

A kézirat végleges és mérvadó változata Hidas Zoltán – Varga-Jani Anna által szerkesztett *Hit és Gondolkodás: Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére* (Budapest, L'Harmattan, 2021) című kötetben jelent meg.

A rossz problémájának megoldása teodícea nélkül*

Bernáth László – Kodaj Dániel

E tanulmányban amellet érvelünk, hogy a rossz problémájának megoldásához nincs szükség klasszikus értelemben vett teodíceára, amennyiben a kozmológiai istenérvek működnek és a klasszikus teizmus mellett csupán a naturalista ateizmust tekintjük komolyan vehető alternatívának. A szkeptikus teizmus általunk kidolgozott változata szerint ha a teizmus *a priori* valószínűsége kicsi (de nem elhanyagolhatóan kicsi) és az Isten létezése mellett szóló finomhangoltságból vett érv plauzibilis, akkor a teizmus valószínűsége az ateizmus ellenében igen magas, még akkor is, ha számításba vesszük a rossz jelentette kihívást. Ezért, ha csupán a naturalista ateizmus és a klasszikus teizmus közül kell választani, nincs szükség arra, hogy megmutassuk, miért engedi Isten megtörténni azt a sok rosszat, amelyek közül számos nemcsak „rossznak” nevezhető, de mélyen tragikusnak is.

Viszont mindez csak akkor elegendő, ha csupán a klasszikus teizmust és az ateista naturalizmust tekintjük komolyan veendő világmagyarázatoknak. Ám korántsem egyszerű megmondani, hogy mi igazolja azt filozófiailag, hogy csupán e két alternatívát vegyük komolyan, és lesöpörjük az asztról a klasszikus teizmus istenétől eltérő istenségek feltételezését (mint például a morálisan szempontok iránt közömbös istenek lehetőségét). A tanulmány végén ajánlunk egy olyan járható, ámbár kacskaringós utat a klasszikus teizmusnak, melynek segítségével elvben felülkerekedhet a többi rivális elképzelésen.

Bevezetés a rossz problémájába

*A tanulmány elkészítésekor Bernáth László Bolyai János Kutatási Ösztöndíjban (BO/00432/18/2), Bolyai+ Felsőoktatási Fiatal Oktatói, Kutatói Ösztöndíjban részesült (ÚNKP-18-4-ELTE-222), valamint a tanulmány megírásához vezető kutatás során az OTKA K132911 és K123839 projektjeinek, illetve az ELTE BTK Felsőoktatási Intézményi Kiválósági Program „Önvezető autók, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások” kutatócsoportjának támogatását élvezte.

A rossz problémáját már az ókorban is számos vita övezte, és egyik legismertebb megfogalmazása a következőképpen hangzik:

Isten szeretné megelőzni a gonoszságot, de nem képes erre? Akkor nem mindenható. Isten képes megelőzni a gonoszságot, de nem akarja? Akkor rosszindulatú. Isten képes és akarja is megszüntetni a gonoszságot? De akkor miért van mégis gonoszság?¹

A probléma e klasszikus formájában nem veszi figyelembe azt, hogy elvileg lehetséges volna, hogy Isten képes ugyan megakadályozni, de nem tud a rosszról, és ezért nem teszi. Többek között e probléma miatt (is) érdemes egy újabb, modernebb megfogalmazást alapul venni:

- 9) Ha Istennek tudomása van minden rosszról és szenvedésről, ami a világban történik, tudván azt is hogyan törölhetné el vagy akadályozhatná meg e rosszat és szenvedést, és van elég hatalma hozzá, ám mégsem akarja megtenni, nem lehet tökéletesen jó.
- 10) Ha Istennek tudomása van minden rosszról és szenvedésről, ami a világban történik, tudván azt is hogyan törölhetné vagy akadályozhatná meg e rosszat és szenvedést, és meg is akarja tenni, akkor minden bizonnyal nem képes rá és nem lehet mindenható.
- 11) Ha Istennek megvan minden hatalma ahhoz, hogy megakadályozza és eltörölje a világban található rosszat és szenvedést, ezt meg is akarja tenni, ám mégsem teszi meg, akkor az kell hogy legyen a helyzet, hogy nem tud minden szenvedésről és rosszról vagy nem tud mindent arról, hogyan lehetne ezeket eltörölni vagy megakadályozni – azaz nem lehet mindentudó.

9)-tól 11)-ig terjedő premisszákból levezethető, hogy

- 12) Ha a rossz és a szenvedés létezik, akkor Isten vagy nem mindenható, vagy nem mindentudó, vagy nem tökéletesen jó.²

Ezzel az érveléssel – amit a rosszból vett érv logikai változatának is szoktak nevezni – a fő probléma az, hogy nem számol egy logikailag lehetséges eshetőséggel. Ugyanis, még ha Isten tud

¹ Lactantius III–IV. századi keresztény apologéta – valamint őt követve sokan mások – az idézetet Epikurosznak tulajdonítja, ám az idézet eredetét heves viták övezik. Lactantius: *De ira dei*. 13, 19 = Us. 374.

² James R. Beebe: „Logical Problem of Evil”, in James Frazier – Bradley Dowden (szerk.): *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2003.
URL= <https://www.iep.utm.edu/evil-log/>
Elérés dátuma: 2019.02.01.

is a rosszról, vágyakozik is a rossz megszűnésére, és képes is a rosszat megszüntetni, akkor sem igaz, hogy feltétlenül meg is szünteti a rosszat. Hiszen nem zárható ki, hogy Istennek valamilyen célra tekintettel jó *indoka* van arra, hogy ne szüntesse meg világunkban a rosszat (azaz a 9)-essel jelzett premissza könnyen lehet, hogy hamis). Logikailag lehetséges, hogy Isten azért engedi meg például a morális rosszat, mert ahhoz, hogy szabad akarattal rendelkezessünk, képesnek kell lennünk jó és rossz között választani, de csak akkor választhatunk jó és rossz között, ha képesek vagyunk morálisan jól és rosszul egyaránt cselekedni.³

Mivel nagyon úgy tűnik, hogy logikailag semmi sem zárja ki azt, hogy Istennek jó indoka legyen a morális rossz engedélyezéséhez, az ateistáknak másként kell megfogalmaznia a rosszból vett érvet. Erre van is lehetőség. Hiszen még ha világunk megszámlálhatatlan rossz eseménye nem is teszi logikailag lehetetlenné Isten létezését, legalábbis ismereteink fényében nagyon valószínűtlenné teheti azt. A rosszból vett érv probabilisztikus változatainak számtalan megfogalmazása van.⁴ Legegyszerűbben úgy szerkeszthetünk meg a rosszból vett érvnek egy probabilisztikus változatát, ha a fenti logikai érv premisszáinak és konklúziójához hozzá tesszük: „a rendelkezésre álló háttértudás fényében valószínű, hogy...”. Az ilyen érvek konklúziója tehát így vagy ehhez hasonlóan néz ki:

12') A rendelkezésre álló háttértudás fényében valószínű, hogy ha a rossz és a szenvedés létezik, akkor Isten vagy nem mindenható, vagy nem mindentudó, vagy nem tökéletesen jó.

Mivel ezen érvek szerint a már meglévő háttérismereteink talaján állva tűnik a rosszat tekintve véve a teizmus valószínűtlennek, ezért ezek az érvek nem objektív metafizikai, hanem episztemikus és szubjektív értelemben állítják Isten létezésének valószínűtlenségét. Ám ettől az érv nem kevésbé veszélyes: ha Isten létezésének szubjektív valószínűsége alacsony, akkor episztemikusan igazolatlan a belé vetett hit, s ez a legtöbb filozófus szerint egyszersmind azt is jelenti, hogy fel kellene függeszteni az istenhitet.

Talán a legkézenfekvőbb teista válasz egy ilyen érvre annak megmutatásában áll, hogy Istennek milyen indokai vannak a rossz megengedésére. A rossz problémájának ilyen, Istennek a

³ Alvin Plantinga: *God, Freedom, and Evil*, MI: Eerdmans, Grand Rapids, 1977.

⁴ Ezeknek a probabilisztikus érveknek adja remek elemzését Szalai Miklós *Létezik-e Isten? – Ateista érvek az angolszász filozófiában* című könyve. Szalai Miklós: *Létezik-e Isten? – Ateista érvek az angolszász filozófiában*, Budapest: L'Harmattan, 2006.

rossz megengedésére vonatkozó elégséges indokait bemutató válaszokat nevezzük teodíciáknak.

E teodíceára az egyik tradicionális példa az, amely részben az ún. szabadakarat-védelemre, részben pedig a Teremtés könyvének szó szerinti értelmezésére támaszkodik. A szabadakarat-védelem szerint a (mély)⁵ szabad akarat feltétele az, hogy valaki képes legyen morálisan jól és rosszul is cselekedni. Mivel a szabad akarat óriási értékkel bír és a szabad akarat feltétele a morális rossz lehetősége, ezért Istennek jó oka volt olyan világot teremtenie, amelyben léteznek olyan szabad cselekvők, akik morálisan rossz cselekedeteket képesek végrehajtani. Továbbá a Teremtés könyvének szó szerinti értelmezése alapján mindehhez hozzá lehet tenni, hogy minden további, nem morális jellegű természeti rossz (úgy mint a betegségek, természeti katasztrófák, az élőlények halálos harca, és persze maga a halál jelensége) az első emberpár szabad döntésének a következményei, így őket terheli ezekért a felelősség, nem Istent.

(Legalább) két probléma van ezzel a tradicionális teodíceával. Az egyik, hogy a szabadakarat-védelmet számos ponton lehet kritizálni. Isten miért engedi meg, hogy ne csak kicsi, hanem nagy mértékű morális rosszat is végbe vigyünk? Miért nem védi meg Isten azokat, akik elszenvedik a morálisan rossz cselekedetek hatásait? Egyáltalán: van-e okunk hinni olyan mély és értékes szabad akarat létezésében, amire e teodícea hivatkozik? Bár e problémák is jelentősnek tűnnek, eltörpülnek azok mellett, amelyek a természeti rossznak a morális rosszra való visszavezetésével kapcsolatosak. Sem geológiai, sem biológiai, sem fizikai, sem semmilyen tudományos ismereteink nem támasztják alá, hogy létezett volna egy emberpár, akinek létrejött megelőzött volna minden halált, betegséget és szenvedést. Sőt, köszönhetően a ránk maradt fossziliáknak és az élőlények kialakulását roppant sikeresen magyarázó evolúcióelméletnek (nem beszélve néhány, a fizikai törvényekre vonatkozó konszenzusról), biztosak vagy majdnem⁶ biztosak lehetünk benne, hogy az első ember olyan élőlények leszármazottja volt, akik megbetegedtek vagy megsérültek, szenvedtek és végül meghaltak.

⁵ Szabad akaratnak több különböző fogalma létezik. A szabadakarat-védelem tipikusan olyan fogalmat használ, amely megalapozza a morális felelősséget és lehetővé teszi, hogy a szabad akaratú cselekvő a cselekvés pillanatában egynél több lehetséges cselekvés végrehajtására legyen képes. Azaz a szabadakarat-védelem szinte kivétel nélkül az ún. libertariánus értelemben vett szabad akaratra alapoz. A libertariánus szabadakarat-elméletekről lásd: Bernáth László: „A szabad akarat kortárs libertariánus elméletei” = *Elpis*, 9, 2018, 121–48.

⁶ Minden empirikus alapú elmélet elvben ki van téve a tévedés veszélyének. De ebben a partikuláris esetben ezen elvi problémán kívül nincs semmi egyéb, ami igazolt kételyt támaszthatna ezen elmélettel szemben – már amennyire ezt filozófusként meg tudjuk ítélni.

Míg a morális rossz magyarázatára a teisták így vagy úgy többnyire továbbra is a szabadakarat-védelem egy olyan változatát alkalmazzák, amely igyekszik válasszal szolgálni a vele szemben felmerülő kérdésekre, addig a teizmus védelmére vállalkozó filozófusok elsőprő többsége lemondott arról, hogy a betegségeket, a halált, az élőlények egymással való harcából és az élettelen természeti folyamatok vakságából eredő szenvedést az első emberpár döntésével magyarázza. Viszont cseppet sem világos, hogy mivel kellene helyettesíteni a természeti rossznak a morális rosszra való visszavezetéséből álló teodíceát.

Alapvetően háromféle megoldással találkozhatunk a szakirodalomban. Az egyik folytatja a teodíceák kidolgozásának hagyományát. Ez azt jelenti, hogy a teodícea kidolgozója a szabadakarat-védelmet kiváltja/kiegészíti egyéb teodíceákkal. Ilyen alternatív teodíceák például a lelkek morális tökéletesítésének céljára hivatkozó vagy a természeti törvények szükségességét hangsúlyozó teodíceák. Előbbiek szerint a természeti és morális rosszat legalább részben az indokolja, hogy az általuk okozott szenvedés által az emberek lelke jobbá válljon. Utóbbiak pedig arra apellálnak, hogy Istennek jó oka volt arra, hogy olyan világot teremtsen, melyeket természeti törvények szabályoznak, ám ennek egyenes következménye, hogy olykor e vak törvények egyes élőlények szenvedését kényszerítik ki. E teodíceákkal a fő probléma, hogy nem igazán teszik érthetővé, Isten miért nem avatkozik közbe akkor, amikor Bambi, az őzike, szörnyű kínok közepette bennég az erdőben.⁷ Bambi megmentése együtt járna a természeti törvények időleges felfüggesztésével, de nem azok eltörlésével, és egyáltalán nem világos, hogy Bambi szenvedése mely lelkek épülésére szolgálhat.

A teodíceákkal tökéletesítésének stratégiájával homlokegyenest ellenkezik az a megközelítés, amely tagadja, hogy létezne egyáltalán olyan rossz a világunkban, amely csökkentené a teizmus szubjektív valószínűségét. Azok például, akik szerint az ontológiai istenérvek valamely változata sikeres, nem kell hogy bajlódjanak azzal a kérdéssel, mi magyarázza, hogy Isten megengedi a rosszat, hiszen apriori bizonyítékuk van egy mindentudó, mindenható, morálisan tökéletes Isten létezésére. De sajnos e stratégia csak azok számára meggyőző és csak azok számára van nyitva, akik hisznek az ontológiai Istenérv sikerében – mi sajnos e tekintetben nem vagyunk optimisták.

Létezik azonban egy másik stratégia, melyet a szakirodalomban szkeptikus teizmusnak neveznek. Ezen irányzat szerint a világunkban megfigyelhető rossz azért nem teszi semmilyen

⁷ Bambi példája a következő cikknek köszönhetően futott be nagy karriert az irodalomban: William L. Rowe: 1979. „The Problem of Evil and Some Varieties of Aateizmus” = *American Philosophical Quarterly*, 16, 335-41.

mértékben valószínűtlenebbé a teizmust, mert a rossz bizonyos episztemológiai jellegű megfontolások miatt semmilyen mértékben nem szól a teizmus ellen. A szakirodalomban eddig a releváns episztemikus megfontolás mindig arra épült, hogy mi emberek – mivel könnyen belátható, hogy milyen nagy mértékben limitáltak kognitív képességeink – nem hihetünk igazoltan abban, hogy fel tudjuk mérni, mennyi és milyen típusú rosszat kellene Istennek megengednie vagy megakadályoznia.

Ezzel szemben mi nem kognitív limitáltságunkra fogunk hivatkozni. Hanem egy episztemológiai elvre és egy olyan belátásra, amely Mezei Balázs életművében is központi jelentőséget tölt be.⁸ E belátás szerint a jó mindenkor feltétele a rossznak. Nemcsak abban a nagyon absztrakt értelemben, hogy ha Isten az a szükségszerű létező, amiktől mindennek erednie kell, akkor természetesen Isten, aki jó, a feltétele bárminek a létezésének. Hanem abban a valamivel kevésbé absztrakt értelemben is, hogy a világunkban megtapasztalható rossz mindig valami olyan által válik lehetővé, ami önmagában jó. Amire mi fel szeretnénk hívni a figyelmet, hogy a világunkban megtapasztalható morális és természeti rossznak egyaránt feltétele univerzumunk nagymértékű rendezettsége, hiszen ez a rendezettség feltétele annak az életnek, ami egyáltalán elszenvedhet bármilyen rosszat univerzumunkban. Amennyiben e rendezettség valóban feltétele mindannak a rossznak, amelyet az istenhipotézissel szemben fel szokás hozni, és világunk rendezettségét az istenhipotézissel lehet a legjobban magyarázni, akkor a világunkban megjelenő rossz éppenséggel evidenciának számít Isten létezése mellett.

A rossz mint evidencia Isten létezése mellett

Didaktikai okokból egyelőre csakis a természeti rossz problémáját vizsgáljuk, valamint a finomhangolás problémáját, amelyre támaszkodva sok teista úgy érvel, hogy az istenhipotézis nyújtja messze a legjobb magyarázatot arra, hogy univerzumunk miért olyan, hogy természeti törvényei és konstansai éppen abban a szűk sávban helyezkednek el, amely szűk sávban azokat az értékeket találjuk, amelyek mellett lehetséges az élet kialakulása. Emellett tegyük fel, hogy két világmagyarázat közül kell választani: a klasszikus teizmus és a naturalista ateizmus között.

⁸ Mezei Balázs: *Radical Revelation. Illuminating Modernity*, London: Bloomsbury Academic, 175, 256–57)

Az elemzést a bayesi episztemológia eszközeivel fogjuk elvégezni. E modell szerint a racionális megismerők szubjektív valószínűségeket rendelnek az általuk vizsgált állításokhoz, és végeredményben (*a posteriori*) azt a hipotézist fogadják el, melynek valószínűsége a rendelkezésre álló bizonyítékok fényében a legnagyobb (vagy nagyobb egy bizonyos határértéknél). “P(A)” jelöli az A állításhoz rendelt kiinduló (*a priori*) szubjektív valószínűséget (ami egy 0 és 1 közötti szám), “P(A|B)” pedig A szubjektív valószínűségét B fényében (ahol B az *a posteriori* valószínűségek esetében a rendelkezésre álló empirikus bizonyíték). “P(Teizmus | Rossz)” például a teizmus szubjektív valószínűségét jelöli a rossz fényében.⁹ A bayesi elemzés ereje, mint látni fogjuk, abban rejlik, hogy a hipotéziseink végső (*a posteriori*) valószínűségét, vagyis a bizonyítékaink episztemikus jelentőségét, modellezni tudjuk olyan, jóval könnyebben megsejthető értékek segítségével, melyek a bizonyítékaink valószínűségét jelzik egy adott hipotézis függvényében (pl. a rossz valószínűségét azon feltevés mellett, hogy Isten létezik).

Helyhiány miatt nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy a szubjektív valószínűség fogalma pontosan mit takar. Történetileg e fogalom a szerencsejátékokkal kapcsolatos odds-ok általánosításából jött létre (mennyi pénzt hajlandó tenni az ágens egy bizonyos eseményre), de mai formájában a jelentése ennél sokkal általánosabb. P(A) intuitíve azt jelenti, hogy egy idealizált, racionális episztemikus ágens mennyire veszi biztosra, hogy A igaz. Amennyiben konkrét fizikai esélyeket lehet rendelni A-hoz (pl.: mennyire veszem biztosra, hogy a kockával 6-ot dobok), akkor az ágens ezekkel teszi egyenlővé P(A)-t (amennyiben ismerik őket). Egyéb esetben (mint az ateizmus és teizmus esetében, melyekhez furának lenné a kockadobáshoz hasonló esélyeket társítani) P(A) inkább arra vonatkozik, hogy az ágens mennyire érzi hihetőnek vagy hihetetlennek A-t, P(A|B) pedig arra, hogy az ágens mennyire érzi hihetőnek vagy hihetetlennek A-t B fényében.

A korábban említett kiinduló feltevéseink egyik bayesi következménye, hogy P(Teizmus) és P(Ateizmus) összege 1 (kizártuk a többi szóba feltevést, így a szubjektív valószínűségi teret ez a két hipotézis érintésmentesen fedi le). A természeti rossz valószínűsége pedig, P(TR), megegyezik azzal az összeggel, amit úgy kapunk, hogy összeadjuk a természeti rossz valószínűségét a teizmus igazsága esetén, valamint a rossz valószínűségét az ateizmus igazsága esetén. Azaz:

⁹ A feltételes valószínűség matematikai képlete $P(A|B) = P(A \& B) / P(B)$

$$(1) P(TR) = P(\text{Teizmus}) \times P(TR | \text{Teizmus}) + P(\text{Ateizmus}) \times P(TR | \text{Ateizmus})$$

Ha feltételezzük, hogy a dialektikai kiindulópontunk az, hogy sem a teizmus, sem az ateizmus irányában nem vagyunk elfogultak, akkor elfogadjuk, hogy mindkettő *a priori* (azaz a bizonyítékoktól független) valószínűsége 0,5.

$$(2) P(\text{Teizmus}) = P(\text{Ateizmus}) = 0.5$$

Hagyományosan izoláltan szokás tekinteni mindazokra a problémákra, amelyek egyik vagy másik irányba elmozdíthatják e 0,5-ös értékről bármelyik álláspont valószínűségét. Azaz a bevett metódus – amit Swinburne is használ – az, hogy először kiértékelik például, hogy a finomhangoltságból vett kozmológiai érv mennyire növeli a teizmus valószínűségét az ateizmussal szemben, majd megnézik, hogy a rosszból vett érv mennyire csökkenti a teizmus valószínűségét, majd levonják a következtetést, hogy a két eredmény együttesen melyik világmagyarázatot támasztja alá.

A problémák ilyen izolálása azonban csak addig igazolható, amíg e problémák alapjául szolgáló tények között nincs valamilyen releváns függési viszony. Ám könnyen rá lehet mutatni, hogy a természeti rossz ténye a teizmus/ateizmus kérdés tekintetében releváns összefüggésben áll a finomhangoltság tényével.¹⁰ Eszerint a természeti rossznak a feltétele az, hogy univerzumunk olyan legyen, hogy annak természeti törvényei lehetővé teszik az életet. Egyfelől az általunk magyarázni kívánt, az aktuális világban megtalálható természeti rossz mindig a természeti törvények vak követésének eredménye; másfelől az aktuális világban jelenlévő és magyarázni kívánt természeti rossz nem más, mint a természeti törvények által kikényszerített szenvedése egyes *élőlényeknek*. Márpedig az élőlények csak akkor tudnak szenvedni, ha léteznek. Ezért a természeti rossz csakis egy olyan univerzumban következhet be, amelynek törvényei lehetővé teszik az életet.

Ennek az egyik következménye első pillantásra elég fenyegetőnek tűnik a teizmusra nézve. Mivel most eltekintünk a többi argumentumtól, és csak a finomhangoltságból vett évrre, valamint a természeti rosszból vett évrre koncentrálunk, ki lehet jelenteni, hogy teizmus való-

¹⁰ Természetesen sokan tagadják, hogy joggal beszélhetünk-e bármiféle finomhangoltságról, de ezt a problémát most féle tesszük.

színősége azonos azzal, amekkora valószínűséggel a természeti rossz fényében rendelkezik. Ez azért van így, mert ha A eseményből következik B esemény abban az értelemben, hogy az idealizált eseménytérben¹¹ a B eseménynek megfelelő halmaz tartalmazza az A eseménynek megfelelő halmazt, akkor annak az esélye, hogy egy A típusú esetén egy B típusú esemény is bekövetkezik, mindig azonos lesz A eseménytípus bekövetkezésének valószínűségével. Formálisabban leírva a következő áll fenn, amikor a A valószínűségmező minden pontja B valószínűségmezőben található:

$$(3) P(C | A \& B) = P(C | A)$$

Egy egyszerű példával könnyen meg lehet világítani, hogy e tétel mennyire intuitív. Ha az a kérdés, hogy mekkora az esélye annak, hogy elázok abban az esetben, ha esik az eső és esik valamilyen csapadék, akkor e kérdés ekvivalens azzal a kérdéssel, hogy mekkora az esélye annak, hogy elázom, amennyiben esik az eső. Mivel pedig amikor természeti rossz történik, akkor mindig az az esemény is fennáll, hogy ez egy rendezett és finomanhangolt (FH) univerzumban történik meg, ezért behelyettesítve a behelyettesítendőket azt kapjuk, hogy

$$(4) P(\text{Teizmus} | \text{TR} \& \text{FH}) = P(\text{Teizmus} | \text{TR})$$

Következésképpen a teizmus valószínűsége semmivel sem nagyobb, mint amekkora a teizmus valószínűsége a rossz fényében.

De ez nem akkora gond, mint amekkorának elsőre látszik. Ez azért van így, mert ha beláttuk, hogy a természeti rossz bekövetkezése függ attól, hogy létrejött-e egy finomanhangolt és rendezett univerzum, akkor a természeti rossz nemcsak arra bizonyíték, hogy léteznek olyan események, melyek esetében első ránézésre nehéz látni, hogy hogyan engedhetné meg egy mintentudó, mindenható és morálisan tökéletes lény. Hanem ez esetben a természeti rossz létezése amellet is egy erős bizonyíték, hogy rendezett és finomanhangolt univerzumban élünk, és ha a rendezett és finomanhangolt univerzum erős bizonyíték Isten létezése mellett, akkor a természeti rossz egy erős bizonyíték Isten létezése mellett is. Ez beláthatjuk akkor is, ha ismét vesszük (1)-est és (2)-est:

¹¹ Formális értelemben a valószínűségek egy alaphalmaz (az "eseménytér") részhalmazainak a "mértékét" mérik, vagyis P egy függvény, ami 0 és 1 közötti számokat rendel az eseménytér részhalmazaihoz (bizonyos kikötések mellett; pl. diszjunkt halmazok összegének mértéke a halmazok mértékének összege).

$$(1) P(\text{TR}) = P(\text{Teizmus}) \times P(\text{TR} | \text{Teizmus}) + P(\text{Ateizmus}) \times P(\text{TR} | \text{Ateizmus})$$

$$(2) P(\text{Teizmus}) = P(\text{Ateizmus}) = 0.5$$

Majd behelyettesítjük a behelyettesítendőket és átrendezzük (1)-et:

$$\begin{aligned} P(\text{Teizmus} | \text{TR}) &= \frac{P(\text{Teizmus} \& \text{TR})}{P(\text{TR})} = \\ &= \frac{P(\text{Teizmus} \& \text{TR})}{P(\text{Teizmus})} \times \frac{P(\text{Teizmus} \& \text{TR})}{P(\text{Teizmus})} = \\ &= \frac{P(\text{TR} | \text{Teizmus}) \times P(\text{Teizmus})}{P(\text{Teizmus}) \times P(\text{TR} | \text{Teizmus}) + P(\text{Ateizmus}) \times P(\text{TR} | \text{Ateizmus})} = \\ &= \frac{P(\text{TR} | \text{Teizmus}) \times 0.5}{0.5 \times P(\text{TR} | \text{Teizmus}) + 0.5 \times P(\text{TR} | \text{Ateizmus})} = \\ &= \frac{P(\text{TR} | \text{Teizmus})}{P(\text{TR} | \text{Teizmus}) + P(\text{TR} | \text{Ateizmus})} \end{aligned}$$

Ezen a ponton érdemes megjegyezni, hogy $P(\text{TR} | \text{Ateizmus})$ nem lehet nagyobb, mint $P(\text{FH} | \text{Ateizmus})$, mivel $P(\text{TR} | \text{Ateizmus})$ a $P(\text{FH} | \text{Ateizmus})$ értékének és két további valószínűségi értéknek az összege (e további két érték pedig nem más mint az élet kialakulásának valószínűsége adottnak véve az ateizmust és a finomhangolt univerzum létezését; valamint a szenvedés valószínűsége adottnak véve az ateizmust, a finomhangolt univerzumot, valamint az élet kialakulását). Mindebből az következik, megfelelően behelyettesítve $P(\text{TR} | \text{Ateizmus})$ értékét a $P(\text{FH} | \text{Ateizmus})$ értékére, hogy:

$$P(\text{Teizmus} | \text{TR}) \geq \frac{P(\text{TR} | \text{Teizmus})}{P(\text{TR} | \text{Teizmus}) + P(\text{FH} | \text{Ateizmus})}$$

Amennyiben a finomhangoltságból vett érv (vagy más kozmológiai érv) megmutatja, hogy az ateizmus igazságát adottnak tekintve az életet lehetővé tevő konstansokkal és természeti törvényekkel rendelkező univerzum létrejötte viszonylag kicsiny valószínűségű, abban az eset-

ben a természeti rossz problémája eltűnik (fontos: feltéve, hogy csakis a klasszikus teizmust, illetve a naturalista ateizmust tartjuk komolyan veendő elméleteknek – erre később még visszatérünk). Ha ugyanis a finomhangoltságból vett érv sikeres és az életet lehetővé tevő konstansok és természeti törvények nagyon valószínűtlenek az ateizmus esetén (pl.: 0.000001), akkor, ha a természeti rossz bekövetkezésének valószínűsége kicsiny a teizmus igazsága mellett, de nem elhanyagolható, mondjuk 1%, abban az esetben a teizmus valószínűsége majdnem 1. Hiszen ha egy számot elosztunk ugyanannak a számnak és egy másik nagyon kicsiny számnak az összegével, akkor az eredmény nagyon közel fog 1-hez esni.

Ahogy említettük, e bayesiánus formula azt teszi beláthatóvá, miért igaz a következő intuitív helyesnek látszó megállapítás: ha a természeti rossz feltétele az életet lehetővé tevő konstansok és természeti törvények megléte, és e konstansok/törvények bizonyítékként szolgálnak Isten létezésére, akkor a természeti rossz nemcsak az életet lehetővé konstansok megléte mellett bizonyíték, hanem Isten létezése mellett is. Ehhez csupán annyit kell hozzátenni, hogy a természeti rossznak nagyságrendekkel valószínűbbnek kell lennie Isten létezése esetén, mint az életet lehetővé tevő konstansoknak és természeti törvényeknek az ateizmus igazsága mellett.

Ennek a finomhangoltságból vett érv sikerén túl két feltétele van. Az egyik, hogy a teizmus *a priori* valószínűsége ne legyen ahhoz hasonlóan kicsi, mint amilyen kicsi a valószínűsége az ateizmus igazsága mellett az élethez szükséges konstansoknak és a természeti törvényeknek a valószínűsége. Mi úgy látjuk, hogy Isten *a priori* valószínűsége csak akkor lehet ennyire kicsi vagy még kisebb, ha Isten fogalma önellentmondást tartalmaz (akkor valószínűsége 0), vagy akkor, ha van olyan tulajdonsága Istennek, ami valamiért *a priori* valószínűtlenné teszi létezését. Richard Dawkins híres-hírhedt könyvében, *Az isteni téveszmében*, éppen ez utóbbit igyekszik megmutatni.¹² Úgy érvel, hogy Istennek nagyon-nagyon összetettnek kell lennie, mivel igen nagy a hatalma, és ha valami összetett, akkor létezésére *a priori* nagyon kicsi az esély. Ám Dawkins érvelésének egyik lépése sem lett még az ateista filozófusok körében sem túl népszerű. Különösen azért, mert az Isten definíció szerint egyszerű a klasszikus teizmusban, és nagyon nehéz belátni, hogy a hatalom növelése miért járna *szükségképpen* a komplexitás növekedésével.

¹² Richard Dawkins: *Az isteni téveszme*, Budapest: Libri, 2007.

Mi úgy látjuk, hogy egyelőre nincs igazán erős érv Isten nagymértékű *a priori* valószínűtlensége mellett. Ezt támasztja alá, hogy a kortárs ateista szerzők szinte kivétel nélkül *empirikus* alapokon igyekeznek cáfolni Isten létezését. Természetesen a legjobb eljárás az volna, ha egyenként cáfolnánk az ilyen típusú kísérleteket, ám ez túlmutatna e tanulmány keretein.

A másik feltétele annak, hogy a fenti bayesiánus kalkulációnak köszönhetően a természeti rossz problémája valóban eltűnjön, hogy a természeti rossz valószínűsége a teizmus igazsága esetén ne legyen ahhoz hasonlóan kicsi vagy kisebb, mint amekkora a valószínűsége a megfelelő konstansoknak és természeti törvényeknek az ateizmus mellett. Ha a finomhangoltságból vett érv sikeres, akkor a megfelelő természeti törvények valószínűsége 10 a mínusz sokadikon érték környékén van (különböző szerzők különböző értéket állapítanak meg erre vonatkozóan),¹³ tehát messze elegendő, ha a természeti rossz valószínűségét a teizmus fényében 1%-ra lehet tenni.

A klasszikus teizmusnak, úgy véljük, jó esélyei vannak arra, hogy keretei között a természeti rossz bekövetkezése ne szélsőségesen valószínűtlennek, csupán valószínűtlennek bizonyuljon. Egyfelől a teisták joggal hivatkozhatnak arra – és a szkeptikus között vannak, akik ezt meg is teszik¹⁴ –, hogy nem elhanyagolható a valószínűsége annak, hogy kognitíve el vagyunk zárva azoktól az indokoktól, amelyek Isten számára igazoltta teszik a természeti rossz engedélyezését. Ennek a lehetőségnek a nem elhanyagolható voltát úgy is kifejezhetjük a bayesiánus formulában, hogy 1%-ot rendelünk a természeti rossz valószínűségének a teizmus igazsága esetén.

A másik lehetőség, hogy első lépésben egyszerűen fogjuk a természeti rosszal összefüggő teodíceákat és egyesítjük őket egy nagy, átfogó teodíceává. Eszerint például a természeti rosszra azért van szükség, mert

¹³ Robin Collins szerint például a kozmológiai állandó élethez szükséges értékének előzetes esélye 10^{-53} , míg John Hawthorne és Yoav Isaac szerint ennek esélye 10^{-120} . Lásd: Robin Collins: „The connection-building theodicy.”, in J.P. McBrayer – D. Howard-Snyder (szerk.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, London: Blackwell, 2013, 222–35., Hawthorne, John – Isaac, Yoav: „Fine-tuning fine-tuning.”, in M. A. Benton, J. – Hawthorne, D.– Rabinowitz (szerk.), *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 137–69.

¹⁴ Alston, William: „Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil,” in Howard-Snyder (szerk.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1996, 311–32.

- (i) egyes változatai hozzájárulnak a lelkek morális tökéletesedéséhez az által, hogy speciális nehézségeket görgetnek az emberek elé,¹⁵
- (ii) a természeti rossz más példái csak szükséges és sokszor tragikus következményei annak, hogy Isten egy, az ő folyamatos beavatkozása nélkül is jól működő világot akart létrehozni, ezért az események alakításának nagy részét a vak természeti törvényekre bízta,¹⁶
- (iii) emellett az ártatlan magasabb szintű állatok, valamint a jó emberek a mennyországba jutnak, ami kompenzálja korábbi veszteségeiket (Graves et al. 2017),¹⁷
- (iv) illetve az alacsonyabb szintű élőlényeknek nincs tudatosságuk, így valójában az ő látszólagos fájdalmaik nem járul hozzá a természeti rossz mértékéhez.¹⁸
- (v) stb. stb.

Ez az összetett teodícia tetszés szerint kiegészíthető, amíg nem válik ellentmondásossá és teológiai/empirikusan elfogadhatatlanná. Ezzel az összetett teodíceával nem az lenne a probléma, hogy biztosak lehetnénk benne, hogy nem igaz. Sokkal inkább az, hogy a magyarázatok nagyon heterogének és szervesen kapcsolódnak egymáshoz, minden egyes elemével szemben felvethetők nehézségek, s helyenként több, egymástól különböző magyarázatot adnak ugyanarra a jelentésre. Másképpen megfogalmazva, ennek az átfogó teodíceának súlyos abduktív jellegű problémái vannak. Ezért valószínűsége alacsony. Ám ezen abduktív problémák nem teszik lehetővé, hogy elhanyagolhatóan alacsony valószínűséget tulajdonítsunk neki, hiszen attól, hogy egy elmélet „csúnya”, még könnyen megeshet, hogy igaz. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy a bayesiánus gondolatmenetünkben 1%-os valószínűséget tulajdonítunk egy ilyen átfogó teodíceának és így a természeti rossz valószínűségének a teizmus igazsága esetén.

A harmadik gondolatmenet egy indukción alapul. Ha azt mondjuk, hogy a természeti rossz valószínűsége elhanyagolhatóan alacsony, azt a következőképpen is meg lehet fogalmazni: ha feltételezzük, hogy egy mindenható, mindentudó és morálisan tökéletes Isten létezik, akkor majdnem teljes bizonyossággal élhetünk azzal a predikcióval, hogy nem következnek be a

¹⁵ Hick, John: *Evil and the God of Love (2nd ed.)*, London, Macmillan, 1985.

¹⁶ Murray, Michael J. (2008): *Nature Red in Tooth and Claw: Teizmus and the Problem of Animal Suffering*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 5–6. fejezet. Swinburne, Richard: *Providence and the Problem of Evil*, London, Clarendon Press, 1998, 10. fejezet.)

¹⁷ Graves, Shawn, Blake Hereth, Tyler M. John: „In defense of animal universalism”, in T. R. Byerly, E. J. Silverman (szerk.), *Paradise Understood: New Philosophical Essays about Heaven*, Oxford Oxford University Press, 2017, 162–93.

¹⁸ Ehhez a fajta érvhez muníciót adhat Murray, Michael J. (2008): *Nature Red in Tooth and Claw: Teizmus and the Problem of Animal Suffering*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 2. fejezet.

természeti rossz kategóriájába sorolható események. Ám e predikció az alapján történik meg, hogy ismereteink fényében magunkban rekonstruáljuk, milyen hitei és motivációi lehetnek egy ilyen, mindentudó, mindenható, és morálisan tökéletes lénynek. Azt mindenképpen meg lehet engedni, hogy bizonyos mértékben képesek vagyunk ezt helyesen rekonstruálni. Ésszerű feltenni, hogy egy ilyen lényt nem szórakoztatja mások szenvedése, illetve, hogy nem hiszi azt, hogy a Föld jelenleg tapasztalható felmelegedéséhez semmi köze az emberi tevékenységnek. Ugyanakkor nagyon valószínű, hogy vétünk bizonyos hibákat e rekonstrukció folyamán. Ez azért nagyon valószínű, mert ilyesfajta hibákat olykor még legközelebbi barátaink esetében is vétünk: tetteik és szavaik alapján rosszul rekonstruáljuk mi és mennyire motiválja őket, valamint, hogy mit gondolnak a világról. Ha ilyen hibákat gyakran vétünk emberek esetében, és olykor hibás jóslatokba bocsátkozunk viselkedésükkel kapcsolatban, akkor nagy mértékben valószínű, hogy ilyen hibákat elkövetünk akkor is, amikor rekonstruálni próbáljuk Isten motívációit és hiteit. Ebből következően ésszerű arra következtetni, hogy nem elhanyagolható (de esetleg relatíve alacsony) a valószínűsége, mondjuk 1%, hogy olyan rekonstrukciós hibát is elkövetünk, ami közvetlenül érinti azt a kérdést, vajon Isten megengedné-e a természeti rossz bekövetkezését. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy ésszerű (legalább) 1%-os valószínűséget tulajdonítani a természeti rossz bekövetkezésének Isten létezésének feltételezése mellett.

Ha gondolatmenetünk helyes, akkor – amennyiben a naturalista ateizmus és a klasszikus teizmus az egyetlen komolyan vehető alternatívák – a természeti rossz nem jelent komoly elméleti problémát a teizmus számára, amennyiben a finomhangolásból vett érv működik. A következő szakaszban röviden amellettt érvelünk, hogy ezeket az eredményeket ki lehet terjeszteni a morális rosszra is.

A morális rossz és a természeti törvények függése

A fenti gondolatmenet kulcsa az volt, hogy kiaknáztuk, a természeti rossz függ a természeti törvények és konstansok finomhangoltságától. Ezért, ha a morális rossz hasonlóan függ ezektől a törvényektől és konstansoktól, akkor a fenti gondolatmenet és annak eredményei kiterjeszthetők a morális rosszra is.

Morális rossznak nevezzük azokat az eseményeket, amelyek azonosak morális normákat megszegő eseményekkel, illetve azokból megfelelően következnek. A filozófusok többsége úgy véli, hogy a morális normák megszegéséhez szükség van arra, hogy az ágens morálisan felelős legyen a normát megszegő eseményért. Abban ezek az elméletek egyetértenek, hogy a morális felelősséghez szükség van arra, hogy az ágens döntései releváns értelemben autonómak legyenek – a vita leginkább abban áll, hogy hogyan kell értelmezni a döntések morálisan releváns autonómiáját.

A másik fontos belátás az, hogy nem általában a morális rossz valószínűségét mérlegeljük akkor, amikor az istenhipotézis tarthatóságának széleskörű vizsgálatára vállalkozunk. Hanem annak a morális rossznak a valószínűségét, amit a mindennapjainkban megtapasztalunk. Ám mivel ezek a morálisan rossz események olyan, autonóm döntéshozásra képes lényektől származnak, akiknek létrejöttének előfeltétele az, hogy a természeti törvények és konstansok megfelelően legyenek kalibrálva, ezért e morálisan rossz események bekövetkezésének éppen úgy előfeltételei a jól kalibrált természeti törvények és konstansok, mint a természeti rossz létrejöttének. Ergo, amennyiben a finomhangoltság ténye bizonyíték Isten létezésére mellett, akkor nemcsak a természeti rossz, de a morális rossz is ilyen bizonyíték.

Egy másik úton is el lehet jutni ugyan ehhez a konklúzióhoz. Amennyiben nem mindenható (vagy ehhez nagyban hasonló hatalommal) rendelkező lényekről beszélünk, a döntések következményeiért csak akkor viselhet a cselekvő felelősséget, ha megfelelő mértékben kiszámítható, hogy egy döntés valamilyen cselekvés mellett milyen következményekhez fog vezetni. Ám e kiszámíthatóság feltétele, hogy a döntésekből *törvényszerűen* álljanak elő a következmények. Ha a döntések következményei teljesen véletlenszerűek lennének, akkor, miután a cselekvő ezt észrevette, még a döntések is lehetetlenek volnának, mivel a cselekvő lehetetlennek érezné, hogy valahogyan növelje annak az esélyét, hogy az események a döntésének megfelelően fognak történni. Ha pedig lehetetlennek érezzük, hogy növeljük az esélyét annak, hogy az események akaratunk szerint történjenek, akkor nem tudunk valódi döntéseket hozni. Hiszen ha például lehetetlennek tartjuk, hogy megnyerjük a lottót, akkor képtelenek lennénk amellet dönteni, hogy megpróbáljuk megnyerni a lottót. És ha lehetetlennek tartjuk azt, hogy valahogyan növeljük a nyeresi esélyeinket a lottón (mivel tegyük fel, a szóban forgó lottósorsolásnál nem az számít, hogy ki vett szelvényt, hanem az, hogy kinek-mi a születési évszáma), akkor szintén nem tudunk amellet dönteni, hogy próbáljuk meg megnyerni a lottót. Tehát

egy törvényszerűségek nélküli világban semmilyen cselekvést nem tudnánk megpróbálni, és így dönteni sem. Ha azonban a döntések lehetőségi feltétele a törvényszerűségek létezése, akkor ehhez hozzá kell tenni, hogy e törvényszerűségeknek olyanoknak kell lennie, hogy lehetővé tegyék azt, hogy a cselekvő, aki a döntéseket hozza, létezzenek. Ennyiben a világot uraló törvényeknek finomhangoltnak kell lenniük: nemcsak a következményeket kell kiszámíthatóvá tenniük, de e törvényeknek lehetővé kell tenniük azt is, hogy ezen univerzumban döntéshozásra képes lények egyáltalán létezzenek.

Mivel a mindenhatóságot vagy kvázi-mindenhatóságot nélkülöző lények esetében az autonóm döntések feltétele az, hogy a cselekvő univerzumának törvényei finom hangoltak legyenek, ezért a morális rossznak is feltétele, hogy a cselekvő univerzumának törvényei finoman legyenek hangolva. Következésképpen a morális rossz is egyfajta bizonyíték Isten létezése mellett, amennyiben a finomhangoltság bizonyíték Isten létezése mellett.

Mi hiányzik a rossz problémájának teljes megoldásához?

Bár a fenti gondolatmenet alapján a rosszat nem vehetjük többé az ateizmus melletti erős érvek amennyiben a finomhangoltságból vett érv, vagy valamilyen más, hasonló konklúzióval kecsegtető érv működőképes, adódik egy további probléma, amivel a klasszikus teizmus hívének el kellene számolnia. E probléma bevezetését azzal kezdjük, hogy egy történettel illusztráljuk érvelésünk eddigi eredményét.

Orom egy falu, amely egy nagyon magas és veszélyes hegységben található. Orom megközelítése nagyon nehéz, az egyetlen odavezető út hírhedten veszélyes, olyannyira, hogy teljesítése bármiféle csomaggal teljesen reménytelen. Mivel történetünk idején a repülés még nem megoldott, ezért mindez azt is jelenti, hogy Orom lakóinak csak az áll rendelkezésükre, amit a közelben lévő nyersanyagokból helyben elő tudnak állítani. A falu lakosságának szerencséjére egyikük, a Feltaláló, egy zseniális kézműves iparos, aki képes egyszerű gépeket is készíteni abból az anyagokból, amiket a közelben bányásznak ki. Nincs más a faluban, aki képes volna erre, és a falu helyzetéből következően nincs mód arra, hogy gépeket hozzanak be a faluba.

Orom minden lakója tudja, hogy a Feltalálónak van egy furcsa bogara: gyűlöli a vörös színt. Semmi szín alatt nem csinálna semmilyen vörös színű tárgyat, még akkor sem, ha valaki könnyőrgőre fogná. Ám nem ez a bogarasság az, ami zavarja mostanában Orom lakóit. Sokkal in-

kább amiatt aggódnak, hogy a Feltaláló mintha köddé vált volna: évek óta nem csinált semmit és nem látta senki. Habár a falu lakói remélik, hogy a Feltaláló egyszer csak visszatér, erősen hajlanak arra, hogy beletörődjenek: a Feltaláló meghalt.

A falu lakóinak egyike, Sanyi, egy napon meglát egy új piros biciklit. Nagyon furcsállja a dolgot. A Feltaláló készített már korábban bicikliket, de valószínűtlennek tűnik, hogy bármilyen okból túltette volna magát a vörös tárgyakkal kapcsolatos ellenszenvén. Ugyanakkor annak a valószínűsége, hogy valaki más készítette a biciklit, vagy hogy a szél hordta volna össze az alkatrészeket, elhanyagolható. Így Sanyi azt a véleményt alakítja ki, hogy a Feltaláló ismét a városban van, s valamilyen okból túltette magát a vörös szín iránt érzett ellenszenvén.

Intuitíve úgy tűnik, hogy Sanyi igazoltan tett szert arra a hitére, hogy a Feltaláló visszatért a faluba. Amennyiben – Sanyit követve – annak valószínűségét, hogy nem a Feltaláló rakta össze a biciklit például 0,000000001-nek tekintjük, ugyanakkor 0.1-es valószínűséget tulajdonítunk annak a lehetőségnek, hogy a Feltaláló mégiscsak készített egy vörös tárgyat, abban az esetben a fenti bayesiánus egyenlet szerint levezethető, hogy Sanyi vélekedésének – amely szerint a Feltaláló készítette a biciklit – a valószínűsége 0,99 körül található. Ennek az az oka, hogy Sanyi azzal analóg helyzetben van, mint amikor valaki univerzumunk finomhangoltságát és a gonoszt tekintetbe véve próbálja megfejtetni, hogy vajon a klasszikus teizmus vagy az ateizmus a valószínűbb opció. Nézzük, hogy a történetnek mely részletei teremtik meg a két esetek között az analógiát!

(1) Sanyi a piros biciklit meglátva azt próbálja eldönteni, hogy a Feltaláló készítette-e a biciklit, vagy valaki más, esetleg a vak véletlen. (Ez első pillantásra azzal analóg, hogy valaki a világ finomhangoltságát és a benne lévő rosszat meglátva azt fontolja, hogy klasszikus teizmus igaz, vagy az ateizmus).

(2) Annak, hogy a piros bicikli létrejöjjön, feltétele, hogy egy bicikli létrejöjjön. (Ez azzal analóg, minthogy a rossz létrejöttének feltétele, hogy az annak helyet adó univerzum törvényei finoman legyenek hangolva).

(3) Sanyi kicsiny, de nem elhanyagolható valószínűséget tulajdonít annak, hogy a Feltaláló egy piros biciklit készítsen. (Ez azzal analóg, ha valaki kicsiny, de nem elhanyagolható valószínűséget tulajdonít annak, hogy Isten létrehoz egy olyan világot, amely annyi rosszat tartalmaz, mint a miénk).

(4) Sanyi elhanyagolható valószínűséget tulajdonít annak, hogy valaki más, mint a Feltaláló, esetleg a vak véletlen rakta össze a biciklit. (Ez első pillantásra azzal analóg, ha valaki a finomhangoltságból vett évrre tekintettel elhanyagolhatóan kis valószínűséget tulajdonít az ateizmus igazsága esetén univerzumunk létrejöttének.)

Sanyi episztemikus helyzetéből adódóan Sanyinak mind a négy feltevése igazolt. S e feltevéseket alapul véve következtetése nem csak intuitíve tűnik igazoltnak, hanem ez egy bayesiánus keretben demonstrálható is. Korábban már érveltünk amellett, hogy (2)-essel és (3)-assal analóg, a rossz problémájával összefüggésben releváns két állítás igazolt. Ám úgy véljük, hogy 1-es és 4-es állítás után a zárójelekben azokkal *nem egészen* analóg állítások szerepelnek, és ez egy súlyos problémához vezet.

Sanyi voltaképpen egy kalap alá veszi, és egy kalap alá is veheti annak valószínűségét, hogy valaki más, mint a Feltaláló, készítette a biciklit, illetve, hogy a vak véletlennek köszönhető a bicikli létrejötte. A teista azonban nem veheti egy kalap alá minden további nélkül az ateizmus tézisé, amely szerint senki sem készítette az univerzumot, azzal a tézissel, hogy *nem a klasszikus teizmus Istene*, hanem *egy másik istenség* alkotta azt.

Amennyiben a finomhangoltságból vett érv elfogadható, abban az esetben a rossz problémája nem azért veszedelmes a teizmusra, mert visszabilentheti a mérleg nyelvét az ateizmus felé. Hanem azért, mert más, morálisan kevésbé tökéletes teremtők (esetleg kisebb hatalommal vagy tudással rendelkező teremtők) sokkal jobban magyarázzák az univerzumunkban található rosszat.

Ennek van egy fontos tanulsága. A teisták számára nem az a legfontosabb feladat, hogy valamiféle teodíceával álljanak elő. Még ha elő is állnak ilyennel, a rossz tükrében az alternatív istenségek valószínűsége akkor is nagyobb lesz, hiszen bármilyen jó is legyen az Istent védő teodícea, biztosan nem lesz kézenfekvő vagy *nyilvánvalóan igaz*. Így a legjobb teodícea sem tudja eltüntetni azon alternatív istenhipotézisek előnyét, amelyek a rossz fényében egyáltalán nem szorulnak semmilyen teodíceára (hiszen ezek vagy morálisan, vagy hatalmukat, vagy tudásukat tekintve esnek messze a tökéletességtől). A legfontosabb dialektikai feladata a teistának sokkal inkább az, hogy egy eredményes, az univerzum teremtettségét és/vagy tervezettségét jól alátámasztó kozmológiai érv kidolgozása után megmutassa, miért nem kellene előnyben részesíteni más isteni létezők feltételezését a klasszikus teizmus elfogadása helyett.

Milyen lehetőségek állnak rendelkezésre a teista számára? Az egyik lehetőség az, ha a klasszikus teizmus képviselője ki tud dolgozni egy olyan ontológiai istenérvet, amely *a priori*

bizonyítását adja az elgondolható legtökéletesebb létező létezésének. Ám mi úgy véljük, hogy erre kicsi az esély, ezért vázolunk egy másik, sokkal kacskaringósabb, de talán járhatóbb utat. Ez az út is szorosan kapcsolódik a legtökéletesebb létező fogalmához. A teistának különböző istenérveket felhasználva meg kell mutatnia, hogy érdemes feltenni bizonyos attribútumokkal rendelkezős istenség(ek) létezését. Például a kontingenciából vett érv segítségével mutathat rá, hogy a kontingens létezők magyarázatához fel kell tenni egy szükségszerű létező létét. Aztán a morális kötelességek megalapozának szükségességéből kiindulva érvelhetne amellett, hogy fel kell tenni egy morálisan tökéletes létezőt, akiből valamiképpen erednek a morális kötelességek, és így tovább. Majd ha kellő mennyiségű attribútum összegyűlt, hatékonyan érvelhetne amellett, hogy a legnagyobb magyarázó erővel az rendelkezik, ha mindezeket az attribútumokat egyetlen létezőhöz rendeljük (és nem osszuk szét számos másik létező között), különösen, mivel az elgondolható legtökéletesebb létező fogalma nemcsak konzisztensé, de koherensé és indokoltá teszi ezen attribútumok összekötését.

Nem tudjuk, hogy ez az út végső soron járható-e, de ezt az utat tartjuk a legjárhatóbbnak, amennyiben episztemikus igazolni akarjuk a klasszikus teizmust.