftigt understrege, at her er tale om en *oversigt*. Grundet pladshensyn har jeg måttet vælge til og fra blandt diskussionens mange interessante aspekter og argumenter. Jeg prætenderer derfor ikke at levere

¹ For eksempler på teister, der forsøger at løse det ondes problem vha. den fri vilje, se: Basinger, 1996; Lewis, 1946; Peterson, 1998a; Plantinga, 1975; Reichenbach, 1982; Swinburne, 1998.

endegyldige argumenter og nå til en uigendrivelig konklusion; dog lader gennemgangen og de afsluttende bemærkninger forhåbentligt ikke læseren i tvivl om min opfattelse af det mest rationelle standpunkt i sagen.

1. del: Problemkonteksten

Indledende begrebsafklaring

Som allerede skitseret består det ondes problem i, at denne verdens ondt og Guds eksistens er *prima facie* uforenelige. Men hvad skal vi forstå ved de to centrale begreber – ”det ondt” og ”Gud”? En rimelig afklaring heraf er på sin plads, inden problemet kan præciseres.

”Det ondt”

Ved ”det ondt” forstår jeg følgende: *Al den ufortjente lidelse, der rammer bevidste væsener, samt den ufortjente for tidlige død, der rammer selvbevidste væsener.* Jeg vil knytte tre uddybende kommentarer hertil.

Lidelse omfatter naturligvis alle former for fysisk smerte, og i det hele taget enhver form for intrinsisk uønskværdig tilstand (f.eks. fortvivlelse, frygt, savn, sorg), hvori bevidste og selvbevidste væsener kan befinde sig. Lidelsen betegnes som *intrinsisk* uønskværdig, hvilket betyder, at den i sig selv altid har en negativ værdi; den er noget, man altid søger at slippe af med og helt undgå, og når man undertiden frivilligt vælger at udholde lidelse, er det, fordi man ser lidelsen som et middel til et mål – den er aldrig et mål i sig selv.

Døden udgør et særligt problem. Hvis døden ikke er en bevidsthedstilstand, men snarere fraværet af al bevidsthed, kan den næppe i sig selv have noget med *lidelse* at gøre (selv om den *proces*, der fører til døden, naturligvis kan være lidelsesfuld). Ganske vist kan de efterladte lide som følge af en afdøds bortgang, og dette er i sig selv et ondt, men hvis f.eks. en livsglad attenårig rammes pludseligt af en smertefri død (måske pga. en ulykke), vil mange opfatte dette som et ondt, der er større end summen af de efterlattes sorg over tabet. Det må være ukontroversielt at hævde, at stort set alle mennesker, hvis liv ikke er et helvede, frygter i hvert fald en *for tidlig* død – også selv om den måtte være smertefri. Jeg er mindre sikker på, om en naturlig død i en høj alder er et ondt. Hvis vi forestiller os, at det var praktisk muligt

og ikke førte til f.eks. overbefolkningsproblemer og generel ressourcemangel, ville vi da foretrække at være udødelige? For mit eget vedkommende er jeg ikke overbevist om, at svaret må blive bekræftende, men jeg medgiver, at en rimelig uenighed er mulig her.

Men hvorfor kun lade definitionen af ”det onde” omfatte *ufortjent* lidelse og død? Har jeg ikke lige fastslået, at lidelse og en for tidlig død er ondt uden undtagelse? Hertil vil jeg svare, at et individs lidelse og for tidlige død utvivlsomt er ondt *for individet selv*, men diskussionen tager udgangspunkt i, at det onde er *prima facie* uforeneligt med Guds eksistens, og spørgsmålet er, om ikke visse individers lidelse og for tidlige død kan opfattes som en slags ’moralsk løn som forskyldt’ og dermed i allerhøjeste grad er forenelig med eksistensen af en retfærdig skaber. Tag Hitler som et umiddelbart oplagt eksempel: Hvis hans død havde været meget pinefuld, havde det da udgjort en grund til at betvivle Guds eksistens? Nogle – herunder jeg selv – ville snarere fastholde, at dette tværtimod ville tyde på eksistensen af i det mindste et vist mål af retfærdighed i verden. Det er ikke morderens kvaler, men hans ofres, der taler imod Guds eksistens. Jeg er dog ganske vel klar over, at dette er kontroversielt. F.eks. kunne en hård determinist indvende, at ingen nogensinde er ansvarlig for sin karakter og gerninger, hvorfor ingen – heller ikke en Hitler – nogensinde har fortjent at lide. Bag uenigheden ligger både metafysiske og moralfilosofiske problemstillinger, jeg ikke har mulighed for at diskutere her.

Mit forsøg på at afklare begrebet ”det onde” er således ikke uden vanskeligheder, og jeg indrømmer, at en rimelig uenighed bestemt er en mulighed. Men samtidig vil jeg hævde, at ikke meget står og falder med, om afklaringen er tilstrækkelig præcis, for det afgørende er ikke, om lige nøjagtig dette eller hint konkrete fænomen falder ind under begrebet, men derimod at vi generelt er enige om, at denne verden har været – og stadig er – plaget af ondt. Så længe der kan gives ukontroversielle eksempler på ondt, er det ondes problem et reelt problem – uanset hvordan vi klarer definitionsvanskelighederne. Seks sådanne eksempler kunne være følgende: Tortur, voldtægt, forsætlig og unødvendig omsorgssvigt, pinefulde sygdomme (f.eks. forskellige former for cancer), smertefulde medfødte deformiteter,

naturkatastrofer i tætbefolkede områder (f.eks. jordskælv i storbyer).

Eksemplerne er bevidst valgt således, at de tre første adskiller sig fra de tre sidste. Grunden hertil er, at man traditionelt underinddeler det onde i to hovedkategorier: *moralske* onder og *naturlige* onder.² Moralske onder er onder, der er konsekvenser af moralsk ansvarlige individers forsætlige handlinger, mens naturlige onder er onder, for hvilke ingen kan være moralsk ansvarlige. Et rovmord er således et eksempel på et moralsk onde (morderen er moralsk ansvarlig), mens en flodbølge er et naturligt onde (ingen er moralsk ansvarlig). Det er muligt at tænke sig gråzoner: Hvis jeg f.eks. rammes af en alvorlig og smertefuld sygdom som følge af andres umoralske omgang med giftstoffer, er det måske ikke helt indlysende, om her er tale om den ene eller anden type. Det rigtige forekommer mig at være at sige, at sygdommens eksistens *i sig selv* er et naturligt onde, mens dens *konkrete forekomst i mig* er et moralsk onde, men om jeg har ret heri er ikke vigtigt. Det vigtige er, at distinktionen mellem moralske og naturlige onder er en relevant distinktion, der – som vi skal se – spiller en væsentlig rolle i diskussionen af FVT.

”Gud”

Forekomsten af onder i verden er ikke et problem for ethvert gudsbegreb. Hvis man ved ”Gud” f.eks. blot forstår en upersonlig kraft, eller universet selv, bliver det ondes problem ikke aktuelt. Problemet opstår først, hvis Gud er en person, dvs. hvis Gud er et selvbevidst individ, der er i stand til rationelt at vurdere handlingsalternativer og på den baggrund handle forsætligt og målrettet.³ Endvidere må Gud være om ikke algod, så dog i overvejende grad moralsk prisværdig. Ufortjent lidelse er ikke uforenelig med f.eks. en misundelig, drilsk eller decideret ondskabsfuld gud. Endelig er det ondes problem kun et problem, hvis Gud er vidende om verdens ondskab og tilstrækkelig magtfuld til at gøre noget ved situationen. Problemet bliver mere presserende, jo mere magtfuld, vidende og moralsk god Gud er. Det ondes problem er med andre ord mest interessant, når følgende hævdes om Gud:

² Se f.eks. Martin, 1990, s. 362; Reichenbach, 1982, s. xi.

³ Når jeg refererer til Gud, undgår jeg helt de personlige pronominer ”han” og ”hun”, da det forekommer mig meningsløst at tilskrive Gud et køn.

- a) Gud eksisterer.
- b) Gud er den personlige skaber af universet.
- c) Gud er nødvendigvis almægtig, alvidende og algod.

(Det første punkt er ikke trivielt, for man kan også sætte sig ned og forsøge at afklare begrebet ”Julemanden”, uden at man derved forpligter sig på Julemandens eksistens. Først med påstanden om, at gudsbegrebet refererer til en virkelig entitet, opstår det ondes problem.)

Disse tre punkter udgør tilsammen det, man kalder en *begrænset standardteisme*. Denne er *ikke* identisk med hverken jødedommen, kristendommen eller islam. For at blive til en specifik monoteistisk religion må den begrænsede standardteisme tilføjes forskellige doktriner (f.eks. – for kristendommens vedkommende – doktrinen om treenigheden), hvorefter man kan tale om en *udvidet* standardteisme.⁴ Men den begrænsede standardteisme udgør en *fællesnævner* for de tre store monoteistiske religioner, idet de alle forudsætter denne, og det betyder, at disse mister deres fundament og falder sammen, hvis den begrænsede standardteisme undergraves. Da det ondes problem er et problem for den begrænsede standardteisme, er det et problem for alle de tre store monoteismer – og i øvrigt for alle andre tænkelige monoteismer, der måtte bygge på samme fundament. Jeg vil i det følgende anvende den kortere betegnelse ”teisme” som synonym for ”begrænset standardteisme”; en ”teist” er enhver, der mener, at de tre udsagn a), b) og c) er sande; og ”Gud” henviser til teistens personlige, almægtige, alvidende og algode skaber af universet.

Men hvad skal vi forstå ved de attributter, en teist tillægger Gud, og er dette gudsbegreb overhovedet kohærent? Disse spørgsmål er stærkt omdiskuterede,⁵ men diskussionen om det ondes problem – og teismen selv – er naturligvis kun meningsfuld, for så vidt gudsbegrebet også er det, hvilket derfor er forudsat i det følgende. Hvad angår præcise definitioner af Guds attributter rummer de i sig selv stof til en hel afhandling, så jeg må begrænse

⁴ Rowe, 1984, s. 95. Se tillige Peterson et al., 1998b, s. 11-12.

⁵ Litteraturen om gudsbegrebets kohærens eller mangel på samme er meget omfattende; se f.eks. Gale, 1993; Martin, 1990; Morris, 1991; Wierenga, 1989.

mig til tre grovkornede – men dog rimelige og for diskussionen tilstrækkelige – arbejdsdefinitioner af de under punkt c) nævnte egenskaber:

- 1) Gud er almægtig: *Gud kan aktualisere et hvilket som helst logisk muligt sagforhold.*
- 2) Gud er alvidende: *Gud kender alle de sande propositioner, som det er logisk muligt at have kendskab til, og Gud har ingen falske overbevisninger.*
- 3) Gud er algod: *Gud er moralsk perfekt, dvs. Gud har kun moralsk optimale intentioner og handler kun moralsk optimalt.*

Angående 1) og 2) skal det bemærkes, at det ikke trækker fra i Guds almagt, at denne er underlagt logiske 'begrænsninger': et logisk umuligt sagforhold er ret beset overhovedet ikke et sagforhold og derfor *a fortiori* ikke et sagforhold, der kan aktualiseres – heller ikke af en almægtig. Det er meningsløst at tale om "en rund firkant", og udtrykket bliver ikke meningsfuldt, blot fordi man fejlagtigt hævder, at Gud kan skabe runde firkanter.^{6 7}

Et par afklarende kommentarer til 3) er vigtige. Kunne det tænkes, at det ondes problem er baseret på en misforståelse af Guds moral? Er det tænkeligt, at Guds moral er så radikalt forskellig fra menneskets begreber om godt, ondt, rigtigt og forkert, at det ondes eksistens ikke taler imod Guds eksistens? Svaret er et klart "nej", for hvis man tilskriver Gud en helt anden moral end menneskets, bliver det meningsløst – eller i hvert fald aldeles irrelevant – at kalde Gud algod. Man kunne i så fald lige så godt karakterisere f.eks. Hitler som 'algod' og derefter hævde, at Hitlers 'moral' var radikalt anderledes end den gængse moral. Selvfølgelig kan man bytte om på f.eks. gloserne "hvid" og "sort", hvis man har lyst, men hvis man f.eks. hævder, at en moralsk perfekt person kan mene, at børnemishandling for sjov er en 'god' gerning, har man også derved frataget andre incitamentet til at se op til, endsige tilbede, en sådan person. Fra et menneskeligt synspunkt giver det kun mening at tilbede en algod Gud, hvis begrebet "algod" henter sin mening inden for en kontekst af den menneskelige opfattelse af de øvrige moralske begreber, f.eks. om godt og ondt. Dermed ikke være sagt, at mennesket har en ufejlbarlig opfattelse af

⁶ Dette argument ses f.eks. hos C. S. Lewis; se Lewis, 1946, s. 16.

⁷ Der synes at være en overvejende konsensus om dette, men det er ikke aldeles ukontroversielt; se f.eks. Frankfurt, 1964.

moralske værdier; men der må være en fundamental lighed mellem Guds moral og menneskets moral, hvis det skal give mening at opfatte Gud som et moralsk perfekt væsen.⁸

En anden betingelse for at tilskrive Gud en perfekt moral er, at moralen er absolut – dvs. moralske værdier må ikke blot være et spørgsmål om 'smag og behag' eller andre subjektive forhold. Det ondes problem er ikke et problem, hvis Guds målestok for moralske værdier hverken er værre eller bedre end andre eksisterende målestokke, men i så fald relativiseres begrebet "algod", og ifølge ovennævnte argumentation bliver det igen uforståeligt, hvorfor Gud skulle være tilbedelsesværdig. For teisten er moralske værdier nødvendigvis objektive størrelser.

Det ondes problem præciseres

"Det ondes problem" er strengt taget en fællesbetegnelse, idet problemet kan opstilles på forskellige måder, der ikke involverer de samme gyldighedsprætentioner. Overordnet set kan man formulere det ondes problem som enten et deduktivt eller et induktivt argument imod teismen, men det er muligt at differentiere problemstillingen yderligere inden for hver af disse versioner, alt efter om man tager udgangspunkt i eksistensen af ondt generelt eller nøjes med at fokusere på en delmængde af alle ondt – typisk visse særligt skrækkelige ondt som forekommer helt urimelige. Jeg vil starte med at præcisere det ondes problem i sin mest generelle form, inden jeg siden præsenterer det i den form, det vil antage i den resterende del af diskussionen.⁹

Den logiske version

Den logiske version af det ondes problem er i sin generelle form et forholdsvis enkelt, deduktivt argument, der angiveligt kan *demonstrere*, at Gud ikke eksisterer. Argumentet skal vise, at eksistensen af ondt i verden er logisk uforenelig med eksistensen af Gud. Tanken er, at man ud fra følgende to

⁸ Lewis, 1946, s. 26-27.

⁹ For mere om klassifikationen af forskellige versioner af det ondes problem, se f.eks. Fitzpatrick, 1981, s. 20-22; Martin, 1990, kapitel 14; Peterson et al., 1998b, s. 118-127.

præmisser kan deducere sig frem til en kontradiktion, hvorved det ondes problem bliver en *reductio ad absurdum* af teistens position:

A: Gud (der pr. definition er almægtig, alvidende og algod) eksisterer.

B: Der eksisterer onder i verden.

Formuleringen af B viser, at her er tale om en generel version af det ondes problem, dvs. man tager slet og ret udgangspunkt i eksistensen af onder som sådan. Præmis B synes dermed uanfægtelig, for selv om en vis uenighed er mulig angående *antallet* eller *omfanget* af onder, kan ingen ved sine fulde fem benægte, at der *er* onder i verden. Men kan teisten ikke afvise præmis B ved at påstå, at alle onder er illusoriske, og at vi mennesker kun ser dem som onder pga. vort begrænsede perspektiv, der forhindrer os i at se tingene, som de virkelig er og ser ud *sub specie aeternitatis*? Nej, for påstanden overser, at lidelsen *som fænomen* er nok så reel, hvad enten den bygger på en illusion eller ej. Så at Gud skulle tillade vores smertefulde *oplevelse* af denne verdens onder, hvad enten de svarer til en bagvedliggende virkelighed eller ej, kalder stadig på en forklaring.¹⁰ Måske tjener den megen lidelse et højere formål – hvilket jeg snart skal vende tilbage til – men det er ikke det samme som at hævde, at lidelsen er *illusorisk*, og dette er da heller ikke, hvad seriøse teister vil hævde.¹¹ Teisten må altså acceptere B og naturligvis (pr. definition) A.

A og B er dog ikke eksplicit kontradiktoriske. Før *reductio*-argumentet er færdigudviklet, må man tilføje nogle ekstra præmisser.¹² Tilhængerer af den logiske version af det ondes problem vil nu hævde, at tre konceptuelle sandheder knytter sig til attributterne ”almægtig”, ”alvidende” og ”algod”, således at argumentet i sin færdige form kommer til at se således ud:

A: Gud (der pr. definition er almægtig, alvidende og algod) eksisterer.

B: Der eksisterer onder i verden.

C: Hvis Gud er algod, vil Gud altid søge at eliminere alle de onder, Gud har kendskab til, og som Gud evner at eliminere.

D: Hvis Gud er alvidende, vil Gud altid have kendskab til eksistensen af alle onder.

¹⁰ Abraham, 1985, s. 63.

¹¹ Jeg er i min læsning endnu ikke stødt på en eneste teist, der vil hævde dette.

¹² Se f.eks. Mackie, 1955, s. 200-201.

E: Hvis Gud er almægtig, vil Gud altid evne at eliminere alle de onder, som Gud har kendskab til.

(C, D, og E er angiveligt definitionssandheder, dvs. de følger af en forståelse af de pågældende begreber og kan umuligt være falske, ligesom det er umuligt for påstanden ”en firkant har fire kanter” at være falsk.) Det følger af præmis A, at betingelsen i hhv. præmis C, D og E er opfyldt. Konklusionen, der følger af elementær logik, bliver dermed denne:

F: Det er ikke tilfældet, at der eksisterer onder i verden.

Og nu er *reductio*-argumentet gået igennem: B og F modsiger hinanden og kan ikke begge være sande. Mindst én præmis må altså være falsk, og da hverken B, C, D eller E kan anfægtes, er der kun A tilbage. A må være falsk... Gud eksisterer ikke, hvilket hermed er bevist!

Og dog. Den afgørende fejl i ovenstående argument ligger i påstanden om, at C, D og E er definitionssandheder og dermed *nødvendigt* sande. Især C er problematisk, og i forkastelsen af denne præmis ligger kimen til *større gode-forsvaret* (SGF), der af teisten kan anvendes som parade imod den logiske version af det ondes problem.

Den logiske versions sammenbrud: Større gode-forsvaret (SGF)

SGF er et interessant stykke filosofisk værktøj, der for det første formår at demontere den bombe, som den logiske version af det ondes problem lægger under teismen, men som tillige kan bruges som er en overordnet argumentationsstrategi for konstruktionen af konkrete bud på, hvordan det ondes problem kan løses. Man kan sige, at SGF udgør en form, der kan gives forskelligt indhold, og da fri vilje-teodicéen netop er et forsøg på at give denne form et konkret indhold, er det her på sin plads først at give en udlægning af SGF.¹³

Strukturen i SGF er ret enkel, idet den udgøres af tre basale komponenter. Den første består i at påpege, at eksistensen af visse goder *logisk* forudsætter eksistensen af visse onder. Et eksempel kunne være tilgivelse: Det giver kun mening, at jeg tilgiver et medmenneske, hvis hun eller han har gjort

¹³ En god og grundig gennemgang af SGF kan ses hos Stewart, 1993. Min udlægning af SGF bygger i alt væsentligt på dette værk.

mig uret eller ondt i en eller anden forstand. Hvis tilgivelse er et gode, forudsætter dens eksistens med andre ord en fortidig eller nutidig eksistens af visse onder. Et andet eksempel kunne være mod. Jeg kan kun handle modigt, hvis jeg overvinder en frygt, så hvis eksistensen af mod er et gode, forudsætter dette eksistensen af frygt, som er et onde.

Den næste komponent består i påstanden om, at der findes et eller flere goder, hvorom det gælder, at eksistensen af disse goder logisk forudsætter eksistensen af et eller flere onder, OG hvorom det ydermere gælder, at den positive værdi af disse goder mere end opvejer den negative værdi af de onder, hvis eksistens er logisk forudsat.¹⁴ Formuleringen er en smule teknisk, men tanken om opvejende goder er klar nok og i sig selv ukontroversiel: Vi kender formentlig alle til det, at man udholder et onde, fordi man derved har udsigt til en fordelagtig compensation – enten i form af at man undgår et endnu større onde, eller i form af at man opnår et større gode. F.eks. går jeg regelmæssigt til tandlæge (selv om jeg opfatter tandlægebesøg som et onde), fordi jeg derved kan undgå et endnu større fremtidigt onde (f.eks. rådne tænder). Et andet oplagt eksempel er kvinders fødselssmerter. På trods af disse bliver mange kvinder frivilligt gravide, fordi de er af den opfattelse, at glæden ved at blive mor mere end opvejer fødselssmerterne. I de to eksempler er der ganske vist ikke tale om et *logisk* afhængighedsforhold mellem de nævnte goder og onder; her er blot tale om en illustration af, hvad man i denne sammenhæng skal forstå ved et større (eller opvejende) gode. Det er hele tiden underforstået, at man ved et større gode naturligvis også kan forstå *fraværet* af et større onde, jf. tandlægeeksemplet.

Den sidste komponent er et normativt-etisk princip, som kaldes ”målet helliger midlet-princippet”. Benævnelsen har måske en lidt uheldig klang, der minder om kynisme og gusten realpolitik, men formuleringen af princippet, som det forstås inden for rammerne af SGF, viser, at sådanne konnotationer kan skrinlægges i denne sammenhæng: For ifølge princippet er det moralsk tilladeligt for en algod skaber at betjene sig af et onde som middel, *men kun hvis*

¹⁴ Man vil muligvis kunne argumentere for, at det er nok, hvis værdien af det opvejende gode er *lig med* (og ikke større end) det eller de forudsatte onde(r), men det er en teknisk detalje, jeg vil tillade mig at se bort fra i diskussionen.

det er tilfældet, at dette onde er en logisk nødvendig betingelse for aktualiseringen af et mål, hvis positive værdi mere end opvejer den negative værdi af ondet. Princippet er med andre ord en påstand om, at der ikke er nogen konflikt mellem på den ene side at være algod og på den anden side at betjene sig af nødvendige onder som midler til større goder.

Ved at stykke de tre komponenter sammen, er det nu muligt at se, hvorledes SGF kan gendrive den logiske version af det ondes problem. Vi genkalder os præmis C:

C: Hvis Gud er algod, vil Gud altid søge at eliminere alle de onder, Gud har kendskab til, og som Gud evner at eliminere.

Men ifølge SGF er C ikke en nødvendig sandhed – og altså ikke en definitionssandhed – for det er *muligt* at tænke sig, at Gud er algod, og at Gud ikke eliminerer alle de onder, Gud har kendskab til, og som Gud evner at eliminere. Muligheden foreligger, hvis følgende tre betingelser er opfyldt:

- i) De eksisterende onder, som Gud ikke eliminerer, er logisk nødvendige betingelser for eksistensen af et eller flere gode(r).
- ii) Den samlede positive værdi af det eller de pågældende gode(r) mere end opvejer den samlede negative værdi af de ikke-eliminerede onder.
- iii) Målet helliger midlet-princippet er et gyldigt princip.

SGF i en nøddeskal er altså, at ganske vist kunne Gud eliminere samtlige onder i verden, men hvis der består et logisk afhængighedsforhold mellem visse eksisterende onder og visse større goder, ville Gud dermed samtidig frarøve verden disse større goder, og det er Gud ikke forpligtet til, jf. målet helliger midlet-princippet. Bemærk, at det er nok, at det blot er *logisk* muligt, at de tre betingelser er opfyldt. Eftersom dette er tilfældet, er C ikke en nødvendig sandhed. Teisten kan følgelig forkaste C og bibeholde *både* A og B. Den logiske version af det ondes problem er faldet til jorden: Guds eksistens og eksistensen af onder i verden er ikke logisk uforenelige.

Som allerede nævnt er SGF en form; forsvaret siger ikke i sig selv noget om, hvilke konkrete goder, vi skal opfatte som større goder, hvilke konkrete onder disse forudsætter, eller hvori det logiske afhængighedsforhold består. Og det er heller ikke nødvendigt, så længe der blot er tale om at gendrive den logiske version af det ondes problem. Men det viser sig, at det ondes problem

kan gives en anden udformning end den logiske version, hvorfor SGF må gives et konkret indhold i udarbejdelsen af en teodicé.

Den induktive version

Der hersker udbredt enighed om, at den logiske version af det ondes problem ikke er levedygtig, i hvert fald hvad angår den generelle formulering.¹⁵ Man kunne måske forsøge sig med en anden formulering af den logiske version, således at man tager udgangspunkt i visse konkrete onder og hævder, at netop disse er logisk uforenelige med Guds eksistens. Man taler om, at visse onder er ”overflødige”, dvs. de tjener intet godt formål overhovedet. Det er klart, at sådanne onder nærmest pr. definition udelukker Guds eksistens, men hvad man vinder på gyngerne, taber man på karrusellen, idet det ikke er umiddelbart givet, at dens slags onder overhovedet forekommer i verden. Styrken i den generelle formulering af den logiske version ligger i, at en rationel teist ikke kan benægte forekomsten af onder i verden (præmis B); til gengæld er der intet, der uden videre tvinger den rationelle teist til at acceptere, at der blandt verdens onder er onder, der er overflødige i den forstand, at de pr. definition undergraver teismen.

Logiske versioner af det ondes problem må altså forkastes, men dette er langt fra ensbetydende med, at teisten kan ånde lettet op. Det ondes problem forsvinder ikke så let, men må blot gives en anden formulering, der er knap så prætentios som den logiske version. Hvis man opgiver kravet om på deduktiv vis at demonstrere Guds ikke-eksistens, kan man stadig opstille et ret stærkt *induktivt* argument. Med udgangspunkt i ideen om goder, der logisk forudsætter visse onder, kan man hævde, at dette er en rimelig forklaring for visse – *men langt fra for alle* – ondes vedkommende. En induktiv version af det ondes problem kunne se således ud:¹⁶

I: Der eksisterer en type onder – kald dem ”O*” – som *forekommer* os at

¹⁵ Både teister og ateister er enige herom; se f.eks. Martin, 1990, s. 335; Peterson et al., 1998b, s. 121; Reichenbach, 1982, s. 19; Rowe, 1979, s. 335, note 1.

¹⁶ Se f.eks. Martin, 1990, s. 336 for en lignende formulering. Se også Rowe, 1979, især s. 336 & s. 338. Bemærk, at selv om Rowe rent formelt opstiller et deduktivt argument (s. 336), er det den induktive og ikke den logiske version, han reelt bringer i spil, da han opfatter diskussionen som alene et spørgsmål om, hvorvidt hans faktuelle præmis er sand (s. 338).

være unødvendige, dvs. hvis eksistens ikke synes at være en logisk nødvendig betingelse for eksistensen af mindst ét større gode.

J: Det ville være umoralsk af Gud at tillade eksistensen af ondt, hvis eksistens ikke er en logisk nødvendig betingelse for eksistensen af mindst ét større gode.

K: Ergo er det sandsynligt, at Gud ikke eksisterer. (Igen: Gud er pr. definition moralsk perfekt.)

Argumentet fordrer en del uddybende kommentarer. Baggrunden for at hævde præmis I er, at selv om vi har en erfaring af, hvordan visse goder nødvendiggør eksistensen af visse ondt, findes der en række ondt, for hvilke det gælder, at vi hverken har erfaring af – eller nogen fantasi til at forestille os – hvilke gode formål de skulle tjene. Et eksempel på et ondt af typen O* er følgende: Et dådyr fanges i en naturligt opstået skovbrand i et mennesketomt område. Dyret omkommer ikke øjeblikkeligt, men pådrager sig en række frygtelige brandsår, som bevirker, at det arme kræ i løbet af de følgende dage dør en langsom og skrækkelig pinefuld død.¹⁷ Dette ondt forekommer os at være overflødig – formålsløst: Hvordan i alverden skulle dyrets pinefulde død kunne være en logisk nødvendig forudsætning for eksistensen af et større gode, og hvilket gode skulle det dog være?

For nogen kunne dette lyde som en fejlslutning af typen *argumentum ad ignorantiam*, altså en illegitim appel til uvidenhed. En kritiker kunne indvende, at vi ikke kan slutte fra vores uvidenhed om eksistensen af et større gode til, at et sådan ikke eksisterer.¹⁸ Men denne kritik er en misforståelse. For det første skal man bemærke, at argumentet *ikke* hævder, at et opvejende gode ikke findes, for dette må indrømmes at være en logisk mulighed. Argumentet hævder, at vi ingen *god grund* har til at tro, at et sådant opvejende gode findes. For det andet gælder det, at for så vidt vi kan tale om uvidenhed mht. eksistensen af et større gode, er her ikke tale om en *overfladisk* uvidenhed. Præmis I fremsættes jo ikke uden videre, men som allerede nævnt på baggrund af et stort erfaringsmateriale. Et eksempel kan belyse den afgørende forskel: Jeg træder for første gang ind i et stort hus og udbryder med det

¹⁷ Dette efterhånden berømte eksempel er udtænkt af Rowe; se Rowe, 1979, s. 337.

¹⁸ Reichenbach forsøger sig med denne kritik; se Reichenbach, 1980, s. 226.

samme: ”Jeg ser ingen nøgler, ergo er her ingen nøgler i dette hus!” Her er tydeligvis tale om en forhastet konklusion. Men hvis jeg nu gennemsøger huset fra kælder til kvist og endevender hvert eneste stykke løsøre samt undersøger hvert eneste stykke fast inventar i hvert eneste rum og fortsat ikke kan finde en eneste nøgle, er konklusionen ”her er ingen nøgler” ikke længere en illegitim appel til uvidenhed, idet det er rimeligt at antage, at såfremt der havde været nøgler i huset, ville jeg have fundet dem efter en tilstrækkelig grundig eftersøgning.

Præmis J taler for sig selv, og forekommer mig at være så ukontroversiel, som noget kan blive inden for filosofien. Angående konklusionen K bør det nævnes, at formuleringen ”det er sandsynligt” *ikke* skal forstås som udtryk for en statistisk sandsynlighed, f.eks. således at sandsynligheden for Guds eksistens er under 50 procent. Der er tale om en mere uformel betydning, der skal understrege, at her er tale om en *induktiv* slutning i modsætning til en deduktiv. Men idet vi ser bort fra en mere radikal skepticisme, er det stadig muligt for en kritiker at påpege, at den induktive relation mellem præmisserne og K er uklar. Svaret må blive, at det måske nok er rigtigt, hvis man forventer en formel, induktiv-logisk eksplicitering af relationen, men at dette synes at være et fællestræk ved mange af – hvis ikke alle – de induktive slutninger, vi ofte med stor succes foretager både inden for de empiriske videnskaber og i forbindelse med almindelige ræsonnementer i dagligdagen. Så spørgsmålet er, om det er rimeligt at afkræve en sådan eksplicitering. For nok er det induktive sandsynlighedsbegreb vagt set fra en analytisk filosofers perspektiv, men desuagtet besidder vi som rationelle individer en mere eller mindre veludviklet præteoretisk ide om, hvad det vil sige, at et fænomen, der ikke demonstrativt kan be- eller afkræfte en hypotese, ikke desto mindre kan tale for eller imod en hypotese. Tag som eksempel en retssag mod en butler, der formodes at være morder. Butlerens fingeraftryk på mordvåbenet er ikke i sig selv et fældende bevis, men alt andet lige peger det i retning af dommen ”skyldig”. Mistanken om butlerens skyld bestyrkes i takt med, at flere og flere stykker bevismateriale – selv om ingen af disse i sig selv er uigendriveligt fældende – uafhængigt af hinanden peger på butleren, *især hvis man mangler en god alternativ forklaring*. Analogt hermed synes den induktive relation mellem præmisserne og K at

være tilstrækkelig klar: Hvert enkelt onde af typen O* er et stykke bevismateriale, der ikke i sig selv logisk kan afkræfte hypotesen om Guds eksistens, men som ikke desto mindre peger i retning af en sådan afkræftelse. Så jo flere og værre onder af typen O* vi kan opremse som forekommende i denne verden, jo tungere vejer bevismaterialet imod hypotesen om Guds eksistens, med mindre en god teistisk forklaring kan gives. Argumentets induktive konklusion stiger altså i styrke i takt med et stigende antal tilsyneladende uforklarlige onder i verden. Vi er nogle, der mener, at der er rigtig mange sådanne onder (her kunne man igen nævne tsunamien, Holocaust, cancer osv.), og at den induktive version af det ondes problem derfor – selv om argumentet ikke er logisk tvingende – er et meget stærkt argument. Det er logisk muligt, at vi tager fejl for hvert enkelt ondes vedkommende, således at vi har overset et muligt opvejende gode, der kan retfærdiggøre eksistensen af dette onde. Men at vi på den måde skulle tage fejl for *samlige* tilsyneladende overflødige ondes vedkommende, virker utænkeligt.

Eller gør det? Teisten S. J. Wykstra har i et interessant argument anfægtet dette og hævdet, at onder af typen O* ikke – end ikke *prima facie* – taler imod Guds eksistens, fordi vi ingen grund har til at mene, at sagerne ville forekomme os anderledes, såfremt eksistensen af tilsyneladende overflødige onder virkelig *var* retfærdiggjort af opvejende goder.¹⁹ Begrundelsen for denne påstand er, at menneskets begrænsede erkendelsesevner er utilstrækkelige i denne sammenhæng. De opvejende goder, der retfærdiggør eksistensen af onder af typen O*, er i deres natur hinsides menneskets fatteevne, men naturligvis ikke hinsides Guds perfekte intelligens. Som illustrerende analogi nævner Wykstra, at spædbørn ikke kan fatte alle de goder – og nødvendige sammenhænge mellem onder og opvejende goder – som et voksent menneske har viden om. *Vis-a-vis* Gud er mennesket angiveligt at sammenligne med et spædbarn, mens Gud er den voksne.²⁰

Hvis Wykstras argumentation er holdbar, er den ødelæggende, ikke blot for den induktive version af det ondes problem, men højst sandsynligt for

¹⁹ Argumentet udfoldes i Wykstra, 1984.

²⁰ Wykstra, 1984, s. 88.

ethvert tænkeligt forsøg på med udgangspunkt i verdens onder at argumentere imod teismen, og der er derfor al mulig grund til at forholde sig kritisk til den. Wykstras argument er da også blevet afvist som en *petitio principii*, idet Wykstra med henvisningen til forskellen imellem menneskets og Guds erkendelsesevner angiveligt allerede har *forudsat* Guds eksistens og dermed slutter rundt i en cirkel. For naturligvis kan det onde ikke tale imod Guds eksistens, hvis Guds eksistens er en *kendsgerning*, men hele pointen med at opstille det induktive argument er at vise, at Guds eksistens ikke er sandsynlig.²¹

I en hvis forstand er denne kritik træffende, hvilket jeg snart skal vende tilbage til, men i en anden forstand er den udtryk for en misforståelse. Wykstra har ikke forudsat Guds *eksistens*, for han kan forsvare sig med, at han blot har vist, hvad der ligger gemt i *hypotesen* om Guds eksistens, således at vi, når vi bliver opmærksomme herpå, kan se, at ondskab ikke *kan* tale imod denne hypotese, hvorfor det ondes problem ikke kan anvendes som et argument imod teismen. Wykstras fortolkning af standardteismen betyder i realiteten, at han har udskrevet *carte blanche* til Gud: End ikke de mest horrible og grufulde onder – uanset hvor mange af dem vi måtte lide under – taler blot den mindste smule imod teismen, for vi blot må indse, at vi ikke fatter – og aldrig vil kunne fatte (i hvert fald i dette liv) – Guds gode grunde til at tillade dem! Wykstras ønske om at gøre teismen immun over for det ondes problem betyder imidlertid ikke, at Wykstras argumentation kan immunisere sig selv over for kritik. Den kan anfægtes, både som den foreligger konkret, men også hvad angår dens generelle, bagvedliggende antagelser. Først en analyse af Wykstras konkrete argumentation:²² Reelt hævder Wykstra, at det ligger i begrebet om Guds alvidenhed, at:

P: Gud har kendskab til opvejende goder, som vi mennesker er principielt afskåret fra at kunne erkende. [Lad os benævne denne type goder ”G*”.]

Han slutter herefter induktivt fra P til:

²¹ Dette er Swinburnes indvending mod Wykstra; se Swinburne, 1988, s. 300.

²² Den følgende opstilling er min ’udpakning’ af Wykstras argumentation. Han opstiller ikke argumentet formelt, men strukturen er ikke til at tage fejl af; se Wykstra, 1984, s. 88-91.

Q: Det er sandsynligt, at for samtlige onder af typen O* gælder det, at disse retfærdiggøres af goder af typen G*.

Og herfra slutter han videre til sin overordnede konklusion, altså at eksistensen af onder af typen O* end ikke *prima facie* taler imod Guds eksistens.

Efter min mening er både P og den induktive slutning fra P til Q problematiske. Hvis vi starter med P, virker den måske umiddelbart uangribelig, men under overfladen lurer visse problemer. Som udgangspunkt er analogien til spædbørns manglende forståelse af opvejende goder vildledende. Spædbørn har overhovedet ingen moralbegreber og kan slet ikke tematisere spørgsmål om goder og onder og nødvendige sammenhænge herimellem. Til Wykstras forsvar skal siges, at han med analogien sandsynligvis blot vil illustrere den enorme difference imellem menneskets og Guds fatteevne, men min indvending bliver nu, at det er tvivlsomt, om denne difference er *relevant* i moralske spørgsmål – herunder spørgsmål om, hvornår et onde kan retfærdiggøres af et opvejende gode. Har ekstremt intelligente mennesker som Einstein eller Hawking et afgørende fortrin frem for almindeligt begavede i forbindelse med løsningen af moralske problemer? En utilitarist kan selvfølgelig hævde, at Gud i kraft af sin perfekte intelligens kan overskue uhyre komplekse nyttekalkuler, men hvis man som jeg opfatter moralen fra et deontologisk standpunkt, er en sådan argumentation ikke imponerende.²³ Det kunne tænkes, at man til løsningen af moralske problemer ikke har brug for andet end almindelig empatisk sans, sund fornuft og rationel omtanke – egenskaber, ethvert normalt, voksent menneske besidder. Dette er naturligvis kun en strøtanke, jeg ikke kan videreudvikle i denne sammenhæng, men min pointe er, at det måske ikke er så indlysende endda, at den enorme *generelle* forskel på Guds viden og menneskets ditto uden videre kan overføres på ethvert *specifikt* område. Viden er altid viden *om noget*, og hvis den moralske virkelighed er sådan beskaffen, at den i alt væsentligt kan erkendes af mennesker, er der ikke noget *ekstra*, som Guds viden kan omfatte på lige netop dette område. P forudsætter med andre ord en bestemt opfattelse af moralske realiteter – en opfattelse, som ikke er indlysende rigtig.

²³ Angående utilitarisme og deontologi, se note 56.

Lad os imidlertid acceptere P og se på slutningen fra P til Q. Wykstra må her antage, enten at goder af typen G^* udgør størsteparten af samtlige eksisterende opvejende goder, eller at goder af typen G^* generelt er større end andre opvejende goder og derfor aktualiseres hyppigere af Gud. Men da goder af typen G^* ifølge Wykstras eget udsagn er hinsides menneskers fatteevne (og altså også hinsides Wykstras), kan jeg ikke se, hvordan han kan underbygge sådanne antagelser – de forbliver postulater. Kun hvis man har *uafhængige* grunde til at acceptere teismen, synes springet fra P til Q rationelt, og det er her, at anklagen om en cirkelslutning bliver relevant. For det er klart, at hvis man kan bevise – eller i det mindste sandsynliggøre hinsides enhver rimelig tvivl – at Gud eksisterer, falder brikkerne på plads i Wykstras argumentation, og det er tænkeligt, at han som teist allerede har accepteret et eller flere af de traditionelle argumenter for Guds eksistens og lader denne accept fungere som en slags selvfølgelig baggrundsantagelse i hans indvending mod den induktive version af det ondes problem. I så fald deler han ikke 'fælles grund' med ateister og agnostikere; vi er en del, der mener, at intet hidtil fremsat argument har været blot *i nærheden* af at sandsynliggøre eksistensen af Gud.

Vi ser her, hvordan de generelle, bagvedliggende antagelser bringes i spil, og navnlig spørgsmålet om bevisbyrden er interessant i denne sammenhæng. Wykstras indvending kan fortolkes som et forsøg på at fritage teisten fra enhver bevisbyrde og i stedet pålægge opponenteren at løfte den: Hvis vi ikke kan bevise – eller i hvert fald sandsynliggøre – at der ikke findes opvejende goder af typen G^* , er den induktive version af det ondes problem reelt dødfødt. Men er dette en rimelig udlægning af bevisbyrdeproblematikken? Bemærk for det første, at teisten arrangerer spillet således, at modstanderen umuligt kan vinde: krone – jeg vinder, plat – du taber. For på den ene side bliver teistens opponenter bedt om at sandsynliggøre, at goder af typen G^* ikke eksisterer, mens disse på den anden side netop defineres som værende hinsides menneskets erkendelsesevner. Teisten stiller sin modstander en opgave, som teisten allerede har *defineret* som uløselig! Bemærk for det andet den velkendte asymmetri mellem på den ene side at bevise, at noget eksisterer, og på den anden side at bevise, at noget *ikke* eksisterer. Hvornår foreligger der et bevis for ikke-eksistens? Hvad ville teisten acceptere som et bevis for, at

goder af typen G* ikke eksisterer? Som allerede nævnt har vi gode grunde (bl.a. vores samlede erfaring og vore forestillingsevner) til at mene, at sådanne goder ikke eksisterer. Er det ikke teistens 'tur' til at give en argumentation for, at de eksisterer, snarere end blot at postulere dette? Her bør man notere sig, at ikke blot ateister og agnostikere, men også visse teister, stiller sig i opposition til Wykstra i dette spørgsmål.²⁴ Når alt kommer til alt, har Wykstra vel dybest set blot forklædt en *ad hoc*-påstand som et sindrigt analytisk-filosofisk argument i et forsøg på at *opløse* snarere end at løse det ondes problem, og dette ses tydeligt nok, hvis man et øjeblik prøver at vende hele problemstillingen 180 grader: Lad mig postulere eksistensen af en algod, alvidende, helt igennem OND dæmon, der har skabt verden for at more sig med at være vidne til andre bevidste væseners lidelser. Det, der bl.a. taler imod denne hypotese, er, at der trods alt også findes gode ting i denne verden. Hvorfor skulle en 'al-ond' dæmon tillade eksistensen af goder i verden? Jo, jeg kunne jo vende større gode-forsvaret på hovedet og påstå, at visse større *onder*, som dæmonen gerne ser realiseret, logisk forudsætter visse goder, som dæmonen derfor tillader. Men hvilke større onder skulle det dog være? Jo, det er nogle større onder hinsides vores fatteevne, og bevisbyrden hviler på enhver, der hævder, at disse ikke eksisterer! Parallellen til Wykstras argumentation turde være åbenbar, og den giver os en god grund til at forkaste den opfattelse af bevisbyrdens lokalisering, der ligger implicit i Wykstras argumentation.²⁵ Vi kan derefter anføre de øvrige nævnte indvendinger imod Wykstras ræsonnement og konkludere, at Wykstra ikke har formået at blokere for formuleringen af den induktive version af det ondes problem.²⁶ Jeg vil i øvrigt tilføje, at Wykstra har overset et problem i sin analogi: Det sker ganske vist, at børn ikke forstår deres forældres gode intentioner, når forældrene synes at gøre børnene ondt (hvis f.eks. et barn tvinges til at indtage ubehagelig medicin). Men gode forældre vil i det mindste

²⁴ Se f.eks. Swinburne, 1988, s. 310; Abraham, 1985, s. 69.

²⁵ Fitzpatrick, 1981, giver en efter min mening helt misforstået udlægning af bevisbyrdens placering.

²⁶ Rowe kritiserer Wykstra fra en anden vinkel end den, jeg har valgt; se Rowe, 1984. Se Martin, 1990, s. 337-339, for en sympatisk indstillet udlægning af Rowes kritik og kommentarer hertil.

forsøge af al magt at trøste og berolige barnet og forsikre det om forældrenes gode intentioner. Hvor er Guds trøst og forsikringer over for os? I Bibelen? I visse menneskers påståede religiøse 'oplevelser'? Jeg finder det utroværdigt, at Gud ville vælge så tvetydige og vage forsikringer, når det hele kunne gøres meget lettere. F.eks. kunne Gud efter tsunamien have brugt nattehimlen som en stor lystavle, hvorpå Gud med stjerner (så ingen kunne tage fejl af beskedens ægthed) kunne skrive en besked som f.eks. denne: "Kære skabninger! Jeg er jeres Gud, og der er en mening og et højere mål med jeres lidelser, så fortvivl ej!"²⁷ Det lyder som en spøg, men jeg mener i ramme alvor, at en så klar udmelding kunne have taget brodden ud af det det ondes problem. Uheldigvis forbliver Gud tavs, så Wykstras analogi er mangelfuld.

Efter disse indledende øvelser er problemet nu etableret: En række af denne verdens onder synes formålsløse, hvorfor de tenderer i retning af en afkræftelse af hypotesen om Guds eksistens. Uden en overbevisende, uafhængig argumentation for Guds eksistens består teistens eneste rationelle forsvar i at opstille en teodicé, der kan forklare, hvorfor de tilsyneladende formålsløse onder trods alt er begrundede. FVT er et eksempel på en sådan teodicé.

2. del: Præsentation og kritik af FVT

FVT i grundtræk

En teodicé er et forsøg på at retfærdiggøre forekomsten af onder i verden ved at forklare Guds grunde til at tillade disse. Men det er vigtigt at holde sig for øje, at en teodicé foregiver at være mere end blot en logisk mulig forklaring; en teodicé skal være en *rimelig* forklaring, der er i det store og hele stemmer overens med vore velovervejede opfattelser af, hvad der er god og dårlig moral. Derudover skal den være en *plausibel* forklaring, der ikke betjener sig af tvivlsomme antagelser, problematiske slutninger, dårlige analogier eller lignende. Man kan skelne mellem globale og lokale teodicéer: En global teodicé sigter mod at forklare samtlige onder, mens en lokal teodicé kun søger at forklare en specifik delmængde af verdens onder. Det er dermed klart, at en

²⁷ Min inspiration til dette eksempel kommer fra Martin; se Martin, 1990, s. 405-406.

lokal teodicé ikke 'på egen hånd' kan løse det ondes problem; så længe eksistensen af visse onder ikke er tilfredsstillende retfærdiggjort, forbliver problemet aktuelt. Men muligheden for at kombinere flere lokale teodicéer foreligger; det kunne f.eks. tænkes, at Gud har to vidt forskellige grunde til at tillade forekomsten af henholdsvis moralske og naturlige onder, således at to lokale teodicéer tilsammen udgør den bedste løsning. En væsentlig grund til at foretrække en global teodicé er dog, at en sådan alt andet lige vil være mere simpel og trække på færre antagelser angående opvejende goder.

FVT er umiddelbart et oplagt eksempel på en lokal teodicé, der kan forklare eksistensen af *moralske* onder. Men med visse raffinementer er det også muligt at lade den fungere som en global teodicé, og jeg vil i det følgende behandle den som en sådan, da det er mest interessant at vurdere, om den alene kan løse det ondes problem. Jeg skal dog i forbindelse med min kritik vende tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt den evt. kan fungere som lokal teodicé.

FVT er i sin struktur et større gode-forsvar og bygger som sådan på SGF's allerede beskrevne præmisser. Disse fungerer som det fundament, på hvilket man bygger teodicéen ved at give et konkret indhold til de abstrakte påstande om større goder og disses logiske afhængighedsforhold til visse onder. Kernen i dette indhold er påstanden om, at menneskets fri vilje er *det* større gode, som nødvendiggør eksistensen – eller mere præcist: *muligheden* for eksistensen – af de i verden forekommende onder. Gud har givet os en fri vilje, der sætter os i stand til at foretage både moralsk gode og moralsk slette valg, og det er igennem vore frie slette valg, at vi forårsager eksistensen af onder i verden. Som frie individer er vi selv – ikke Gud – ansvarlige for de eksisterende onder. Gud *vil* ikke onder i verden, men *tillader* dem, da det eneste alternativ er at berøve os et højere gode: vor fri vilje.²⁸

Man skal her især bemærke to ting. For det første nødvendiggør vor fri vilje ikke den *aktuelle* eksistens af moralsk slette gerninger. Det er muligt, at alle frie individer altid frit handler moralsk rigtigt. Men den fri vilje forudsætter den *mulige* eksistens af moralsk slette gerninger, idet det er muligt, at mennesket misbruger sin fri vilje – og det er en mulighed, der åbenbart

²⁸ Se f.eks. Reichenbach, 1982, s. 64-65.

aktualiseres ganske ofte. For det andet er her – som SGF fordrer – tale om et *logisk* afhængighedsforhold. Det er logisk umuligt – og dermed umuligt for selv Gud – at skabe individer med en fri vilje og samtidig sikre sig, at disse altid handler rigtigt. For selvfølgelig kunne Gud tvinge os til altid at handle moralsk korrekt, men netop en sådan tvang er logisk uforenelig med en fri vilje.

Dermed står endnu en ting klart: FVT forudsætter det *kontrakausale* frihedsbegreb. Hvis frihed forstås kompatibilistisk – dvs. hvis frihed og kausalbestemte viljesakter ikke er uforenelige – bryder FVT øjeblikkeligt sammen, idet det så ikke længere er kontradiktorisk at hævde, at Gud kan forårsage frie viljesakter. Det kontrakausale frihedsbegreb, derimod, indebærer, at enhver fri viljesakt pr. definition er friholdt enhver form for kausal determination. Det er således altid muligt for en fri agent både at aktualisere og at afstå fra at aktualisere den selv samme viljesakt. Ultimativt er det den fri agent selv, der er årsag til sine viljesakter, hvorfor agenten selv – ikke Gud – bærer det moralske ansvar for disse.

Det er indlysende, hvorledes FVT foregiver at kunne retfærdiggøre moralske onder, men måske sværere at forstå, hvordan FVT kan fungere som en global teodicé, der ligeledes kan gøre rede for de naturlige onder. Som allerede antydnet afhænger dette af nogle ekstra raffineringer, og en redegørelse for disse følger i forbindelse med kritikken af FVT. Det er på nuværende tidspunkt heller ikke klart, hvorledes man begrundes, at den fri vilje skulle have en så høj værdi, at den kan fungere som det opvejende gode. Også dette spørgsmål bliver integreret i den forestående diskussion.

Kritik af FVT: klassifikation

En kritisk diskussion af FVT kan nu tage sin begyndelse. Hvis man klassificerer kritikerens muligheder, er det rimeligt at tale om tre indgangsvinkler til en kritik af FVT:

- 1) En begrebsanalytisk kritik af det kontrakausale frihedsbegreb, der er vitalt for FVT.
- 2) En intern kritik, der søger at vise, at FVT er uforenelig med teismens gudsbegreb.

3) En ekstern kritik, der søger at afvise FVT's – eller, mere generelt, SGF's – præmisser.

Den første kritik hører i realiteten hjemme inden for den klassiske diskussion om den fri vilje, og da den ikke er mit forehavende her, vil jeg for diskussionens skyld uden videre acceptere det kontrakausale frihedsbegreb. Det er dog værd at understrege, at det kontrakausale frihedsbegreb har mange kritikere, hvilket betyder, at selv FVT's mest fundamentale konceptuelle forudsætning er kontroversiel.

Den interne kritik knytter an til en mere generel diskussion angående den rette forståelse af gudsbegrebet. Det er en særdeles interessant, men også omfattende og til tider meget teknisk diskussion, så jeg vil begrænse mig til kort at skitsere et par kritikpunkter og teistens mulige svar herpå, inden jeg på mere grundig vis tager fat på en *ekstern* kritik af FVT.

Et par eksempler på intern kritik af FVT

Som nævnt er Gud pr. definition almægtig, alvidende og algod. Spørgsmålet er nu, om disse egenskaber er forenelige med eksistensen af frie individer. For hvis ikke dette er tilfældet, kan FVT ikke forenes med en standardteisme og kan følgelig ikke bruges af teisten i forsøget på at løse det ondes problem.

Kan Guds almagt forenes med eksistensen af frie skabninger? Den fri vilje er jo pr. definition hinsides enhver form for kausal kontrol og ekstern tvang, så når Gud skaber frie væsener, er Gud således ikke herre over de frie viljesakter, og der er dermed noget i verden, som Gud ikke kontrollerer. Kan teisten acceptere dette? Et muligt svar er, at det er logisk umuligt for noget væsen at være herre over et andet frit væsens viljesakter, og en logisk begrænsning trækker som nævnt ikke fra i Guds almagt. Derudover kan teisten pointere, at Gud ikke er *tvunget* til at skabe frie væsener, men blot *vælger* det, hvorfor eksistensen af sådanne kun implicerer en *selvpålagt* begrænsning i Guds ultimative kontrol over alt i verden – en begrænsning som Gud kunne ophæve ved at eliminere eksistensen af frie skabninger. For nogle teister er dette svar dog utilfredsstillende, fordi de opfatter Guds almagt som værende ensbetydende med, at Gud kontrollerer absolut alt i universet – selv de mindste detaljer. I så fald er der ikke plads til skabninger med en kontrakausal

fri vilje, og menneskets frihed må i stedet fortolkes kombatibilistisk.²⁹

Et andet problem for teisten er, at der synes at være en alvorlig konflikt mellem eksistensen af frie individer og Guds alvidenhed. Dette skyldes, at alvidenhed traditionelt opfattes som omfattende viden om fremtiden. Men hvordan i alverden kan Gud vide noget om f.eks. mine fremtidige frie valg, når disse pr. definition ikke er determinerede og derfor på ingen måde ligger fast endnu? Teisten har flere argumentationsstrategier til rådighed i forsøget på at løse dette problem. Én mulighed er at hævde, at Gud eksisterer uden for tiden og derfor ret beset ikke *forudser* noget som helst, men derimod ser alt, der nogensinde vil ske, i ét enkelt, evigt blik.³⁰ Hvorvidt dette rent faktisk løser problemet er omdiskuteret,³¹ og det er i øvrigt en position, der er plaget af en del vanskeligheder.³² Så teisten kan i stedet fastholde, at Gud eksisterer i tiden, hvilket giver to overordnede muligheder. Den ene består i at hævde, at forudviden om frie valg er en logisk umulighed, hvorfor et fravær af en sådan viden ikke er en begrænsning i Guds alvidenhed. Man ender dermed i en såkaldt *åben* teisme: Fremtiden står åben – også for Gud, der altså ikke med sikkerhed ved, hvad den vil bringe.³³ En sådan løsning er dog svær at sluge for teister, der ønsker at fastholde den traditionelle opfattelse af Guds alvidenhed. For disse består det vanskelige alternativ i at vise, at Guds forudviden ikke annullerer eksistensen af frie valg. Nogle mener, dette kan gøres, mens andre ser det som en umulighed.³⁴

Personligt mener jeg, at kun den åbne teisme er i nærheden af at kunne løse problemet, men det er let at se, hvorfor mange teister ikke bryder sig om den. Ikke blot 'fortynder' den Guds alvidenhed, men den flytter tilmed problemet fra en af Guds attributter til en anden, idet eksistensen af frie individer nu står i et tilsyneladende modsætningsforhold til Guds perfekte

²⁹ Basinger & Basinger, 1986, er en rigtig god introduktion til denne debat.

³⁰ En klassisk tilhænger af denne løsning er Boethius (ca. 480-524). For en engelsk oversættelse af *De consolatione philosophiae*, se Boethius, 1999 (især bk. V).

³¹ Se f.eks. Kneale, 1969, s. 227.

³² Se f.eks. Craig, 2001, for en kritik af synspunktet.

³³ Eksempler på tilhængere af en åben teisme er Gregory Boyd og Clark Pinnock; se Boyd, 2000; Pinnock et al., 1994.

³⁴ W. L. Craig er et eksempel på en teist, der mener problemet kan løses; se Craigs essay i Beilby & Eddy, 2001, s. 119-143, især s. 126-134.

moral. For såfremt Gud er uvidende om verdenshistoriens gang, synes det at være et meget risikabelt projekt at skabe kontrakausalt frie individer, der evner at lave en forfærdelig masse ulykker, og Gud kan derfor bebrejdes for at have handlet *uansvarligt*, hvilket ikke sømmer sig for et moralsk perfekt væsen.³⁵ Om teisten kan løse dette problem, vil jeg ikke tage stilling til her. Jeg vil blot konkludere, at selv om den interne kritik næppe i sig selv kan vælte FVT, kan den problematisere den traditionelle forståelse af Guds attributter – med den mulige konsekvens, at teisten hellere vil opgive FVT end give den nødvendige omfortolkning af Guds egenskaber.

Ekstern kritik af FTV

Den eksterne kritik af FVT kan underinddeles i to hovedkategorier, nemlig en såkaldt funktionel samt en moralsk kritik.³⁶ Den funktionelle kritik kan yderligere inddeles efter, om kritikken tager udgangspunkt i moralske eller naturlige onder. Jeg vil diskutere begge disse typer, inden jeg afslutter med den moralske kritik.

Den funktionelle kritik I: moralske onder

”Den funktionelle kritik” er en fællesbetegnelse for en række mulige indvendinger imod FVT. Essensen i kritikken er, at selv hvis man medgiver, at eksistensen af kontrakausalt frie skabninger er af så stor værdi, som FVT forudsætter, så forklarer dette ikke eksistensen af samtlige onder i verden, da Gud angiveligt kunne have nået det samme mål på en mere funktionel eller ‘økonomisk’ måde. Sagt på en anden måde: Gud kunne have realiseret sine mål uden at betale en så høj pris i eksisterende onder, som tilfældet er. Denne form for kritik accepterer altså præmissen om, at den fri vilje er et opvejende gode, men afviser til gengæld, at det logiske afhængighedsforhold mellem den fri vilje og eksistensen af onder er, som det udlægges i FVT. Jeg vil illustrere dette ved at give nogle vigtige eksempler på, hvordan kritikken kan formuleres konkret.

³⁵ R. Gale nævner dette problem; se Gale, 1990, s. 416.

³⁶ Denne sondring, der forekommer mig særdeles velvalgt, har jeg hentet hos D. Basinger; se Basinger, 1996, s. 94-95.

Lad os først forudsætte, at det på en eller anden måde er muligt for Gud at have viden om fremtiden, uden at denne viden annullerer den fri vilje. I så fald er det underligt, hvorfor Gud har valgt at skabe så mange individer, som har truffet så mange moralsk slette valg. Hvorfor dog tillade eksistensen af en Hitler eller en Stalin, når Gud på forhånd vidste, hvor meget ondt disse mænd ville forårsage? Hvorfor ikke foretrække en verden beboet af typer som Gandhi og Moder Theresa? De sidstnævnte havde jo også en fri vilje, så teodicéens appel til værdien af den fri vilje besvarer ikke spørgsmålet. Lad os prøve at overveje, hvad teisten kan svare.

Måske kunne man hævde, at værdien af en Gandhi kun kan forstås rigtigt på baggrund af den kontrast til ondskab, som vi får med eksistensen af en Hitler. Men dette svar er rigtig dårligt, og jeg nævner det kun, fordi det desværre synes at være et hyppigt svar fra folk, der ikke helt har gennemtænkt problemet.³⁷ For det første er man med svaret gået ud over FVT, som nu enten erstattes eller i hvert fald suppleres med, hvad vi kan kalde en ”kontrasteodicé”. En sådan er ringe, fordi den ikke er i nærheden af at kunne forklare den store mængde ondt i verden. Det er muligt, at jeg kun forstår værdien af sommer, hvis jeg ved, hvad vinter er, men deraf følger ikke, at vinteren behøver være hverken seks, tre eller to måneder lang. To uger (blot som eksempel) er rigeligt til, at jeg har forstået kontrasten. Kontrasten mellem Gandhi og Hitler er indlysende nok, uden at jeg tillige har brug for en Stalin.

Et andet svar er, at den fri vilje kombineret med de mange beslutninger, et menneske skal træffe i løbet af livet, sandsynliggør, at de fleste mennesker vælger forkert et betragteligt antal gange, hvorfor der simpelthen ikke er nok potentielle Gandhi’er til, at Gud med disse kunne befolke en verden rig på mennesker. Men for det første kunne man spørge, om ikke Gud råder over *uendeligt* mange potentielt frie individer, dvs. individer, der *kunne* sættes i verden, hvis Gud ønskede det?³⁸ Skulle det ikke være muligt blandt disse at finde f.eks. en halv milliard, der populært sagt kunne opføre sig ordentligt? Og man kan skærpe kritikken og hævde, at vi ikke behøver forlange, at Gud

³⁷ Jeg mødes ofte med denne forklaring, når jeg nævner problemet for ikke-akademiske teister.

³⁸ J. Mackie nævner denne indvending; se Mackie, 1982, s. 174.

befolker verden udelukkende med moralske helgener. Så længe verden var befolket af individer, hvis værste moralske synder var utroskab, hvide løgne, eksamenssnyd eller lignende, så det hele en del bedre ud, idet vi slap for krige, folkemord, tortur og lignende horrible onder. Teisten kan umuligt hævde, at Gud i sin skabelsesakt ikke råder over nok af den slags gennemsnitlige (i moralsk henseende) individer.

Teisten kunne i stedet forsøge sig med følgende respons: Hvis ikke Hitler skulle have eksisteret, skulle Hitlers forældre heller ikke have eksisteret, og så skulle deres forældre heller ikke have eksisteret, og så fremdeles. Hele den nuværende menneskelige population nedstammer fra et forholdsvis begrænset antal individer – lad os kalde disse ”urpopulationen” – og teisten kan nu hævde, at hvis Gud havde valgt at skabe en hvilken som helst anden urpopulation, var det gået endnu værre, end det rent faktisk er gået i den aktuelle verden! Men igen ses det, at teisten synes at have svært ved at holde sig inden for rammerne af FVT, idet man nu har suppleret med noget, der ligner Leibniz’ berømte ”bedste af alle mulige verdener-teodicé”: Hvis Gud ønskede en verden med frie individer, var denne verden den bedste logisk mulige verden, Gud kunne aktualisere.³⁹ Problemet består imidlertid: Gud må have haft et valg imellem uendeligt mange urpopulationer, og nu vil teisten hævde, at ingen anden mulig urpopulation kunne have givet et bedre resultat. Det lyder usandsynligt, men der er i øvrigt noget galt med hele ræsonnementet. På teistens præmisser er det nemlig ikke sandt, at Hitlers ikke-eksistens ville fordre hans forældres ditto. For deres frie valg bestod i at få et barn, og *det* frie valg var ikke blevet annulleret, blot fordi Gud havde aktualiseret et andet frit menneske i Hitlers sted – et menneske, som Gud *vidste* ville handle bedre. Man skal her huske på, at tilhængerne af FVT ikke kan hævde, at Hitlers ondskab allerede lå gemt i forældrenes gener, således at et hvilket som helst barn, de havde fået, var blevet en morderisk tyran. For ifølge det kontrakausale frihedsbegreb kan hverken arv eller miljø årsagsbestemme et frit individs adfærd.

Teisten har altså svært ved at give et godt svar på dette eksempel på den

³⁹ Den tyske filosof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) hævdede, at denne verden er den bedste af alle de mulige verdener, Gud kunne have skabt.

funktionelle kritik, og vanskelighederne ser ud til at bestå, så længe teisten fastholder, at Gud har kendskab til frie individers fremtidige valg. Så lad os herefter acceptere en åben teisme og antage, at forudviden om frie valg er en logisk umulighed. Nu bliver den ovennævnte kritik irrelevant, idet Gud ikke på forhånd kunne vide, hvordan de frie skabninger ville gebærde sig, hvorfor Gud i sin skabelsesakt ikke kunne garantere, at kun moralske helgener (eller i det mindste moralsk gennemsnitlige individer) ville se dagens lys. Man kan sige, at uvidenhed er blevet Guds undskyldning.

Til gengæld kan man så give den funktionelle kritik en anden drejning og hævde, at uanset hvordan de frie valg tager sig ud, så burde Gud kunne gribe ind – *efter at valget er truffet* – og sikre, at valgets *konsekvenser* bliver harmløse. For er det ikke én ting at vælge frit, men noget helt andet at have *succes* med sine valg?⁴⁰ Hvis f.eks. en ægtemand frit beslutter sig for at myrde sin hustrus elsker, er det ikke dermed givet, at det vil *lykkes* ham at udføre sit forehavende. Så for at generalisere: Hvorfor griber Gud ikke ind og forhindrer, at moralsk slette valg føres succesrigt ud i livet? Bemærk, at man ikke her kan undskylde Gud med uvidenhed, for Gud må trods alt have viden om en viljesakt i nøjagtig det øjeblik, den bliver aktuel, hvorfor Gud som almægtig skulle have rigelige muligheder for at gribe præventivt ind. I det nævnte eksempel kunne Gud f.eks. bevirke, at ægtemandens pistol strejker, fordi affyringsmekanismen er rustet. Eller ægtemanden kunne blive ramt af lynet på sin vej over til hustruens elsker. Gud må være fantasifuld nok og have tilstrækkelig mange midler til sin rådighed til at forhindre, at intentioner om f.eks. mord nogensinde kan føres ud i livet.

Denne kritik er umiddelbart besnærende, men ved nærmere eftertanke viser den sig at være mindre gennemtænkt. For hvad følger, hvis Gud konsekvent forhindrer, at slette intentioner bærer frugt? Der vil bl.a. ske det, at potentielle kriminelle konstant får deres planer forpurret – enten af den ene ‘tilfældige’ omstændighed efter den anden eller af decideret uforklarlige hændelser (afhængigt af, hvor åbenlys Gud er i sin indgriben). Før eller siden vil man formodentlig lære, at det ikke kan betale sig overhovedet at *forsøge* f.eks. at begå mord, da det aldrig nogensinde lykkes alligevel. Og det samme

⁴⁰ Et eksempel på en sådan kritik kan ses hos Boër, 1978, s. 110-112.

gælder for alle andre slette motivers vedkommende. Resultatet bliver, at frihedsbegrebet udhules, for i hvilken forstand er man fri til at vælge mellem f.eks. to alternativer, hvis det alligevel kun er det ene, der kan aktualiseres? Måske vil kritikeren svare, at man i valget mellem de to alternativer dog stadig frit udtrykker sin *præference*, men svaret overser, at rationelle individer i det *lange løb* indretter deres præferencer efter, hvad der er muligt. (Tænk f.eks. på børn, der ændrer præferencer, efterhånden som de bliver ældre, bl.a. pga. en stigende indsigt i, hvad der er muligt og umuligt.) Hvis den kontrakausale frihed skal omfatte moralske valg, må et valg mellem godt og ondt være et *reelt* valg. Dette forudsætter naturligvis ikke, at alle intentioner altid kan gennemføres i praksis – sådan ser verden ikke ud. Men det forudsætter, at et handlingsalternativs implementering ikke pr. automatik er en umulighed.⁴¹

Det er derfor troværdigt, når teisten fastholder, at man ikke både kan bibeholde en generel kontrakausal frihed og samtidig forvente, at Gud *konsekvent* skal hindre, at slette intentioner realiseres.⁴² Men spørgsmålet er, om teisten kan give et lige så troværdigt svar, hvis kritikpunktet modificeres en anelse. Kunne Gud ikke gribe ind og forhindre blot en vis andel af f.eks. mord eller voldtægter i at blive gennemført med succes? Hvis f.eks. omkring ti procent færre mord blev begået årligt på verdensplan, end faktum er nu, ville dette vel næppe undergrave det reelle valg mellem godt og ondt? (Her ser vi den funktionelle kritik skåret ud i pap: Verden kunne indeholde færre ondt, uden at vi dermed mistede det opvejende gode, vor fri vilje.)

Det er her, teistens kan lancere ”den afkortede målestoks problem”:⁴³ Lad os antage, at der årligt begås x antal mord i verden. Vi mener nu, at hvis x reduceres med ti procent til y , vil dette ikke underminere muligheden for et reelt moralsk valg. Men sæt nu, det årlige tal havde været y . Så ville vi mene, dette kunne sænkes med ti procent til z , og så fremdeles. Teistens spørgsmål er nu, hvordan vi kan vide, at det lavest mulige tal, der ikke underminerer det reelle moralske valg, ikke allerede *er* nået? Hvordan kan vi vide, at Gud ikke allerede har sikret, at antallet af mord er så lavt, som det er muligt, hvis det

⁴¹ Se Dilley, 1982, s. 357-358.

⁴² Kort før deadline er jeg ikke længere så sikker på dette, men da min argumentation ellers bliver for omfattende i denne sammenhæng, vil jeg lade tvivlen komme teisten til gode.

⁴³ Denne betegnelse skylder jeg Thomas Anderberg; se Anderberg, 1998, s. 120.

moralske valg skal forblive reelt? Vil vi ikke altid mene, at uanset hvor mange eller få mord, der begås, kunne tallet være lavere (indtil det er lig med nul)? Essensen i den afkortede målestoks problem er således, at en verden indeholdende onder altid vil *forekomme* os at indeholde unødvendigt mange onder, idet vores opfattelse af, hvor meget ”for meget” *er*, vil være betinget af vores faktiske situation.⁴⁴

Dette er et opfindsomt og interessant svar, og der er utvivlsomt noget rigtigt i svarets bagvedliggende intuition. For er det ikke ofte sådan, at mennesker, der fra en ekstern synsvinkel har det godt, selv mener, de kunne have det meget bedre? Måske er det virkelig sådan, at hvis vi levede i en sådan verden, som jeg nævnte før, hvori ingen begår værre synder en utroskab og eksamenssnyd, da ville vi stadig mene, at det var en forfærdelig verden, fordi vi manglede noget at sammenligne med. Måske ville vi opfatte utroskab som et horribelt onde og forbande Gud, at Gud havde tilladt eksistensen af mennesker som hustruens elsker fra det førnævnte eksempel!

Måske er dette at overspille pointen, måske ikke, men dette er ikke så afgørende, og teistens svar er rent faktisk ikke så godt endda. Det forekommer os måske, at menneskene i den nævnte verden er forkælede set fra vores perspektiv, men hvad så? Det afgørende her er ikke, om utroskab med rimelighed kan karakteriseres som et horribelt onde, men hvorvidt der – givet Guds eksistens – er *unødvendigt* mange instanser af et givet onde – horribelt eller ej. Og her kunne disse ’forkælede’ mennesker stadig tænkes at have ret. Så hvis vi vender tilbage til vores aktuelle verden, kan problematikken om den afkortede målestok nok påpege, at vi altid vil være tilbøjelige til at *mene*, at verden kunne se bedre ud, men det vi skal have afgjort er, om vi *har ret heri*. Det, vi her konkret diskuterer, er, om det ville være uforeneligt med eksistensen af den fri vilje, hvis der på årsbasis blev begået færre mord (fordi Gud oftere greb ind), end tilfældet er nu. Jeg mener, svaret er et klart nej. Lad mig først give et eksempel: Kun meget få mennesker vil kunne løbe 100 meter på under elleve sekunder, og det betyder, at hvis jeg vælger at forfølge dette mål, er mine udsigter til succes meget ringe, selv hvis jeg træner hårdt. Men er det sådan, at den ringe udsigt til succes *annullerer* min mulighed for at træffe et

⁴⁴ Reichenbach benytter sig af en variant af dette forsvar; se Reichenbach, 1982, s. 83-84.

reelt valg om, hvorvidt jeg skal kaste mig ud i dette projekt eller ej? Det kan jeg ikke se, for hvis projektet betyder tilstrækkelig meget for mig, er det indlysende, at jeg stadig har et valg, mht. om jeg vil forsøge at besejre de vanskelige odds eller give op på forhånd. Tilsvarende kan man hævde, at hvis Gud tillader, at der begås ca. tusinde mord årligt på verdensplan (dette tal er blot et helt vilkårligt eksempel), er dette en forbedring i forhold til den aktuelle verden, der samtidig sikrer, at den forsmåede ægtemand stadig besidder et reelt valg, mht. om han vil forsøge at myrde hustruens elsker.

Men vil de mange forpurrede mordplaner dog ikke vække en mistanke om, at Gud har en finger med i spillet, og vil det ikke undergrave muligheden for et reelt moralsk valg, idet man så altid ville vælge rigtigt – ikke af moralske grunde, men af angst for Guds straf? Jeg kan ikke lade være med at indskyde, at denne betænkelighed lyder mærkelig i munden på en teist. For på den ene side mener mange teister, at Guds eksistens er åbenlys, mens de selv samme teister tillige mener, at de ofte står over for reelle moralske valg! Sådanne teister kan altså dårligt hævde, at en viden – eller stærk mistanke – om Guds eksistens skulle være uforenelig med et frit valg angående moralske spørgsmål.⁴⁵ Derudover er det spørgsmålet, om ikke Gud i kraft af sin almægt og enorme fantasi råder over tilstrækkelig mange forskellige metoder, hvormed forpurrede mordplaner kan komme til at ligne tilfældigheder eller uheld snarere end åbenlyse mirakler. Så længe Gud kan variere sin indgriben tilstrækkeligt, ville man stadig kunne opretholde en rimelig tvivl om Guds eksistens, og en sådan tvivl sikrer det moralske valgs realitet.

Den funktionelle kritik II: naturlige onder

Hidtil har diskussionen drejet sig om moralske onder – de onder, der udspringer af frie valg. Jeg vil nu stille skarpt på den mest almindelige – og også den stærkeste – variant af den funktionelle kritik. Som allerede nævnt findes der en anden kategori af onder – de naturlige onder – og disse kan ikke så let tilskrives frie agents valg og handlinger. Hvordan kan FVT redegøre for naturkatastrofer, sygdomme og den lidelse, dyr tilføjer hinanden? Uden et godt svar på disse spørgsmål forbliver FVT en utilstrækkelig teodicé, og jeg vil

⁴⁵ Martin gør opmærksom herpå; se Martin, 1990, s. 402.

vi resten af diskussionen af den funktionelle kritik til en redegørelse for – og kritik af – de to hidtil bedste bud på, hvordan FVT angiveligt kan forklare forekomsten af naturlige onder.

Teisten Bruce Reichenbach har forsøgt at forklare eksistensen af naturlige onder med en henvisning til naturlovene.⁴⁶ Reichenbach påpeger, at muligheden for frie valg forudsætter eksistensen af regulære kausalforbindelser i verden. Et frit valg er nemlig betinget af en rationel vurdering af handlingsalternativer og disses konsekvenser, men hvis verden var kaotisk, således at en hvilken som helst effekt kunne følge af en hvilken som helst årsag, ville en sådan vurdering være en umulighed, og det frie valg ville følgelig være annulleret.⁴⁷ Reichenbachs påstand er således, at Gud igennem naturlove sikrer orden i verden, hvormed rationalitet og fri vilje muliggøres. Uheldigvis indebærer eksistensen af naturlove, at naturkatastrofer og sygdomme kan følge, men det er en uundgåelig pris at betale for eksistensen af lovmæssighed i verden.⁴⁸ Det interessante er, at Reichenbach ikke behøver at afvise, at visse specifikke ondes *faktiske* eksistens ikke tjener noget højere formål. På hans præmisser kan det medgives, at det tidligere omtalte dådyrs pinefulde død ikke i sig selv er nødvendigt for realiseringen af et større gode. Men *muligheden* for den slags onder, hævder Reichenbach, er en nødvendig betingelse for orden, rationalitet og frihed.

Nu kunne man protestere og kræve, at Gud havde skabt andre naturlove, men det er tvivlsomt, om det på nogen måde ville eliminere naturlige onder. Ville konsekvensen ikke blot have været *andre* naturlige onder end dem, vi kender til? Det er svært at afgøre apriorisk, fordi det er svært overhovedet at forestille sig en verden, der fungerer efter sådanne naturlove, at denne verdens naturlige onder ikke kunne forekomme, men Reichenbach har ret i, at bevisbyrden her må påhvile den, der påstår, at andre naturlove kunne have reduceret antallet af naturlige onder.⁴⁹

Reichenbachs grundlæggende pointe – at frihed forudsætter orden – har utvivlsomt noget på sig, men han synes at opstille en urimelig alt eller intet-

⁴⁶ Reichenbach udvikler denne teodicé i Reichenbach, 1982; se især s. 101-118.

⁴⁷ Ibid., s. 103.

⁴⁸ Ibid., s. 101-102.

⁴⁹ Ibid., s. 116.117.

situation: enten undtagelsesløs lovmæssighed eller kaos. Men er en mellemposition virkelig en umulighed? Kunne Gud ikke gribe ind en gang imellem og afværge visse naturkatastrofer og sygdomme? Reichenbach svarer, at dette ville ophæve eksistensen af universelle lovmæssigheder, der herefter blot ville være statistiske, og efter Reichenbachs mening ville dette være ødelæggende for muligheden for rationelle forudsigelser. Reichenbach er mildest talt uklar her, men han synes at mene, at selv om vi ofte mangler en oplevelse af streng uniform lovmæssighed og derfor baserer vore beslutninger på regelmæssigheder, der tilsyneladende kun er statistiske, *forudsætter* vi ikke desto mindre, at disse regelmæssigheder bunder i nogle mere grundlæggende universelle love, og denne forudsætning er en nødvendig betingelse for, at rationel planlægning overhovedet giver mening.⁵⁰ Reichenbach synes således at påstå, at i en verden, hvori vi *ved* – eller har en stærk mistanke om – at alle regelmæssigheder kun er statistiske, kan et begreb om rationel planlægning slet ikke etableres, da det så at sige mangler ‘fast grund under fødderne’. Rationelle forudsigelser ville blot være baseret på ”en statistisk sandsynlighed af en sandsynlighed”, som han udtrykker det.⁵¹

Jeg er dybt uenig med Reichenbach her, for det forbliver helt igennem uklart, hvorfor rationalitet – og dermed frihed – *umuligt* kan fungere, hvis naturlovene blot er statistiske. Det er rigtigt, at hvis f.eks. inertiloven kun gælder for hvert andet legeme, er det næppe muligt at planlægge noget som helst på en rationel basis, men hvis den statistiske sandsynlighed er ekstremt høj, f.eks. 99,999999 %, synes det bestemt foreneligt med rationalitet at spille på *så* sikre odds.

Men selv hvis vi følger Reichenbach i påstanden om, at rationel planlægning forudsætter ufravigelig lovmæssighed, står han stadig tilbage med et uoverkommeligt problem. For som nævnt afhænger FVT af det kontrakausale frihedsbegreb, og dette indebærer, at frie individers adfærd *umuligt* kan følge universelle lovmæssigheder. Og ikke desto mindre mener vi, at vi kan planlægge rationelt i forhold til andre menneskers regelmæssige adfærd. Mange af de planer, jeg lægger i hverdagen, er baseret på

⁵⁰ Ibid., s. 107-110.

⁵¹ ”... a statistical probability of a probability.”; *ibid.*, s. 109.

forventninger, jeg har til andre frie individers adfærd (f.eks. når jeg laver aftaler med folk). Det sker utvivlsomt, at jeg forregner mig og ikke altid er lige rationel i min planlægning, men Reichenbachs argumentation har den konsekvens, at min og alle andre menneskers planlægning *altid er irrationel*, når den er baseret på andre frie individers adfærd! Det er en absurd konklusion, der demonstrerer, at Reichenbachs argumentation er håbløs.

Men der er endnu et problem: Reichenbach synes at forudsætte, at Guds indgriben ville blive opdaget, hvorfor vi ville *erkende*, at ingen lovmæssigheder er strengt nødvendige. Men det er en meget tvivlsom antagelse. Tag en sygdom som eksempel: Hvis Gud i dette øjeblik overtrumfer visse naturlove og ændrer lidt på nogle af mine celler, således at jeg om 20 år *ikke* udvikler den kræftsygdom, der ellers ville blive min ubehagelige skæbne – hvem i alverden skulle så nogensinde opdage det?! Hvilken læge ville opdage, at naturlovene er blevet omgået en smule i et sådant tilfælde, når jeg forbliver rask og derfor *ikke* søger læge? Eller hvad med tsunamien? Lad os antage, at Gud sørgede for, at det jordskælv, der rent faktisk igangsatte flodbølgen, ikke fik lov til at have den kausalindflydelse, det under normale omstændigheder ville have haft, således at flodbølgen enten slet ikke kom af sted, eller i det mindste blev ubetydelig. Reichenbach må jo mene, at i hvert fald geologer og andre specialister inden for området ville have opdaget, at naturlovene var blevet omgået, og derefter have udbrudt: ”Nu har Gud igen overtruffet naturlovene! Vi kan da heller ikke planlægge noget som helst!” Indrømmet, jeg karikerer antagelsen en smule, men det er blot for at illustrere, hvor mærkelig den er. Den sandsynlige antagelse er, at ingen overhovedet havde opdaget noget som helst, og selv hvis et hold nyfigne specialister tilfældigvis skulle analysere havbunden på lige netop det relevante sted og bemærke sig visse kausale uregelmæssigheder, ja så ville de da højst sandsynligt enten betragte dette som en ’anomali’ eller betvivle deres måleapparats operationsduelighed. I øvrigt gælder det for mange naturfænomener, at de bagvedliggende kausale relationer regnes for at være *så* komplekse, at vi i praksis aldrig vil kunne forudsige fænomenerne med sikkerhed (f.eks. er dette forklaringen på de usikre vejrudsigter!). En uregelmæssig og forholdsvis ufarlig tsunami ville højst sandsynligt blot foranledige specialister til at

konkludere, at de ikke havde kendskab til samtlige kausale variabler.

Reichenbach kunne måske forsvare sig med, at det ville se underligt ud, hvis naturkatastrofer aldrig forekom. Det er nu ikke indlysende rigtigt, for hvis Gud fra tidernes morgen havde forhindret naturkatastrofer i at opstå, er det vel et åbent spørgsmål, om vi ville undre os over deres fravær. Men under alle omstændigheder er svaret næppe nok til at begrunde forekomsten af så stor en naturkatastrofe som tsunamien. Færre og betydeligt mindre naturkatastrofer og sygdomme ville gøre verden til et bedre sted, uden at vi af den grund mister muligheden for at planlægge rationelt og i forlængelse heraf vælge og handle frit. Den afkortede målestoks problem er ligeså utilstrækkeligt et forsvar her, som den var i forbindelse med en evt. reduktion af de moralske onder. Det er ikke troværdigt at hævde, at vi er nede på det minimum af naturlige onder, som den fri viljes eksistens fordrer. Det er ikke troværdigt at hævde, at *ingen* reduktion i f.eks. antallet af sygdomme er mulig, uden at dette kompromitterer den kontrakausale frihed. Reichenbach står i øvrigt tilbage med et forklaringsproblem over for teister, der gerne ser, at bønner om Guds hjælp og indgriben kan være virkningsfulde. For hvis Reichenbach har ret i, at Gud aldrig kan gribe ind i naturens gang, så nytter det ganske enkelt ikke noget at bede til Gud om, at f.eks. ens kræftsyge barn må blive helbredt. Gud sidder tilbage med korslagte arme og betragter sygdommen udfolde sig i henhold til naturlovene. Jeg tror mange teister ville miste et væsentligt incitament til at tilbede en sådan Gud.

Den kristne filosof Richard Swinburne har forsøgt sig med en anden forklaring på naturlige onder.⁵² For Swinburne er det afgørende, at vi ikke blot har en fri vilje, men at vi tillige præsenteres for et bredt spektrum af moralske valg, hvorigennem vi hver især kan udvikle vor moralske karakter. Swinburne trækker dermed eksplicit på en grundtanke, der til tider kun implicit fremgår af udlægninger af FVT: Den fri viljes store værdi skyldes ikke – i hvert fald ikke primært – at vi frit kan vælge f.eks. vores aftensmad, men derimod at vi frit

⁵² Swinburne, 1998, s. 160-175. Man kan måske diskutere, om Swinburnes teodicé snarere er en såkaldt sjælebygnings-teodicé end en fri vilje-teodicé. Jeg mener dog, at muligheden for en *fri* respons på naturlige onder er betonet tilstrækkeligt til, at det er forsvarligt at klassificere Swinburnes teodicé som en FVT. Og under alle omstændigheder kunne en tilhænger af FVT appropriere Swinburnes centrale ideer.

kan træffe vigtige og meningsfulde beslutninger. De naturlige onder har den funktion, at de giver os mulighed for at udfolde vores fri vilje på en meningsfuld måde, idet vi stilles over for en lang række *vigtige* valg. Hvis jeg rammes af en svær og smertefuld sygdom, kan jeg vælge, om jeg heroisk vil udholde sygdommen eller blot klynke og svælge i selvmedlidenhed. Samtidig kan andre vælge, om de vil have medlidenhed med mig eller blot trække på skulderen eller måske ligefrem juble i skadefryd. Dette gælder ikke kun pårørende, for vi har også muligheden for at vælge at føle medlidenhed med f.eks. syge og sultne mennesker i andre dele af verden. Swinburne nævner andre eksempler på betydningsfulde valg: De naturlige onder giver os mulighed for at vælge at hjælpe andre, og de giver os mulighed for at vælge at arbejde sammen med andre i et forsøg på at reducere den megen lidelse i verden. Pga. ressourceknaphed har vi mulighed for at vælge at være gavmilde over for dem, der har mindre, og de har til gengæld mulighed for at vælge at være taknemlige for den hjælp, de modtager.⁵³ Det vrimler m.a.o. med moralsk betydningsfulde valgmuligheder – 'takket være' de naturlige onder.

Swinburne antyder, at hvis verden *helt* var foruden naturlige onder, ville det eksisterende spektrum af vigtige moralske valg være alt for smalt. De moralske onder alene ville ikke præsentere os for tilstrækkeligt mange kritiske valgsituationer.⁵⁴ Der er mindst to gode grunde til at tro, at Swinburne – på egne præmisser – har ret på dette punkt. For det første er mange moralske onder kun mulige, fordi der eksisterer basale naturlige onder som fysisk smerte og død. Hvis vi mennesker hverken kunne føle fysisk smerte eller slås ihjel på nogen måde, ville ikke blot antallet af mulige moralske onder formindskes væsentligt – det ville også være nogle af de *værste* moralske onder (f.eks. mord og fysisk tortur), der forsvandt. For det andet er det muligt, at et totalt fravær af naturlige onder som f.eks. sult ville betyde færre ulykkelige og desperate mennesker og dermed færre incitamenter til at forfalde til moralske onder i kampen om ressourcer.

Denne indrømmelse er imidlertid næppe nok til at redde Swinburnes forklaring, for vi behøver ikke stille et krav om totalt fravær af naturlige onder.

⁵³ Swinburne giver en række eksempler; se f.eks. Swinburne, op. cit., s. 161-164.

⁵⁴ Ibid., s. 166-167.

Jeg mener, man på Swinburnes præmisser kan opstille et plausibelt eksempel på en verden, hvori vi beholder den brede vifte af betydningsfulde, moralske valg, på trods af en væsentlig reduktion i antallet af naturlige onder. Tag f.eks. en verden som den aktuelle, men *uden* alvorlige sygdomme, dvs. uden de dødbringende, de meget smertefulde, de invaliderende og de urimeligt langvarige sygdomme. I en sådan verden ville ressourcemangel og naturkatastrofer stadig kalde på sympati, gavmildhed, taknemlighed, heroisme i modgang, samarbejde osv., og alle de moralske onder ville *stadig* bestå. Verden ville stadig indeholde onder som mord, tortur, vold, omsorgssvigt, bedrag, utroskab osv. Ville disse ikke i sig selv give os tilstrækkeligt mange muligheder for at træffe betydningsfulde valg? Ikke blot ville vi have mulighed for frit at manifestere moralske dyder som reaktion på disse onder. Vi ville ydermere frit kunne manifestere dyder i andre sammenhænge, der ikke involverer moralske eller naturlige onder. Tag f.eks. *mod* i sportens verden, *medlidenhed* med barnløse, *samarbejde* på arbejdspladsen, *hjælp* til uddannelse, *gavmildhed* med rådgivning, *udholdenhed* i forskningsarbejde osv. osv.⁵⁵

Jeg må konkludere, at Swinburne ikke på overbevisende måde har formået at demonstrere, at *samlige* de i verden forekommende naturlige onder er *nødvendige* til opretholdelsen af en acceptabel mængde betydningsfulde moralske valg. Men som afsluttende indvending vil jeg påpege, at selv *hvis* han havde ret, ville hans synspunkt have en ejendommelig konsekvens. For hvad ville der ske, hvis lægevidenskaben af i morgen fandt frem til en effektiv kur mod alle kræftformer? Det synes at følge af Swinburnes position, at verden af i morgen ville være et *ringere* sted, fordi de færre sygdomme ville indskrænke mængden af betydningsfulde frie valg! Jeg ved ikke, om Swinburne har overvejet dette, og om han ville acceptere denne følge, men for mig synes konsekvensen *så* kontraintuitiv, at synspunktet grænser til det absurde. Konsulterer man sine moralske intuitioner, virker det indlysende, at bekæmpelsen af sygdomme er en god ting, der forhåbentligt vil bære frugt i det lange løb. Og med denne henvisning til moralske intuitioner er det tiden at flytte fokus til den sidste indgangsvinkel til en kritik af FVT: den *moralske* kritik.

⁵⁵ Martin, 1990, s. 414-415.

Moralsk kritik af FVT

FVT hviler på to præmisser af værdifilosofisk tilsnit: dels en accept af målet helliger midlet-princippet, dels antagelsen om, at den fri viljes værdi er så stor, at den mere end opvejer den negative værdi af de onder, den afføder. Den moralske kritik er en kritik af disse to antagelser, og formålet med kritikken er at vise, at hvis vi forudsætter, at alle denne verdens onder er logisk nødvendige betingelser for eksistensen af kontrakausal frihed, kan det ikke forsvares moralsk at betale frihedens pris. Da Gud pr. definition aldrig handler umoralsk, er FVT ødelagt, hvis den moralske kritik rammer plet.

Som allerede beskrevet spiller målet helliger midlet-princippet en af hovedrollerne i SGF og dermed FVT. Og set fra en bestemt vinkel virker princippet meget rimeligt. Lad os antage, at et barn lider af en sygdom, som ikke umiddelbart generer barnet, men som med tiden, hvis den får lov til at udvikle sig, vil være dødbringende. Sygdommen kan imidlertid let bekæmpes, forudsat at det gøres på et tidligt stadium og vha. en behandling, der er kortvarig, men meget smertefuld for barnet. Vil vi dadle forældrene, hvis de på barnets vegne tillader lægerne at igangsætte den smertefulde behandling, der vil redde barnets liv? Nej, vi vil snarere mene, at det er forældrenes moralske *pligt* at gøre dette. Dette er et eksempel på, at det kan være moralsk tilladeligt eller påkrævet at anvende et onde som et middel til et større gode. Problemet er, at målet helliger midlet-princippet er langt sværere at retfærdiggøre i situationer, hvor det opvejende gode og det eller de nødvendige onde(r) ikke tilfalder det samme individ. For i sådanne tilfælde er det ikke nok at konstatere, at godet rent faktisk *er* et opvejende gode, og at onderne rent faktisk *er* nødvendige onder. Nu kommer også spørgsmål om retfærdighed og fortjeneste ind i billedet, og generelt kan man stille dette spørgsmål: Er en højere sum af uretfærdigt fordelte goder altid bedre end en lavere sum af retfærdigt fordelte goder? Er der ikke grænser for, hvor skæv en fordeling af goder og onder vi kan acceptere, selv hvis den positive difference mellem goder og onder er meget høj?

Specifikt for FVT er problemet dette: Selv om vi antager, at alle individer udstyres med en fri vilje i udgangspunktet – og at antallet af goder dermed

oprindeligt er ligeligt fordelt – gælder det, at så snart den fri vilje bringes i spil, er der en risiko for, at visse individer misbruger deres fri vilje til enten at forringe værdien af andre individers frie vilje (ved f.eks. at invalidere dem) eller helt frarøve dem denne vilje (ved at slå dem ihjel). Tag som eksempel ofrene for Holocaust, der måtte betale en meget høj pris i form af angst, fornedrelse, tortur og i sidste ende døden, blot for at andre kunne udøve deres fri vilje. Pointen er, at de ondt, som den fri vilje forårsager i denne verden, ikke fordeles ligeligt blandt alle frie individer, og hvis vi opfatter dette som en uretfærdighed, som en algod Gud ikke kan tillade, har vi reelt afvist målet helliger midlet-princippet og dermed FVT.

Diskussionen af målet helliger midlet-princippet knytter an til en større normativ-etisk diskussion mellem tilhængere af hhv. konsekvensetik og deontologisk etik,⁵⁶ og f.eks. en utilitarist kunne tænkes at indvende mod ovennævnte kritik, at begrebet om retfærdighed i sidste ende kan reduceres til nyttehensyn. Af indlysende grunde kan jeg ikke her påtage mig at gendrive utilitarismen eller andre konsekvensetikker, men jeg vil kort nævne en væsentlig grund til at mene, at teisten får svært ved på troværdig vis at påkalde sig en utilitaristisk moralopfattelse i forsvaret af målet helliger midlet-princippet.

Et af de oftest fremsatte kritikpunkter imod utilitarismen er, at den synes at acceptere – ja ligefrem tilskynde til – at uskyldige syndebukke slås ihjel, hvis dette gavner flertallet, og dette hævdes blandt kritikere at være en så urimelig konsekvens af utilitarismen, at den må forkastes. Utilitaristens typiske svar på denne kritik er, at når vi gennemtænker alle – især også de langsigtede – konsekvenser af at myrde uskyldige, vil vi se, at utilitarismen netop *ikke* medfører, at dette skulle være tilladeligt. Detaljerne i de traditionelle argumenter er ikke vigtige her, for min pointe er, at uanset hvor vellykket utilitaristen gennemfører sit forsvar i en sekulær sammenhæng, får den *teistiske* utilitarist et enormt problem: Holocaust er et *fait accompli* – seks millioner

⁵⁶ Groft sagt er en konsekvensetik det synspunkt, at en handling moralske værdi *alene* afhænger af den samlede værdi af dens konsekvenser. Utilitarismen er den mest kendte variant af synspunktet. Omvendt er en deontologisk etik det synspunkt, at andre faktorer end en handling konsekvenser kan have betydning for dens moralske værdi. Der findes mange introduktioner til normativ etik; se f.eks. Pojman, 1999, især kapitel 6 & 7.

jødernes udryddelse kan ikke gøres om – så hvor utilitaristen normalt vil hævde, at nyttekalkulen vil vise, at et sådant masseslagteri af uskyldige mennesker umuligt kan forsvares moralsk, der må den teistiske utilitarist hævde, at Holocaust åbenbart var moralsk forsvarligt ifølge Guds ufejlbarlige nyttekalkule, da Gud ellers ikke ville have tilladt det. Sagt på en anden måde: Hvor utilitaristen normalt vil søge at vise, at utilitarismen rent faktisk *er* i overensstemmelse med vores moralske intuitioner, må den teistiske utilitarist sluge kamelen og indrømme, at en teistisk utilitarisme har alvorligt kontraintuitive konsekvenser. Og spørgsmålet er så, om ikke Guds moral og vores moral divergerer så meget, at det bliver meningsløst at kalde Gud algod.

Lad os se bort fra utilitarismen og undersøge, om teisten kunne vælge et andet forsvar for den uretfærdige fordeling af ondt i verden. Umiddelbart synes en anden oplagt mulighed at tilbyde sig. Teisten kunne hævde, at den uretfærdige fordeling kun er midlertidig, fordi Gud i sidste ende *kompenserer* for de ufortjente ondt, man lider under i dette liv. For mange teister er dette ikke blot en mulighed, men måske den vigtigste grund til overhovedet at tro på Gud: håbet om, at retfærdigheden sker fyldst på dommens dag – håbet om, at de gode får deres belønning og de onde deres straf. Man kan så diskutere, om denne hypotese er et forsvar for målet helliger midlet-princippet eller blot et forsøg på at afbøde dets skadelige effekt. For hvis Gud vælger at kompensere for en given fordeling af ondt i dette liv, må det skyldes, at Gud selv opfatter en sådan fordeling som uretfærdig og dermed et ondt. Men dette ondt er jo en konsekvens af målet helliger midlet-princippet, som det anvendes inden for FVT. Så det mest logiske for teisten må være at hævde følgende: Gud accepterer en uretfærdig fordeling af ondt, fordi den fri vilje er et opvejende godt, men Gud accepterer kun den uretfærdige fordeling, fordi Gud efterfølgende har tænkt sig at kompensere herfor.

Nu står det så nok en gang klart, at FVT har svært ved at fungere som global teodicé, for hypotesen om compensation i et efterliv er et *supplement* til FVT, idet den fri vilje nu indrømmes ikke at være det eneste opvejende godt. Dette ses let, hvis man spørger, *hvordan* Gud vil kompensere en person, der f.eks. er blevet uretmæssigt pint og myrdet i en tidlig alder. Ved at skænke personen mere fri vilje? Det giver ikke så meget mening, med mindre man

herved forstår, at personen får lov til at blive reinkarneret. Men hvis dette er tilfældet, kan Gud jo ikke sikre, at personen ikke nok en gang lider samme tragiske skæbne og derefter må kompenseres i endnu højere grad. Så lad os i stedet antage, at Gud indsætter den forurettede i et hinsides efterliv, hvor der ikke længere er lidelse og ondskab – altså i Paradis. Har beboerne i Paradis en fri vilje? Dette er et prekært spørgsmål for teisten, for hvis svaret er ”ja”, synes det igen at følge af FVT’s egne præmisser, at onde handlinger er en mulighed – og Paradis ville således ikke være Paradis. Hvis svaret er ”nej”, har man indrømmet, dels at der må være andre opvejende goder end den fri vilje, og dels – hvilket er væsentligt – at den fri vilje åbenbart ikke er så stort et gode, at Gud ikke kan se bort fra den i Paradis. Paradis-hypotesens sammenkobling med FVT begynder nu at blive rigtig problematisk, for det næste spørgsmål bliver, hvorfor Gud ikke blot lader sine skabninger få direkte adgang til Paradis og de goder, der findes dér. Hvorfor skal vi alle gå den omvej, som det jordiske liv er? Hvad skal vi med et frit liv på jorden, hvis det er i Paradis, de ultimative goder befinder sig?

Kun ét svar synes muligt inden for rammerne af FVT: Gud ønsker, at vi hver især *frit* skal vælge efterlivet i Paradis til eller fra. Vi må i løbet af vores timelige eksistens nå frem til et endegyldigt ”ja” eller ”nej” til et liv sammen med Gud i det evige rige, og de, der siger ”ja”, vil i efterlivet blive kompenseret for eventuelle uretfærdigheder begået imod dem i løbet af livet på jorden. Men dette svar er yderst problematisk. For hvis Gud er algod, må Gud have haft et *usevisk* motiv til at skabe frie individer; nok er det muligt, at Gud ville finde det mere interessant at lade det jordiske liv fungere som en slags ’optagelsesprøve’ til et efterfølgende liv i Paradis, men dette er irrelevant, hvis Guds motiv skal være et udtryk for Guds ultimative kærlighed til sine skabninger. Gud må med andre ord have skabt frie individer *for disses egen skyld*, og det afgørende spørgsmål er derfor, om den nævnte ’optagelsesprøve’ er ønskværdig set fra hvert enkelt frit individs perspektiv. Jeg finder det indlysende, at hvis Gud virkelig vil mig det bedste, vil Gud ikke bede mig om at gå til ’optagelsesprøve’ med risiko for at ’dumpe’, når Gud uden unødvendige svinkeærinder kunne have indsat mig direkte i Paradis.

Teistens desperate svar må blive, at uden et forudgående jordeliv, med

den erfaring af ondskab og lidelse, som dette indebærer, vil jeg ikke kunne forstå at værdsætte de ultimative goder i Paradis, og Gud kan derfor ikke indsætte mig direkte i Paradis. Men nu begynder FVT for alvor at smuldre væk, for i realiteten påkalder man sig her den kontrast-teodicé, jeg allerede har nævnt, og den er lige så virkningsløs i denne sammenhæng, da den ulige fordeling af ondt forbliver et problem. For hvis det er *kontrasten* til visse transcendent goder, der er en nødvendig betingelse for, at vi kan værdsætte disse, hvorfor så ikke lade alle mennesker gennemgå nøjagtigt lige mange lidelser i livet? Hvorfor har nogle et forholdsvis langt og problemløst liv, mens andre lever elendige liv og dør i en ung alder? Kan det tænkes, at der består en korrelation mellem den moralske værdi af et individs frie valg og den mængde af ondt, individet må gennemleve for i sidste ende at kunne værdsætte de ultimative goder i Paradis? Vi har empirisk belæg for at afvise dette, for ikke alle gode mennesker spares sorger og bekymringer, og visse slette mennesker nyder lange liv fyldt med ufortjente goder. Og hvordan kan f.eks. et spædbarn, der dør af kræft, overhovedet nå at sige frit ”ja” til Gud og Paradis? Teisten må her supplere med håbløst usandsynlige hypoteser, enten om at spædbørn kan foretage frie, rationelle valg, eller at spædbørn slet ikke kan føle smerte, eller at spædbørns smerte er irrelevant – som dyrs – fordi de ikke har en ’sjæl’. Hvad er der efterhånden tilbage af FVT? For det første er FVT nu blevet inkorporeret i en forklaring (Paradis-hypotesen), der henviser til *andre* ultimativt opvejende goder. Men en sådan forklaring er blot en logisk mulighed; den er ikke en *teodicé*, med mindre disse goder specificeres. For det andet er FVT blevet suppleret med en helt usandsynlig kontrast-teodicé, der lider under svære forklaringsproblemer. Forsvaret af målet helliger midlet-princippet har tvunget teisten til at tilføje en række problematiske antagelser, og det på en sådan måde, at den fri viljes rolle i den samlede forklaring er blevet stadig mindre, samtidig med at det er blevet ganske uklart, hvordan den fri vilje kan have en høj positiv værdi for det enkelte individ selv. Er min fri vilje ikke snarere en *belastning* for mig, hvis jeg i sidste ende risikerer at bruge den forkert og forsager Paradis og de angiveligt ultimative goder?

Netop dette spørgsmål berører den antagelse, som diskussionen hidtil har ladet stå uanfægtet, og som er fundamental for FVT, nemlig antagelsen om

den fri viljes høje værdi. Med problematiseringen af denne antagelse når kritikken af FVT nu sit klimaks. Lad mig først rekapitulere, at hvis FVT skal virke, må den fri viljes angiveligt høje værdi ikke kunne reduceres til en *instrumentel* værdi (nytteværdi), da effekterne af et hvilket som helst kontrakausalt frit valg også kunne tilvejebringes via en frihed, der fortolkes kompatibilistisk. FVT tilskriver med andre ord den fri vilje en høj *intrinsisk* værdi (egenværdi), men hvad er begrundelsen herfor?

Det er overraskende at kunne konstatere, at tilhængere af FVT ofte er karrige med begrundelser for antagelsen om den fri viljes høje værdi. Det er mærkværdigt, da antagelsen er helt fundamental for FVT, og det kan kun skyldes, at man opfatter antagelsen som noget nær selvindlysende sand. Mit standpunkt – som bliver omdrejningspunkt for resten af kritikken af FVT – er, dels at de mest typiske begrundelser er håbløst utilstrækkelige, dels at antagelsen ikke blot er langt fra at være selvindlysende sand, men at man tværtimod kan argumentere for, at den sandsynligvis er falsk.

Jeg nægter ikke, at det *umiddelbart* forekommer indlysende, at frihed har en enorm værdi, og en standardbegrundelse, der synes at være populær hos lægmand, fremhæver det faktum, at mennesker til alle tider har været villige til at kæmpe og dø for frihed. En smule eftertanke afslører dog, at den frihed, man til alle tider har kæmpet for, er en *politisk* frihed, dvs. frihed fra undertrykkelse – ikke en metafysisk, kontrakausal frihed. Men politisk frihed udelukker ikke en kompatibilistisk fri vilje, så et bedre svar er påkrævet.

En mere tænksom og typisk teologisk begrundelse fremstiller Guds forhold til mennesker som værende analogt med forældres forhold til børn: Gud ønsker ikke at diktere sine skabningers adfærd. Frie individer er Guds børn, og er det ikke sådan, at forældre ser en stor værdi i børn, der hver især igennem frie valg skaber sig deres egen karakter, også selvom dette indebærer en risiko for, at børnene vender sig imod forældrene? Hvilke forældre ville foretrække at 'programmere' deres børns adfærd, hvis en fremtidig teknologi (f.eks. genmanipulation) måtte muliggøre dette? Er sådanne børn ikke blot determinerede robotter?⁵⁷ Disse og lignende retoriske spørgsmål formår dog ikke at bibringe analogien den tilsigtede argumentationskraft. Sagen er den, at

⁵⁷ Reichenbach, 1982, s. 47.

det er irrelevant, hvad forældrene vil og ikke vil, og analogt hermed er det irrelevant, hvad Gud vil og ikke vil, for som allerede nævnt må Gud – *qua* algod – have skabt frie individer for disses egen skyld og ikke for sin egen. Den fri vilje må følgelig være et opvejende gode for *os* – dvs. for hvert enkelt frit individ. Spørgsmålet er stadig, om dette er tilfældet.

Det ligger implicit i forældre-analogien, at hvis Gud ikke skænkede os en kontrakausal fri vilje, ville vi i alle henseender 'blot' være determineret af Gud (enten direkte via Guds viljesakter, eller indirekte via de af Gud valgte naturlove). Og man kunne hævde, at vi i så fald ikke er andet end robotter eller automater. Uanset om Gud finder dette interessant eller ej, kan vi umuligt *selv* ønske os at være som robotter, og følgelig har den fri vilje en høj intrinsisk værdi for hvert enkelt frit individ.⁵⁸ Men den åbenlyse fejl ved dette argument er, at et fravær af en kontrakausal fri vilje sidestilles med en mangel på *bevidsthed*, hvilket naturligvis er helt forkert. Dyr antages ofte at være styret af instinkter, men at f.eks. et instinktstyret kæledyrs gode liv ikke skulle være intrinsisk bedre end en robots eksistens, er noget vrøvl, da en robot hverken har bevidsthed eller liv. Forvirringen opstår, fordi man på idiosynkratisk og filosofisk uforsvarlig vis udnytter, at glosen "determineret" har en negativ klang i manges ører.

Lad os derfor glemme den tåbelige robot-analogi og i stedet undersøge en lidt bedre begrundelse. Det kan hævdes, at et menneske uden en fri vilje ikke er et 'rigtigt' menneske, men snarere må opfattes på linie med et instinktstyret dyr. Og selv om et sådant dyr utvivlsomt kan have et godt liv, kan dets eksistens umuligt være så intrinsisk værdifuld som et frit menneskes – uagtet at menneskets frihed giver visse kvaler. Dette er jeg enig i, men problemet er bare, at differencen i den intrinsiske værdi af et dyrs henholdsvis et menneskes liv skyldes en difference i bevidsthedskompleksitet snarere end en forskel mellem instinkter og kontrakausal frihed. Det er bl.a. i kraft af selvbevidsthed og en veludviklet intelligens, at mennesker kan kultivere sofistikerede nydelser som f.eks. værdsættelsen af stor kunst. Og da der ikke synes at være nogen som helst logisk eller metafysisk sammenhæng mellem bevidsthedskompleksitet og besiddelsen af kontrakausal fri vilje, er det

⁵⁸ C. S. Lewis nærmer sig i betænkelig grad denne begrundelse; se Lewis, 1984, s. 52.

uforståeligt, hvorfor et væsen, hvis viljesakter har tilstrækkelige årsager, ikke også skulle kunne have selvbevidsthed og intelligens. Hvis vi overhovedet kan tale om en menneskelig 'essens', kan denne næppe reduceres til en fri vilje, men må snarere knytte an til vores potentiale for rationel tænkning og/eller vores potentiale for et bredt og meget nuanceret emotionelt spektrum.

Vi har allerede set, hvordan Swinburne betoner værdien af frit valgte moralske dyder, og det er utvivlsomt rigtigt, at verden er et bedre sted, når vi udviser mod, hjælpsomhed, gavmildhed, taknemlighed osv., men der er samtidig noget underligt bagvendt i hele Swinburnes tankegang. For er det ikke sådan, at vi værdsætter disse dyder, fordi vi lever i en verden med mange onder og megen lidelse, som dyderne er med til at lindre – altså, fordi dyderne har en *nytteværdi* i en alt andet end perfekt verden? Swinburnes synspunkt er det modsatte, nemlig at vi værdsætter de frit valgte dyder så meget, at det er *godt*, at der er lidelse og onder! Det er efter min mening at spænde vognen for hesten, og som jeg allerede har nævnt, gør hans synspunkt det vanskeligt at forstå, hvorfor vi overhovedet skulle prøve at gøre verden til et bedre sted.

Min påstand er altså denne: Naturligvis har min frihed en stor værdi for mig, men – og dette er den vigtige pointe – værdien er af *instrumentel* karakter, ikke af intrinsisk. Lad mig illustrere det således: Hvis jeg blev bedt om at beskrive det bedst tænkelige liv, som jeg kunne forestille mig at leve, og derefter fik at vide, at jeg ville blive *tvunget* til at leve et sådan liv, kan jeg ikke se, hvorfor denne tvang skulle være et onde. Er det skidt at blive tvunget til at være lykkelig, hvis det vel at mærke ikke er *andres* begreb om lykke, man modvilligt får trukket ned over hovedet? Kald det ”lykken”, ”den optimale tilværelse” eller ”det gode liv” – *dette* har intrinsisk værdi, *dette* er målet i sig selv, og min frihed har værdi *som middel* til dette mål – da ikke som et mål i sig selv. Hvordan kunne friheden være et mål i sig selv, have værdi i sig selv? Rationelle individer foretrækker friheden, fordi de bedst selv ved, hvad der gør dem lykkelige – de kender bedst selv deres egen opfattelse af det gode liv. Naturligvis er det muligt, at jeg tager *fejl* i min opfattelse af det gode liv. Måske er det, som jeg finder godt, slet ikke til mit eget ultimative bedste – tænk på narkomanen. Men dette underbygger blot min pointe, nemlig at friheden i sig selv ikke har værdi; kun når den bruges fornuftigt – på baggrund af rationalitet

og indsigt – er den et godt instrument. I modsat fald er den potentielt ødelæggende, og dette er da også vores begrundelse for ikke altid at lade børn få deres vilje – de ved ikke altid, hvad der er bedst for dem selv. Så hvis teisten vil hævde, at kun Gud ved, hvad der er til vores bedste, så har Gud virkelig gjort os en bjørnetjeneste ved at skænke os en fri vilje. En skaber, der *twinger* mig til at leve det gode liv, kalder jeg gerne algod, men en skaber, der giver mig et farligt instrument i hænderne, med hvilket jeg kan fordærve mig selv i uvidenhed, kalder jeg uansvarlig. Ilden er et værdifuldt redskab i den kyndiges hænder, men hvilke ansvarlige forældre lader deres små børn lege med tændstikker?

Kan teisten i stedet mene, at vi godt ved, hvad der er bedst for os selv, men at vi ikke vælger det pga. en svag eller fordærvet vilje? Men hvem er i så fald ansvarlig for viljens sørgelige forfatning? Man kan umuligt hævde, at Gud har givet os et instrument, der var defekt i udgangspunktet, og samtidig hævde, at dette har en høj intrinsisk værdi. Det må altså være mennesket selv, der har fordærvet den fri vilje. Men hvis man påstår, at dette er sket igennem en viljesakt, argumenterer man rundt i en cirkel, for hvorfor skulle man imod bedre vidende fordærve sin egen vilje, hvis ikke den fordærvende viljesakt var udtryk for en *allerede* svag eller fordærvet vilje? Man må snarere mene, at viljen er blevet fordærvet igennem forkert brug – på samme måde som en kniv, der bliver hurtigt sløv, hvis den anvendes forkert. Men dermed er man tilbage ved det oprindelige problem: Hvorfor bruge sin vilje forkert, hvis man allerede *ved*, hvordan den skal bruges?

Jeg må konkludere, at jeg ikke kan se, hvorledes den fri vilje kan være et mål i sig selv, og har jeg ret heri, er den vigtigste præmis i FVT skudt i sænk. Men selv hvis jeg tager fejl – selv hvis den fri vilje har intrinsisk værdi – er dette ikke i sig selv nok til at redde FVT. For den fri viljes intrinsiske værdi skal være *så høj*, at den mere end opvejer de ondt, der overgår i hvert fald visse individer i løbet af et liv. Den fri vilje skal være så stort et gode, at hvis valget står mellem et elendigt liv PLUS fri vilje på den ene side og et godt liv MINUS fri vilje på den anden, vil man stadig foretrække det første alternativ. Men hvilken rationel person ville dog gøre det?

Lad mig tilføje et afsluttende tankeeksperiment. Kunne Gud ikke have

skabt meget intelligente, emotionelt sofistikerede, bevidste individer, der alle var determineret til at leve i lykkelig og dybfølt samhørighed med sig selv og hinanden, og som alle gik rundt og følte sig fri i kontrakausal forstand, fordi Gud havde indgivet dem *illusionen* af frihed? Hvem ville sky en sådan verden og foretrække den aktuelle verden? Teisten kan indigneret indvende, at en algod Gud ikke kan bedrage sine skabninger, men dette lyder en kende for desperat.⁵⁹ For det første kan Gud sørge for, at 'bedraget' aldrig nogensinde opdages. For det andet er der ikke tale om et altomfattende 'bedrag' – det angår kun selve følelsen af at være kontrakausalt fri, mens alle de øvrige, yppige goder er ægte. For det tredje finder 'bedraget' udelukkende sted for skabningernes egen skyld. Et sådant 'bedrag' er ikke uforeneligt med Guds perfekte moral – det er snarere påkrævet!

Dommen over FVT

Jeg må konkludere, at fri vilje-teodicéen befinder sig i en sølle forfatning og ikke er i nærheden af at kunne løse det ondes problem. Selv når vi ser bort fra, at teodicéen betjener sig af et kontroversielt og måske meningsløst frihedsbegreb (frihed som kontrakausalitet), lider den stadig under alskens sygdomme, og ikke meget tyder på, at det er børnesygdomme, som den kan vokse sig ud af. Den interne kritik er et pænt stykke fra at være fældende, men den formår alligevel at så tvivl om, hvorvidt det standardteistiske gudsbegreb og eksistensen af kontrakausalt frie individer er kompatible, og det i en sådan grad, at langt fra alle teister kan leve med FVT. Den funktionelle kritik, derimod, leverer et dybt slag imod teodicéen, der har svært ved at redegøre for den enorme mængde af onder i verden. Selv hvad angår de moralske onder, hvor teodicéen ellers er stærkest, er det uklart, hvorfor Gud ikke kan begrænse disse i nogen grad. Og hvad angår de naturlige onder, skærpes problemet; vi har set, at hverken Reichenbach eller Swinburne på tilfredsstillende vis og inden for teodicéens rammer kan forklare forekomsten af de mange naturlige onder. Den funktionelle kritik er således i sig selv nok til at sætte store spørgsmålstegn ved teodicéens funktionsduelighed som global teodicé. Med den moralske kritik følger det afgørende knockout, der tillige gør teodicéen

⁵⁹ Swinburne bruger denne indvending; se Swinburne, 1998, s. 138-140.

ukampdygtig som blot en lokal teodicé. Målet helliger midlet-princippet kan kun forsvares igennem en retræte til en dybt suspekt form for konsekvensetisk fortolkning af moralen, men selv denne respit er kortvarig. Den centrale præmis – at den kontrakausale frie vilje skulle være af høj intrinsisk værdi – er ganske enkelt falsk. De traditionelle begrundelser for præmissen er overraskende ringe og virker uigennemtænkte og halvhjertede, hvis ikke decideret useriøse. Jeg har argumenteret for – hvad der egentlig forekommer mig ganske indlysende og derfor uoriginalt – at den fri vilje har en instrumentel værdi som et middel til det gode liv, men naturligvis ikke som et mål i sig selv. Hvis det gode liv kan realiseres uden en kontrakausal fri vilje – og det kan det for en almægtig Gud – bortfalder behovet for denne. Med afvisningen af denne afgørende præmis kollapse teodicéen, og intet tyder på, at den igen kan rejses af støvet. Hvis teismen fortsat skal kunne forsvares på rationel vis, er det bydende nødvendigt, at man formulerer en anden og bedre teodicé, der på tilfredsstillende vis kan forklare, hvorfor en almægtig, alvidende og algod Gud skulle skabe en verden som denne, hvori vi lever, lider, strider og dør.

Litteraturliste

Abraham, William J.: 1985, *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J.

Anderberg, Thomas: 1998, *Guds moral. Et essay om lidelsens og ondskabens problem*. (Oversat af Gitte Lyngs.) København.

Basinger, David & Basinger, Randall (eds.): 1986, *Predestination & Free Will*. Downers Grove, Ill.

Basinger, David: 1996, *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*. Downers Grove, Ill.

Beilby, James K. & Eddy, Paul R. (eds.): 2001, *Divine Foreknowledge: Four Views*. Downers Grove, Ill.

Boër, Steven E.: 1978, "The Irrelevance of the Free Will Defence", *Analysis* 38, Oxford, 110-112.

Boethius: 1999, *The Consolation of Philosophy*. Rev. ed. (editor: Victor Watts), London.

Boyd, Gregory A.: 2000, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, Michigan.

Craig, William Lane: 2001, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton, Ill.

Dilley, Frank B.: 1982, "Is the Free Will Defence Irrelevant?", *Religious Studies* 18, Cambridge, Ma., 355-364.

Fitzpatrick, F. J.: 1981, "The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil", *Religious Studies* 17, Cambridge, Ma., 19-38.

Frankfurt, Harry G.: 1964, "The Logic of Omnipotence", *The Philosophical Review* 73(2), Ithaca, N.Y., 262-263.

Gale, Richard M.: 1990, "Freedom and the Free Will Defense", *Social Theory and Practice* 16(3), Tallahassee, FL., 397-423.

Gale, Richard M.: 1993, *On the Nature and Existence of God*. London.

Kneale, M.: 1969, "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69, London, 223-238.

Lewis, C. S.: 1946, *The Problem of Pain*. London.

Lewis, C. S.: 1984, *Mere Christianity*. Rev. ed., New York.

Mackie, John: 1955, "Evil and Omnipotence", *Mind* 64, Oxford, 200-212.

Mackie, John: 1982, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*. Oxford.

Martin, Michael: 1990, *Atheism. A Philosophical Justification*. Philadelphia, PA.

Morris, Thomas: 1991, *Our Idea of God*. Notre Dame, Indiana.

Peterson, Michael: 1998a, *God and Evil. An Introduction to the Issues*. Boulder, Colorado.

Peterson, Michael, et al., (eds.): 1998b, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford.

Pinnock, Clark H. et al. (eds.): 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, Ill.

Plantinga, Alvin: 1975, *God, Freedom and Evil*. London.

Pojman, Louis P.: 1999, *Ethics. Discovering Right and Wrong*. 3. ed., London.

Reichenbach, Bruce: 1982, *Evil and a Good God*. New York.

Reichenbach, Bruce R.: 1980, "The Inductive Argument from Evil", *American Philosophical Quarterly* 17, Pittsburg, PA., 221-227.

Rowe, William: 1979, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16(4), Pittsburg, PA., 335-341.

Rowe, William: 1984, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", *International Journal for Philosophy of Religion* 16, The Hague, 95-100.

Stewart, Melville: 1993, *The Greater-Good Defence*. New York.

Swinburne, Richard: 1988, "Does Theism Need A Theodicy?", *Canadian Journal of Philosophy* 18(2), Edmonton, 287-311.

Swinburne, Richard: 1998, *Providence and the Problem of Evil*. Oxford.

Wierenga, Edward, R.: 1989, *The Nature of God: An Inquiry Into Divine Attributes*, London.

Wykstra, Stephen J.: 1984, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion* 16, The Hague, 73-93.