

SZALAI MIKLÓS

ISTEN, A ROSSZ ÉS A FÉNY TERMÉSZETE

Szkeptikus teizmus és abduktív érvek

Fehér Annának

A „szkeptikus teizmus” – ez a különös, oximoronnak ható kifejezés a mai angolszász filozófiában a „rossz problémájáról” folyó vitában kialakult egyik filozófiai álláspont elnevezése.¹ A rossz problémája ősidők óta az istenhit elleni érvek legfontosabbja – Büchner, a 19. század materialista filozófusa szerint „az ateizmus sziklaalapja”. Az analitikus filozófiában általában úgy merül fel, mint a rosszból vett induktív (*evidential*) ateista érv körüli vita. Általában a filozófusok elfogadják: a rosszból vett ateista érvek nem deduktív érvek: nem kizárják, hanem csak valószínűtlenné teszik Isten² létezését.

J. L. Mackie-é az érdem, hogy az ötvenes években egy emlékezetes cikkében egzakt módon újrafogalmazta a rossz problémáját.³ A „standard” teizmus azt állítja, hogy:

1. Isten mindenható.
2. Isten tökéletesen jó.
3. Létezik a rossz a világban.

A rosszból vett ateista érv deduktív formájában azt állítja, hogy a három állítás logikailag összeegyeztethetetlen: ha Isten nem tudja megszüntetni a rosszat, akkor nem mindenható, ha nem akarja, akkor pedig nem jószágos. De Mackie felismeri, hogy ez a három állítás csak akkor valóban inkonzisztens, ha kiegészítjük két továbbival:

4. Egy mindenható lény mindent megtehet, amit akar.
5. Egy tökéletesen jó lény minden esetben megszünteti a rosszat.



...egy meghatározott tapasztalatból csak akkor vonhatunk le következtetéseket valamely hipotézis igazsága mellett, ha tudjuk, hogy ez a tapasztalat más lenne, ha a hipotézis nem lenne igaz.

Ha ezt az öt premisszát elfogadjuk, akkor a rosszból vett ateista érv egy jó deduktív érv lesz. Csakhogy a 4. és 5. premissza nem igaz. Egy mindenható lény sem tehet meg bármit, amit akar, mert a teizmus legtöbb képviselője szerint Isten mindenhatósága nem terjed ki a logika törvényeire: nem teheti meg azt, ami logikailag lehetetlen. Egy tökéletesen jó lény pedig nem szünteti meg a rosszat, hogyha van valamilyen morálisan elfogadható indoka rá, hogy ne szüntesse meg.

E két megszorítás fényében könnyen megérthetjük, miért nem lehet deduktív érv a rosszból vett ateista érv; miért nem zárja ki a rossz létezése egy mindenható, mindentudó és jóságos lény létezését. Lehetségesek olyan jó tényállások, amelyekhez logikai szükségszerűséggel hozzátartozik valami rossz. (És talán lehetségesek olyan rossz dolgok is, amelyek logikai szükségszerűséggel szükségesek valami nagyobb rossz elkerüléséhez.) A mindenható, mindentudó és jóságos lény ilyen esetben úgy döntene, hogy *megengedi* a rosszat valami nagyobb jó létrejötté (vagy valami nagyobb rossz elkerülésé) érdekében.

Ezért a filozófusok ma már általában a rosszból vett induktív ateista érvekkel foglalkoznak.

A Rowe–Wykstra vita: a CORNEA-elv

■ A rosszból vett induktív ateista érvnek van egy klasszikus megfogalmazása, William L. Rowe amerikai ateista filozófus egy 1979-es cikke – ez vált a további viták kiindulópontjává.

Rowe a következő érvet állította fel:

1. premissza: Vannak a rossznak olyan esetei, amelyeket, *amennyire mi látjuk*, egy mindenható, mindentudó és tökéletesen jó lény megakadályozhatna anélkül is, hogy ezzel valami nagyobb jó megvalósulását hátráltatná (vagy valami nagyobb rossz megvalósulását segítené elő).

2. premissza: Egy mindentudó, mindenható és végtelenül jóságos lény megakadályozná a rosszat, ha az nem valami nagyobb jó megvalósulásának (vagy valami nagyobb rossz elkerülésének) az eszköze.

Konklúzió: Nincs mindenható, mindentudó és tökéletesen jó lény.

Az (1)-re példaként Rowe a következő esetet hozza fel: egy lakatlan hátsó-indiai őserdőben egy erdőtűzben megég egy őz. De nem pusztul el rögtön, hanem csak többnapos kínlódás után. Nyilvánvalóan Isten megtehetette volna, hogy az őz ne égjen meg az erdőtűzben, de ha már meg kellett égnie, akkor ne pusztuljon el sebeiben, de ha mégis el kellett pusztulnia valamiért, akkor pusztuljon el azonnal. *Amennyire mi látjuk tehát*, az őz szenvedése teljesen értelmetlen volt. Természetesen nem *tudhatjuk* azt, nincs-e valami számunkra ismeretlen jó cél, amelyet az őz szenvedése szolgál, vagy akár valamilyen számunkra *ismert* jó dolog, melynek a megvalósulása valamilyen számunkra ismeretlen módon összefügg az őz szenvedésével. A dolgok sokkal bonyolultabb módokon függhetnek össze egymással, mint amennyire mi meg tudjuk ezt ítélni. Már azonban az, hogy az élővilág (vagy az emberiség) egész történetében előfordult összes hasonló esetek *mindegyikének*⁴ volt valamilyen ilyen ismeretlen célja – teljesen valószínűtlen.

Rowe szerint a teista csak egyet tehet az ő érvével szemben. Tagadhatja az 1. premisszát, állíthatja, hogy mivel – valahonnan – *tudja*, hogy van Isten, ezért nincsenek ilyen esetei a rossznak, csak olyanok, amelyek ilyennek *látszanak*. Mivel a premisszákból következik a konklúzió, amely a teista szerint hamis,

ezért a premisszák egyike is hamis kell legyen. Tekintetbe véve az istenhit hosszú történetét, nem zárható ki, hogy egyes embereknek valamikor – vagy talán ma is – olyan erős racionális alapjai voltak arra a meggyőződésükre, hogy Isten létezik, amelyek alapján tagadhatták az első premisszát.⁵ Ezért Rowe a maga ateizmusát barátságos ateizmusnak (*friendly atheism*) nevezi – az ateisták fenntarthatják az érv érvényességét, miközben elismerik: egyes teistáknak lehetnek racionális alapjaik arra, hogy ne fogadják el az érv miatt az ateizmust.⁶

Stephen J. Wykstra amerikai keresztény filozófus egy emlékezetes cikkében Rowe érvelését a következő gondolatmenettel igyekezett cáfolni.⁷ Tegyük fel, hogy minden látszat ellenére az őz szenvedésének mégis volt valamilyen – számunkra ismeretlen – célja. Vajon ezt a célt mi, emberek megismerhetnénk-e? Wykstra szerint valószínűleg nem, mert egy mindenható, mindentudó lény tudásához a mi tudásunk és intelligenciánk körülbelül úgy aránylik, mint egy két-hónapos gyermeké egy felnőttéhez. Továbbá valószínű, hogy ez a lény nem egy olyan Univerzumot teremtene, amelynek struktúráit a benne élő teremtmények a „felszínről” könnyen leolvashatnák, és megérthetnék, hogy milyen összefüggések működnek ebben a világban. De ha *akkor sem* látnánk az őz szenvedésének célját, ha volna ilyen cél, akkor nem következtethetünk ebből a szenvedésből arra, hogy Isten nem létezik, mert ez ellentétes lenne az emberi racionalitás egy alapelveivel, amelyet Wykstra *CORNEA*-nak (*Condition of Reasonable Epistemic Accessibility – észszerű episztemikus hozzáférhetőség feltétele*) nevez. Az elv a következő: egy meghatározott tapasztalathból csak akkor vonhatunk le következtetéseket valamely hipotézis igazsága mellett, ha tudjuk, hogy ez a tapasztalat *más lenne*, ha a hipotézis nem lenne igaz. Ha például valaki azt állítja, hogy nincs sárkány a garázsában – hiszen nem látja, akkor ez teljesen legitim következtetés, hiszen ha lenne ott sárkány, akkor észre is venné. De ha azt állítja, hogy szúnyog nincs a garázsában, vagy pláne hogy egy bizonyos fajta mikróba nincs ott, mert nem látja – akkor ez nem racionális következtetés, hiszen ezeknek a dolgoknak a mérete akkor is valószínűtlenné, illetve lehetetlenné tenné, hogy lássa őket, ha jelen lennének a garázsban. Mivel az őz szenvedésének célját Isten világtervében valószínűleg nem vennénk észre akkor sem, ha volna ilyen cél – ezért az, hogy nem látjuk, nem támasztja alá azt, hogy nincs ilyen cél. Így a rosszból Isten nemlétezésére való következtetésünk nem megbízható.

Nehéz tagadni, hogy a *CORNEA* – vagy valami hozzá hasonló – hozzátartozik az emberi racionalitáshoz – a kérdés az, hogy a rosszból vett ateista érvek mindenképp sértik-e ezt az elvet.

Mivel Wykstra érvelése az emberi megismerőképességgel kapcsolatos fenntartásokon alapul, ezért nevezzük „szkeptikus teizmusnak”. A rosszból vett ateista érveléssel szembeni védekezésnek ma már a szkeptikus teizmus a domináló formája. Az a megközelítés ugyanis, hogy megfelelő theodiceákat lehetne találni, pozitív értelemben meg lehetne mutatni a rossz jó céljait Isten tervében, mára a vallásfilozófiában hitelét veszítette. Ma már e felfogás legismertebb védelmezője, Richard Swinburne is elismeri, hogy pusztán az „általános” teizmus alapján, a specifikusan *keresztény* doktrínák segítségével hívása nélkül nem lehet megfelelő theodiceát felépíteni.⁸

Ateista kísérletek a CORNEA-elv megkerülésére

■ Maga Rowe és nyomában mások különböző módokon igyekeztek megválaszolni a Wykstra érvelésében rejlő kihívást.

A legegyszerűbb mód erre az induktív következtetés. Tudjuk, hogy az általunk ismert jó dolgok egyike sem elég értékes ahhoz, hogy a „kedvükért” Isten megengedje a rossz bizonyos eseteit (például a holokausztot). Rowe szerint ebből arra következtethetünk, hogy egyáltalán nincs olyan jó, amely elég értékes lenne ahhoz, hogy a kedvéért Isten megengedje a rosszat.

A mindennapi életben rendszeresen vonunk le ilyen induktív következtetéseket. Ha az *A* dologfajtába tartozó dolgok általunk megfigyelt példányai mind rendelkeznek egy *F* tulajdonsággal, akkor indokoltan vonjuk le azt a következtetést, hogy az összes *A* dolog rendelkezik vele.

Am az ilyen következtetéseink csak olyankor megbízhatóak, amikor feltételezhetjük, hogy az *A* dologfajta általunk megfigyelt egyedei egy *reprezentatív mintáját* alkotják a dologfajtanak. (Aki egy ultraortodox zsidók lakta környéken sok halántéktincses embert figyel meg, az érthetően, de *tévesen* következtetne ebből arra, hogy a zsidóknak halántéktincsük van – hiszen a környéken lakó zsidók a zsidók egy speciális csoportját és nem általában a zsidókat reprezentálják.)

Ez a feltétel mármost az Isten lehetséges céljait illetően nem teljesül. Mi, mai emberek nagyon sok értékről tudunk, amiről ókori elődjaink vagy az ősemberek nem tudtak – Isten pedig olyan jó dolgokról is tudhat, amelyekről az emberek sosem fognak tudni. Így az általunk ismert értékek nem alkotják reprezentatív mintáját az összes jó dolgoknak – ezért az, hogy egyik ilyen „jó” sem alkalmas arra, hogy igazolja a rossz megengedését Isten részéről, nem bizonyítja, hogy a valóságban sem létezhet ilyen jó.

Más filozófusok ezért azt állították, hogy a „reprezentatív minta” előfeltevését azzal igazolhatjuk, hogy releváns kutatási módszerekkel megvizsgáljuk azokat a lehetséges célokat és azoknak emberi tapasztalatainkhoz való viszonyát, amelyek kedvéért Isten megengedné a rosszat. Azt a hipotézist például, hogy egyes varjak kék színűek, nem azon az alapon zárjuk ki, hogy az általunk megfigyelt varjak egyike sem kék, hanem mert tudjuk, hogy valószínűtlen, hogy lennének olyan kék varjak, amelyek elég ügyesek hozzá, hogy évezredek óta elrejtőzzenek az ember elől. Mivel már elég hosszú ideje – a görög filozófia kora óta – és sokféle módon kerestük az Isten lehetséges indokait a rossz megengedésére, de nem találtuk meg őket – ezért valószínű, hogy nincsenek is ilyen indokok.

De ezzel a gondolatmenettel az a probléma, hogy feltételezi: az Isten lehetséges indokai a számunkra megfigyelhető dolgok tartományába tartoznak, és tudjuk: hogyan, miért és mikor kerülhetnek el a figyelmünket (ahogyan ezt tudjuk a varjakról, amelyek földi környezetünkhöz tartoznak). Hogyha Isten indokai számunkra *elvéleg* hozzáférhetetlenek, akkor nem tudjuk megmondani: az általunk ismert indokok az összes lehetséges indokok reprezentatív mintáját alkotják-e vagy sem.

Más filozófusok szerint, hogyha Wykstrát követve nem bízánk meg a céltalannak *tűnő* rosszból a valóban céltalan rosszra való következtetésünkben, ennek az eredménye egy abszurd általános szkepszis lenne. Amikor az állatkertben állok egy csíkos, lószzerű állat előtt, és azt mondom a velem lévő kisgyerekeknek: „Nézd csak, az ott a zebra!”, akkor nem kell foglalkoznom – például – ama lehetőséggel, hogy éjszaka a zebra megszökött, az igazgató pedig, hogy ne okozzon csalódást a látogatóknak, csíkosra festetett egy lovat, és az áll most a zebrakifü-

tóban. Hogyha minden empirikus következtetésünkben bizonytalankodnunk kellene az ilyen lehetőségek miatt, akkor egész hétköznapi tapasztalati tudásunk épülete összeomlana.

Ez a gondolatmenet azért hibás, mert Isten (illetve az Isten lehetséges céljai) és az érzéki tapasztalatunk közötti viszony sokkal összetettebb, és sokkal kevesebbet tudunk róla, mint a hétköznapi megfigyelési adatok és a fizikai tárgyak közötti viszonyról. Tudjuk, hogy hogyan keletkezhetnek megtévesztő empirikus látszatok a fizikai valóságban – mint az előző példában az „álzebra” vagy a délibáb a Hortobágyon. Ezért azt is tudjuk – nagyjából –, hogy mikor és milyen mértékben bízhatjuk rá magunkat a fizikai tárgyakkal kapcsolatos megfigyeléseinkre. De sokkal kevesebbet tudunk arról, hogy amennyiben Istennek volnának céljai a rossz megengedésével, azok hogyan jelennének (vagy éppen *nem* jelennének) meg tapasztalatunkban. Ezért az, hogy szkeptikusak vagyunk a rosszból levont ateista következtetéssel szemben, nem jelenti, hogy „normál” empirikus következtetéseinkkel szemben is szkeptikusnak kellene lennünk.

Megint mások szerint a rosszból vett ateista érveléssel szembeni szkepszis elfogadása esetén egyfajta morális szkepszisnek lennénk kitéve, mert ha azt gondoljuk, hogy Istennek lehetnek valamilyen morálisan elfogadható indokai arra, hogy ne segítse meg (például) a betegségek áldozatait, akkor ezek a mi számunkra is azt indokolnák, hogy ne segítsünk rajtuk, ebből pedig az következne, hogy nekünk sem kell segíteni – ami viszont abszurd. Csakhogy a morális kötelezettségek mibenléte függ a morális ágens episztemikus szituációjától: abból kiindulva kell döntenünk, amit *tudunk* egy szituációról. Amikor szembesülünk a szenvedés eseteivel, akkor abból kell kiindulnunk, amit *mi* tudunk a helyzetről. Isten viszont tudhat olyan dolgokat, amelyeket mi nem – és ezért *neki* lehetnek olyan megfelelő indokai arra, hogy ne segítsen, amelyek nekünk nincsenek.

Paul Draper abduktív érvelése

■ Látva ezeket a nehézségeket Paul Draper amerikai agnosztikus filozófus más megközelítést választott: egy ún. „abduktív”⁹ ateista érvelést konstruált.¹⁰ Az abduktív következtetés fogalmát C. S. Peirce, a nagy amerikai tudományfilozófus, a pragmatizmus alapítója alkotta meg, olyan tudományos következtetések jelölésére, amelyek sem a dedukció, sem a szokásos értelemben vett indukció modelljének nem felelnek meg. De természetesen ilyen következtetéseket Peirce előtt is folyamatosan használtak a tudományban.

Az abduktív következtetés lényege az, hogy ha valamilyen tapasztalat, jelenleg korábbi tudásunkhoz, a valóságról alkotott hipotéziseinkhez képest váratlan, akkor olyan új hipotézist keresünk, melynek az alapján viszont észszerűen várható. Más szavakkal: jobb magyarázatot keresünk empirikus adatainkra; olyat, amelynek az alapján ezek az adatok valószínűek.

Draper kedvenc példája az abduktív érvelésre „Poisson foltja”. A 19. század első felében a fizikában ádáz küzdelem folyt azok között, akik a fényt részecskékből állónak, és azok között, akik hullámtermészetűnek vélték. 1818-ban Jean-Auguste Fresnel (1788–1827), a fiatal fizikus pályaművet nyújtott be a Francia Tudományos Akadémiára, amely a fényelhajlás jelenségével foglalkozott. A fényelhajlás jelensége akkor lép fel, amikor a fényhullámok kisebb tárgyak körül elhajolnak. A pályázatot elbíráló tudósok egyike a nagy tekintélyű fizikus, S. D. Poisson (1781–1840) volt, a részecskeelmélet meggyőződéses híve. Poisson

Fresnel modelljét arra használta, hogy kimutassa: ha a fény hullámokból állna, akkor a megfelelő kísérleti helyzetet kialakítva azt várhatnánk, hogy egy kicsiny, megvilágított lemez árnyékának közepén egy fényfoltot lássunk. Annak, hogy a hullámelmélet alapján ez várható, az egyik indoka az, hogy ha megfelelően állítjuk be a fényforrást és a lemezt, akkor garantálhatjuk, hogy a lemez szélének minden pontja egyforma távolságra lesz a lemez árnyékának közepétől. Ezért, hogyha a fény hullámokból áll, és ezek a hullámok egyidejűleg hajolnak el a lemez körül, akkor azonos fázisban fognak az árnyék középpontjába érkezni, és ezért egymást fogják felerősíteni (ezt nevezzük konstruktív interferenciának), így fog létrejönni a fényes folt az árnyék közepén. Poisson úgy gondolta, hogy megmutatva, hogy a hullámelméletnek ilyen „abszurd” következményei vannak, megcáfolta a hullámelméletet. Am egy másik bíráló, egy Arago nevű fizikus ténylegesen elvégezte a kísérletet – és – Poisson érthető bosszúságára – a váratlan fényfolt csakugyan megjelent az árnyék közepén, pontosan úgy, ahogy Fresnel modellje alapján várható volt! Ezt a foltot nevezték el „Poisson foltjának”. A fény részecsketermészetének elmélete természetesen nagyon nehezen egyeztethető össze a kísérlet eredményével. Ha a fény részecskékből áll, akkor azt várhatnánk, hogy a nem átlátszó tárgyak, melyeket megfelelően helyeznek el a fényforráshoz képest, teljesen leárnyékolnak mindent, ami közvetlenül mögöttük van. Így itt van egy klasszikus esete annak, amikor egy elmélet, a fény hullámtermészete jobban megfelel egy tapasztalati eredménynek, mint egy másik. Vegyük észre, hogy *nem* arról van szó, hogy „Poisson foltjának” megjelenése nagyon valószínű a hullámelmélet alapján, hanem arról, hogy – háttértudásunkat is figyelembe véve – *sokkal valószínűbb, mint* a részecskeelmélet alapján. A 19. században ezért a természettudósok általában elhagyták a fény részecskeelméletét (hogy azután az a 20. századi fizikában az más formában újjáéledjen).

Milyen módon alkalmazhatók a tudománytörténet eme epizódjának tanulságai a rosszból vett érv körüli vitákra? Draper szerint a rosszból vett érvnek meg lehet alkotni egy a hullámelmélet melletti, a „Poisson-foltból” vett érvhez hasonló változatát.¹¹ Megengedhetjük a vallásos filozófusoknak, hogy nem tudjuk, mik lehetnek a rossz céljai Isten tervében, s ezért azt sem tudjuk, mennyire valószínű a rossz létezése Isten létezésének hipotézise alapján – de aztán *összehasonlíthatjuk* ezt a hipotézist egy másikkal, a naturalizmussal, azzal, hogy csak természeti folyamatok léteznek – és megállapíthatjuk, hogy a naturalizmus a teizmusnál *sokkal jobban* „illeszkedik” mindahhoz, amit a világban lévő rosszról tudunk; a naturalizmus alapján valószínűbb a rossz létezése. Ezért a naturalizmust preferálnunk kell a teizmussal szemben – hacsak a *rossztól függetlenül* nem szólnak valamilyen más erős érvek a teizmus mellett.

Draper érve formalizálva a következő. Legyen O a fájdalom és az öröm megoszlása az általunk ismert természeti világban. Legyen HI (*hypothesis of indifference*), a következő hipotézis: az érző lények fájdalmának és szenvedésének megoszlása a természetben vagy természeti folyamatok, vagy olyan személy(ek) működésének eredménye, aki(k) számára közömbösek az érző lények örömei és szenvedése.¹²

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

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

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

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

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

O2. Az erkölcsi döntésekre nem képes érző lények (állatok, gyermekek és szellemi fogyatékosok) a morális lényekéihez hasonló, biológiailag hasznos örömeket és fájdalmakat élnek át.

O3. Mind az erkölcsi döntésekre képes, mind az azokra nem képes lények biológiailag egyáltalán nem hasznos fájdalmakat, szenvedéseket is átélnek.

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

O2 azért valószínűbb a HI, mint a teizmus alapján, mert Istennek, ha létezne, nem lenne különösebb indoka megengedni a biológiailag hasznos örömet és szenvedést (főleg az utóbbit nem) a nem morális lények esetében. Ő ezeket a lényeket öröm és fájdalom nélkül is a maguk biológiai céljait szolgáló módon tudná megteremteni és irányítani.

O3 azért valószínűbb a HI, mint a teizmus alapján, mert a teizmus alapján észszerűen az várható, hogy Isten elősegítse az élőlények adaptációját a földi bioszféra adottságaihoz – és a fájdalmat, ha egyáltalán megengedi, akkor ennek elősegítése érdekében engedje meg. Továbbá azt is várjuk a teizmus alapján, hogy a teremtmények általánosságban boldogok legyenek. A naturalizmus és a fejlődéstudomány alapján az várható, hogy az öröme és a fájdalmak biológiai célokat szolgáljanak – de valószínű, hogy a fejlődéstudomány normál mechanizmusai (amelyek tudatosság, mindenhatóság és mindentudás nélkül működnek) csak „hézagosan” illeszkednek ezekhez a célokhoz – ezért lesz biológiailag céltalan (sőt káros) fájdalom az élőlények életében, azt pedig szintén nincs okunk várni, hogy az élőlények általánosságban boldogok legyenek. Tehát:

$$P(O1/HI) > P(O1/T)$$

$$P(O2/HI) > P(O2/T)$$

$$P(O3/HI) > P(O3/T)$$

és éppen ezért $P(HI/(O1 \& O2 \& O3))$ sokkal nagyobb (ennek a jelölésre Draper a $>!$ szimbólumot használja), mint $P(T/(O1 \& O2 \& O3))$.¹³

Az O által leírt jelenségcsoportok, a fájdalom és az öröm világunkban való megoszlása az élőlények között együttesen jóval valószínűbbé teszik a HI-t a T-nél. Ezért, hogyha nincsenek *vagy megfelelő theodiceáink, amelyek valószínűvé teszik O-t a teizmus alapján, vagy jó érveink Isten létezése mellett a rossz problémájától függetlenül, akkor a naturalizmus vagy a „közömbös” Teremtő hipotézise sokkal valószínűbb a teizmussal.*¹⁴

A szkeptikus teizmus válaszkísérletei az abduktív évrre

■ Wykstra és elvbarátai természetesen nem hagyták megválaszolatlanul Draper abduktív érvét. Richard Otte egyszerűen azzal vélte megválaszolhatónak az érvet, hogy rámutatott: a teisták többsége nem azt az „általában vett” teizmust hiszi, amelyet Draper érve cáfol, hanem a zsidó, keresztény vagy mohamedán teizmust.¹⁵ De ezekben a vallásokban különféle olyan specifikus doktrínák találhatók (például a keresztény megváltástan),¹⁶ amelyek alapján a rossz létezése sokkal inkább várható, mint a Draper által cáfolni vélt „általános teizmus” alapján. Ezért Draper érve, ha érvényes is, végső soron érdektelen. Válaszában Draper rámutatott arra, hogy ezek a specifikus vallási tanítások ugyan *feltételezik* az „általában vett” teizmus igazságát – viszont nem *következnek* belőle. Ha pedig egy hipotézist a vele szemben álló tapasztalatok cáfoló erejétől csak úgy lehet megmenteni, hogy belőle nem következ *ad hoc* segédhipotézisekkel egészítjük ki¹⁷ – akkor az a hipotézis valószínűtlen.

Wykstra maga egy összetettebb válaszkísérletet dolgozott ki.¹⁸ Egy hipotézist *pontosabban kidolgozni*, verziókra bontani (*versioning*) nem ugyanaz, mint önkényes segédhipotézisekkel kiegészíteni. Ennek illusztrálásaként képzeljünk el két fizikust, aki az atomok felfedezése előtt vitatkozik arról, hogy atomos szerkezetű-e az anyag. Az anyag folytonosságát valló fizikus rámutat arra, hogy technikánk fejlődése során egyre kisebb részekre tudjuk szétvágni az anyag darabjait – s ez az ellen szól, hogy az anyag oszthatatlan részekből állna. Az atomelméletet valló fizikus szerint azonban ezek az egyre újabb tapasztalatok *csak akkor* cáfolnák az atomelméletet, ha feltételezzük, hogy az atomok viszonylag nagyok – és módosítja elméletét úgy, hogy azt állítja: az atomok annyira kicsik, hogy semmiféle technikával nem tudjuk az anyagot atomokra osztani.

A teista hasonlóképpen járhat el Draperrel szemben. Draper érve lépcsőről lépcsőre (O1, O2, O3) haladva egyre inkább cáfol *egyfajta* („naiv”) teizmust; azt a teizmust, amely szerint meg tudjuk ismerni a rossznak és Isten céljainak az összefüggéseit egymással. De nem cáfol meg egy olyan „mérsékelt szkeptikus” teizmust, mely szerint *bizonyos* céljait Istennek és azok összefüggéseit az általunk tapasztalt jelenségekkel meg tudjuk ismerni – de nem az összeset. Ugyanúgy, ahogy egy nyolcéves gyermek – ellentétben a Wykstra érvének első megfogalmazásában példaként használt kéthónapos csecsemővel – is érti, hogy a szülei – például – miért bízzák rá, hogy vigyázzon a kistestvérére – de nem érti, miért kell átesnie szülei kívánságára egy hosszas és fájdalmas orvosi kezelésen. A rossz különböző esetei és fajtái közül, amelyeket a világban tapasztalunk, egyeseknek be tudjuk látni a jó céljait – de nem az összesét. És mivel nagyon is valószínű, hogy ez így volna akkor is, ha Isten létezik – ezért a rossz mennyisége és megoszlása a világban *nem* szól Isten létezése ellen.

Wykstrának jó oka van rá, hogy emellett a „mérsékelt szkeptikus” teizmus és ne egy olyan radikálisan szkeptikus teizmus mellett döntsön, amely szerint *egyáltalán nem értjük*, mi a kapcsolata az empirikus tényeknek Isten céljaival. Ez utóbbi opcióból ugyanis egyrészt az következne, hogy a világ jelenségeiből Isten létezése *mellett* szóló következtetéseket sem tudunk levonni (ez pedig olyan konklúzió, amelyet csak kevés teista vállal), másrészt pedig az, hogy még ha az összes élőlények egész élete csupa végtelen mértékű és teljesen értelmetlen szenvedésből állna, *az sem* szólna Isten létezése ellen – ami viszont abszurd!

Draper szerint azonban Wykstra válasza félreérti a rosszból vett abduktív érv lényegét.¹⁹ Nem az szól a teizmus ellen, hogy *ha volna Isten*, és létezik a rossz (az általunk megtapasztalt mennyiségben és minőségben) a világban, akkor valószínűleg nem értenénk ennek a rossznak a céljait, hanem egyszerűen az, hogy létezik a rossz. A rosszból vett abduktív érvet nem a teizmus egy olyan verziója gyengítené meg komolyan, amely szerint, ha Isten létezne, akkor nem értenénk, miért engedi meg a rosszat, hanem egy olyan, amely szerint Isten létezésének hipotéziséből szükségszerűen (vagy nagy valószínűséggel) következik, hogy az általa teremtett világban teremtményei sokféle, súlyos és számukra értelmetlennek tűnő²⁰ szenvedésen menjenek át. Ez viszont biztosan nem egy valószínű verziója a teizmusnak.

Peter van Inwagen, az analitikus metafizika jelentős egyénisége más irányból támadta Draper érvelését.²¹ Draper érve a következő ismeretelméleti elven nyugszik: ha van egy $h1$ és egy $h2$ hipotézis, és egy e jelenség (adat, tapasztalat) valószínűbb $h1$, mint $h2$ alapján ($\Pr e/h1 > h2$), és nem szólnak e -től független más érvek $h2$ mellett, akkor $h1$ -et racionálisan preferálnunk kell $h2$ -vel szemben. De ez az alapelv Van Inwagen szerint túlságosan megszorító, mert lehetnek esetek, amikor van egy *harmadik* hipotézis, amely jól megmagyarázza e -t – és nem tudjuk, hogy mennyire valószínű $h2$ alapján. Illusztráljuk ezt egy egyszerű példával! Tudjuk, hogy Alice az USA-ban van – de nem tudjuk, hogy az USA nyugati vagy keleti részén. Tudjuk, hogy az USA nyugati régiója sokkal nagyobb, mint a keleti. Ezért azt is tudjuk, hogy valószínűbb az a hipotézis ($h1$), mely szerint Alice a nyugati régióban van, mint hogy a keletiben ($h2$). Ámde most megtudjuk ($h3$), hogy Alice egy olyan amerikai államban van, amelyről *nem tudjuk, hogy területének hány százaléka tartozik a keleti régióba*. Ezek után nem racionális preferálnunk $h1$ -et $h2$ -vel szemben.

Alkalmazva az ebből az esetből nyert tanulságokat a teizmus és a rossz esetére Van Inwagen szerint azért nem kell elvetnünk a teizmust akkor sem, hogyha a rossz létezése inkább várható a naturalizmus, mint a teizmus alapján, mert plauzibilis – például – a következő M hipotézis:

1. Egy szigorú törvények által rendezett Univerzum értékesebb, mint egy katolikus Univerzum.
2. Egy olyan Univerzum, amely érző lényeket tartalmaz, értékesebb, mint egy olyan, amely nem.
3. Az érző lények céljai és vágyai minden lehetséges világban ellentétbe kerül(het)nek a természettörvények következményeivel, ezért valószínűleg minden lehetséges világban az érző lények ugyanannyi vagy legalábbis nem lényegesen kevesebb (morálisan egyenértékű) szenvedést élnének át, mint ebben a világban.

Ha ez a három állítás együtt igaz, akkor Isten nem teremthetett olyan világot, amely érző lényeket, természeti törvényeket és lényegesen kevesebb szenvedést tartalmaz, mint a ténylegesen létező Világegyetem.²² Ezért az, hogy ez a mi világunk létezik, nem szól racionálisan a teizmus Istenének a létezése ellen,

Draper válasza Van Inwagennek a következő: ha van egy M típusú hipotézis – egy olyan hipotézis, amely jól megmagyarázza a rosszat –, és nem tudjuk, mennyire valószínű a teizmus alapján, az önmagában „kevés” az ő érve „szkeptikus teista” kétségbevonásához.²³ Ugyanis ebben az esetben a szkeptikus teistáknak szüntelenül aggodalmaskodniuk kellene, nehogy – újabb természettudományos vagy filozófiai ismereteik révén – egyszer pontos(abb)an meg tudják ha-

tározni M valószínűségét. Ha kiderül, hogy ez a valószínűség a teizmus alapján nagy, akkor már egy jó theodiceánk van; már nem a szkeptikus teizmus talaján állunk. Ha viszont a „védőhipotézis” valószínűsége a teizmus alapján csekély, akkor a teizmus plusz M alapján még mindig kevésbé lesz várható a rossz létezése, mint a HI alapján, tehát M legfeljebb csökkentheti a draperi érv erejét, de nem cáfolja meg azt. Ámde van még egy komoly probléma: lehetségesek olyan kiegészítő hipotézisei a teizmusnak, amelyek éppenséggel amellet szólnak, hogy a rossz létezése *nem* valószínű a teizmus alapján. (M esetében például ilyen „ellenhipotézis” lehetne a következő: mivel az érző lények létezése és a természeti törvények működése együttesen involválják – Van Inwagen szerint – a világunkban tapasztalható töméntelen szenvedést, ezért Isten, ha létezne, inkább úgy döntene, hogy nem teremt egy érző lényeket tartalmazó és törvények által rendezett világot.) A „szkeptikus teistának” tehát *több* védőhipotézist kellene találnia – olyanokat, amelyeket nem ellensúlyoznak olyanok, melyek éppenséggel a teizmus alapján *valószínűtlenné* teszik a rosszat. Ez Draper szerint nem lehetetlen, de igen nehezen megoldható feladat.

Kiértékelve a vitát, meg kell állapítanunk: a szkeptikus teizmus képviselői nem tudták megdönteni Draper érvét. Igaz, hogy Isten céljait és az azok megvalósítására használt lehetséges eszközeit illetően bizonytalanságban vagyunk, ezért nem tudjuk megítélni, mekkora a rossz létezésének valószínűsége akkor, ha Isten létezik – de szinte bizonyosan kisebb, mint akkor, hogyha nem létezik.

Van Inwagen kritikájában mégis van egy racionális mag. Két hipotézis közül nem mindig azt kell racionálisan preferálnunk, amelynek alapján egy bizonyos empirikus tényállás inkább várható. Lehetséges az az eset, amelyet Van Inwagen vázolt: van egy harmadik hipotézis, amely jól megmagyarázza a kérdéses tényállást, és *mindkét* versengő hipotézis esetén meglehetősen valószínű. A Draper által felhozott példában „Poisson foltja” esetében ezt a lehetőséget a fizikusok kizárták azzal, hogy gondosan megtervezték a szóban forgó kísérletet: senki sem gondolhatja komolyan, hogy a folt az árnyékos mező közepén valamilyen, a fény hullám- vagy részecsketermészetétől *egyaránt* független, *harmadik* magyarázó mechanizmus működése révén jelent meg. De a hétköznapi életben levont abduktív következtetéseink esetében általában nem tudjuk így kizárni ezt a lehetőséget. Vegyük a következő esetet!

Kovács János pályázatát adott be egy állásra, amelynek kapcsán úgy gondolta, hogy arra képességei és képzettsége alapján ő alkalmas. A bírálóbizottság visszautasította Kovács pályázatát. Feltételezve, hogy a magyar pályázati bírálóbizottságok ítélete általában megbízható, világos, hogy ez a tény amellet szól, hogy Kovács nem alkalmas az állásra. Kovács azonban azt állítja, hogy azért nem kapta meg az állást, mert személyes ellenségei voltak a bírálóbizottságban. A Kovács által felállított hipotézis lehet igaz akkor is, ha Kovács alkalmas az állásra – de akkor is, ha nem. Nyilvánvaló, hogy ha Kovácsnak sikerül erős érveket felhoznia amellet, hogy a bizottság döntése a személyes ellenszenv következménye, akkor ez többé nem lesz erős evidencia Kovács alkalmatlanságának hipotézise mellett.

A rossz létezéséből Isten nemlétezésére való abduktív következtetés vajon melyik esethez áll közelebb: Poisson kísérletéhez vagy Kovács esetéhez? Poisson foltja esetében pontosan ismerjük azokat a természeti törvényeket és kauzális mechanizmusokat, amelyek a kísérlet eredményét meghatározták. Tudjuk, hogy a hullámtermmézzel rendelkező, illetve a részecsketermmézzel rendelkező

fény mekkora valószínűséggel hozhatta létre a fényfoltot. Amennyiben viszont Isten létezik, akkor az ő céljai és a miáltalunk tapasztalt jelenségek (például a rossz létezése, mennyisége és formái) között olyan kapcsolatok is lehetségesek, amelyekről sejtelmünk sincs. Ettől még Draper következtetése helyes – a naturalizmus jobb magyarázata a rosszal kapcsolatos tényeknek, mint a teizmus –, de az érv mégsem teszi az istenhitet egyértelműen irracionálissá. Ezért az ateizmus filozófiai „projektjének” sikere érdekében érdemes Draper érvét a rosszból vett érv más formáival, illetve más ateista érvekkel is kiegészíteni, továbbgondolni.

■ JEGYZETEK

1. A kifejezést magát Paul Draper alkotta meg egy 1996-os tanulmányában. Lásd Paul Draper: *The Skeptical Theist*. In: *The Evidential Argument from Evil*. Ed. Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1996. 175–192.
2. Istenen a jelen kontextusban mindig a nagy monoteista világvallások (judaizmus, kereszténység, iszlám) és a nyugati filozófiai hagyomány istenfogalmát értjük.
3. J. L. Mackie: *Evil and Omnipotence*. *Mind* 64 (1955). 200–212.
4. Inkább azt kell mondanunk, hogy nem a rossz mindegyik *esetének*, hanem mindegyik *fajtájának* kell hogy legyen ilyen igazoló indoka – mert ha Istennek van valamilyen indoka arra, hogy megengedje általában véve például a közlekedési balesetek megtörténtét, akkor nyilván arra is van, hogy megengedje egy-egy meghatározott közlekedési baleset megtörténtét.
5. A mai teisták számára nemcsak azért nem járható ez az út, mert ma már csak kevés filozófus vélekedik úgy, hogy lennének erős érvek Isten létezése mellett, hanem azért sem, mert ha az istenérvek valamit bizonyítanak, az *valamilyen* racionális Teremtő létezése, de semmi esetre sem az, hogy ez a lény *jó* lenne.
6. A legfontosabb theodicea a „szabadakarati védelem” (*free-will defence*), amely szerint Isten azért engedi meg a rosszat, mert tiszteletben tartja szabadságunkat arra, hogy a jó és a rossz között magunk válasszunk. De közismert a „lélekformálási” theodicea (*soul-making theodicy*) is, mely szerint a szenvedés bizonyos „nemes” jellemvonásokat alakít(hat) ki bennünk, továbbá az a gondolatmenet is, amely szerint a természeti törvények szabályos működése teszi elkerülhetetlenné a szenvedést. Az összes kortárs theodiceák ismertetését és értékelését lásd Szalai Miklós: *Léteznek-e Isten? L'Harmattan*, Bp., 2005. 41–89.
7. Stephen J. Wykstra: *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"*. *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984). 73–93.
8. Richard Swinburne: *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press, Oxford, 1998. xi.
9. 2006-ban megjelent könyvemben még nem használtam az „abduktív” kifejezést, hanem a „jobb magyarázat típusú érvelés” kifejezést alkalmaztam, azóta azonban a kifejezés megjelent a magyar tudományos nyelvben is.
10. Az érvet „hume-i” érvként is szoktuk emlegetni, mert Hume hasonló módon érvel a *Dialógusok a természet vallásról* XI. fejezetében.
11. Paul Draper: *Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists*. *Nous* 23 (1989). 331–350.
12. Munkássága során Draper többször változtatott érvének megfogalmazásán abból a szempontból, hogy érvelése a teizmus *mellyik* alternatíváját teszi valószínűvé/valószínűbbé. Az elsőként idézett írásban „naturalizmusról” beszél, az itt idézetben a HI-ról, végül legújabbban a „fizikalista eredet” (*source physicalism*) lett érvelésében a teizmus megfelelő alternatívája (az a filozófiai álláspont, hogy minden szellemi jelenség fizikai eredetű). Ezekkel a különbségekkel azért nem foglalkozunk itt, mert az érv érvényességének kérdését nem érintik (a rossz *mindhárom* hipotézis igaz volta esetén inkább várható, mint a klasszikus teizmus alapján).
13. A valószínűségelmélet szerint, amikor meghatározott hipotézisek valószínűségét vizsgáljuk meghatározott, egymástól különböző adatok, adatscsoportok fényében, akkor nem összeadunk kell a hipotézisek valószínűségeit, hanem össze kell szoroznunk. Következésképpen Draper szerint: $P(HI/O) = (P(HI/O1)) \times (P(HI/O1 \times HI)/(O1 \& O2)) \times (P(HI/(O1 \& O2 \& O3))) > P(T/O) = (P(T/O1)) \times (P(T/(O1 \& O2))) \times P(T / (O1 \& O2 \& O3))$.
14. Természetesen a valószínűségek eme Draper által adott meghatározása támadható. Lásd Daniel Howard-Snyder: *Theism, the Hypothesis of Indifference, and the Biological Role of Pain and Pleasure*. *Faith and Philosophy* 11. 3. 452–466. Egy ilyen kritikát ismertettem – és igyekeztem cáfolni – a Magyar Tudomány 2008. decemberi számában. Szalai Miklós: *A panda hüvelykujja és a közömbös tervező*. Magyar Tudomány 2008. 12. sz. 1456–1467.
15. Richard Otte: *Evidential Arguments from Evil*. *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000). 1–10.
16. Tisztán elvben a keresztény megváltást csak Krisztus szenvedését tekintik értékesnek – de sokféleképpen továbbgondolható olyan irányban, hogy általában az emberiség (vagy akár az egész élővilág) szenvedései beilleszkednek a megváltás isteni tervébe.
17. Természetesen szubjektíve a nagy világvallások hívei a maguk keresztény, mohamedán vagy zsidó istenképét istenhítük lényegi részének és nem önkényes kiegészítésének *érzik*. De egy hipotézis tartalmához nem az tartozik hozzá, amit a benne hívők lényegesen éreznek, hanem ami szükségszerűen vagy nagy valószínűséggel következik a hipotézis lényegi tartalmából.
18. Stephen J. Wykstra – Timothy Perrine: *Skeptical Theism, Abductive Atheology and Theory Versioning*. In: *Skeptical Theism: New Essays*. Ed. T. Dougherty – J. P. McBrayer. Oxford University Press, Oxford, 2014. 142–163.
19. Paul Draper: *Meet the New Skeptical Theism, Same as the Old Skeptical Theism*. In: *Skeptical Theism*. 164–177.

20. Ez utóbbi vonása a szenvedésnek *nem* következik abból, hogy a teremtmények – mint Wykstra véli – természetes kognitív képességeikkel sokszor nem tudják megérteni a szenvedés céljait Isten tervében – mert Isten ebben az esetben is megmagyarázhatná nekik ezeket a célokat – isteni kinyilatkoztatás révén.
21. Peter van Inwagen: *The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence*. In: *The Evidential Argument from Evil*. 151–174.
22. Több kortárs vallásfilozófus vitatja ezt. Egyesek szerint el tudunk gondolni olyan világokat, amelyekben vannak érző lények, és vannak természeti törvények, de nincs ennyi szenvedés, mások szerint Isten egy természeti törvények által kormányzott világba is beavatkozhatna időnként, és megmenthetné az embereket és állatokat legalább a *legsúlyosabb* szenvedésektől. Ezekre a problémákra terjedelmi okokból itt nem térhetünk ki.
23. Paul Draper: *The Skeptical Theist*. 187.

