

# Det goda, det onda och Gud

Sebastian Rehnman  
 Universitet i Stavanger  
*sebastian.rehnman@uis.no*

Den här uppsatsen behandlar invändningen att om Gud finns, så skulle det inte finnas ondska emedan Gud likt goda människor inte skulle tillåta ondska, men eftersom det finns ondska så finns inte Gud. Uppsatsen argumenterar att problemformuleringen förleder oss till ett antagande att moraliska attribut kan tillskrivas Gud och människor på samma sätt, och klargör att moraliska attribut har tagits ur sitt sammanhang när de utsågs om Gud.

**Nyckelord:** godhet, ondska, Gud, orsak.

## Ett problem

**E**n antik tradition argumenterar mot Guds existens från förekomsten av ondska. Argumentet lyder att liksom en god människa skulle förhindra den ondska hon kan förhindra, så skulle Gud – en god varelse med oändlig makt och vilja – förhindra all ondska. Nu finns det emellertid ondska och därför finns inte Gud. David Hume (1711-1776) formulerar denna invändning mot Guds existens så här: ”Epikuros gamla frågor kvarstår. Vill han förhindra ondska, men kan inte? Då är han maktlös. Kan han, men vill inte? Då är han illvillig. Både kan och vill han? Varifrån är då ondskan?” Om ”gudomens moraliska attribut, rättfärdighet, välvilja, barmhärtighet och rättrådighet, är av samma natur som dessa dygder hos människor” och hans makt och vishet ”oändlig”, så skulle Gud likt goda människor förhindra ondska, men eftersom det finns ondska så finns inte Gud. Många senare filosofer har antagit denna formulering.<sup>1</sup> T.ex. försvarar Richard Swinburne att Gud, ”en icke-kroppslig person”, låter ”onda ting tjäna godare ting.”<sup>2</sup>

I den här kortfattade uppsatsen argu-

menterar jag att problemformuleringen förleder oss till ett antagande att moraliska attribut kan tillskrivas Gud och människor på samma sätt. Jag hävdar att det problemet kan lösas genom att klargöra språkbruket. Orden ”god” och ”ond” lär vi oss att använda först om ting som sinena omvittnar, om ting av något slag i världen och om handlingar, uppförande och karaktärer. Nämda problem uppkommer av att vi tar dessa predikat ur sitt sammanhang och använder dem i ett sammanhang där ”Gud” är subjekt. Detta missgrepp behöver vi lösgöra oss från. Avsikten är således inte någon teodicé eller försvar, utan ett kort försök att problematisera den nu allmänna diskussionen i ämnet. Läsaren behöver ihågkomma denna snäva avsikt kring problemformuleringens språkbruk för att förstå uppsatsens betydelse. ”Filosofin är en kamp mot förhäxandet av vårt förstånd genom vårt språk.”<sup>3</sup>

## Det goda och det onda

Låt oss i korthet börja med den all dagliga användningen av nyckeltermerna ”god” och ”ond”.

Vi lär oss först att använda ordet

”god” (med avledningar och synonymer) om det som sinnena omvittnar: det behagliga vi berör, det angenäma vi smakar, det ljuvliga vi doftar, det sköna vi ser och det härliga vi hör. Vi lär oss vidare att använda ”god” om ting av något slag i världen: sten, banan, katt, osv. Dessa ting är goda såtillvida som deras säregna förmåga förverkligats: det är gott att stenen är sten, gott att bananen är banan och gott att katten är katt, o.s.v. Bland levande ting utmärks människan av att hon förmår föra sig inte bara likt djuren med sinneskunskap utan också med förståndskunskap, d.v.s. med kunskap som kan uttryckas i påståenden. Människor vet ting inte bara under ett bestämt antal förnimmelser och varseblivningar, utan under ett obestämt antal beskrivningar. Termer såsom ”kan”, ”kan inte”, ”alla”, ”vissa” och ”därför” skiljer inte bara människor från djur, utan uttrycker också deras säregna rörelseförmåga. Denna säregna förmåga att använda konventionella tecken ger människor frihet att bedöma om de skall handla i enlighet med eller inte i enlighet med deras (sanna eller falska) påståenden om vad som är gott. Denna viljeförmåga gör också att människor kan förverkliga ett särskilt slags godhet och föranleder en utsträckt användning av ”god”, nämligen för moralisk godhet. Den säregna förståndsförmågan och den moraliska godheten förverkligas emellertid inte blott i att händelsevis utan också i synnerhet att stadigt leva väl. Hållningar som stadigt böjer en människa att uppföra sig i enlighet med och förverkliga sin säregna förmåga är goda och kallas ”dygder”: kloket hos förståndet, måttlighet hos attraktionskänslan, mod hos aggressionskänslan och rättfärdighet hos viljan.<sup>4</sup>

Vi lär oss först att använda ordet ”ond” eller ”dålig” (med avledningar och synonymer) om det som sinnena omvitt-

nar: det obehagliga vi berör, det äckliga vi smakar, det skämda vi doftar, det otäcka vi ser och det läskiga vi hör. Vi lär oss vidare att använda ”ond” och ”dålig” om ting av något slag i världen vars säregna förmåga är fördärvad: den krossade stenen, den ruttna bananen, den sjuka katten, o.s.v. Dessa ting är fördärvade såtillvida som de saknar något; det är något hos dem som inte är men som skulle vara. Vad som skulle finnas där, men som inte finns där, är det dåliga eller onda. Ondskan infinner sig där bara för att något kommer till korta i något avseende. Bland levande ting utmärks människan av att hon kan fördärva sin säregna förmåga att föra sig i enlighet med sina (sanna eller falska) påståenden om det goda. Detta är ett särskilt fördärv som kallas ”moralisk ondska” och som infinner sig inte blott i att händelsevis utan också i synnerhet att stadigt leva illa. Hållningar som stadigt böjer en människa att uppföra sig i strid med och fördärva sin säregna förmåga är onda och kallas ”laster”: slughet och dårskap hos förståndet, liderlighet och likgiltighet hos attraktionskänslan, hybris och feghet hos aggressionskänslan samt girighet och slösaktighet hos viljan.

Från förekomsten av ting med och utan viljeförmåga kan vi klargöra vilken ondska vi talar om. ”Ty på två sätt brukar vi yttra ’ond’: å ena sidan när vi säger att någon har utfört ondska och å andra sidan när något har lidit ondska.”<sup>5</sup> Det som drabbas av ondska gör det utan egen vilja; det som begår ondska gör det med vilja. Vi kallar det ena för ”lidande” det andra för ”missgärning”.

Vi kan börja med lidande. Lidande kan inte jämföras med smärta, eftersom lidande är avsaknaden eller frånvaron av ett tings fullhet och en blomma kan t.ex. lida brist på ståndare även om den inte kan känna smärta. Vidare är materiella

ting föränderliga ting och i all förändring blir någonting till på bekostnad av att någonting annat förgår; all förändring är någontings vinning och någontings förlust. Syre och väte går under när vatten bildas, spermie och ägg går under när embryot bildas, rådjuret går under när lodjuret slukar det, kikärtorna går under när jag äter min egenhändig falafel, o.s.v. Det som fördärvar gräset när rådjuret äter och som gör att gräset lider brist, är just det som förverkligar rådjuret och gör så att rådjuret fungerar väl. Rådjuret skulle sakna eller lida brist på sin näringsförmåga om det inte åt gräs och till slut gå under. Det är för att rådjuret är gott – gott på att vara rådjur – som rådjuret äter gräs och orsakar lidande hos gräset. Det som sedan fördärvar rådjuret när lodjuret slukar det och som gör att rådjuret lider, är just det som förverkligar lodjuret och gör så att lodjuret fungerar väl. Lodjuret skulle sakna sin näringsförmåga eller lida brist på näring om det inte åt rådjur. Det är för att lodjuret är gott – gott på att vara lodjur – som lodjuret äter rådjur och orsakar lidande hos rådjur. Det är givetvis dåligt eller ont för rådjuret när lodjuret fyller sig med rådjuret, eftersom det fördärvar vad det är att vara ett rådjur. Det är bra eller gott för lodjuret när rådjuret uppfyller det, eftersom det förverkligar vad det är att vara ett lodjur. På så vis förorsakas varje tings lidande av ett annat tings förverkligande. Lika många materiella ting lider brist och får sin säregna förmåga fördärvad som det finns andra materiella ting som njuter till fullo och förverkligar sin säregna förmåga. Smärtan, lidandet och döden ingår helt enkelt i och uppehåller ekosystemet. Förlusten för de drabbade är förstås ond, men förverkligandet hos den som tillfogar det är gott.

I den andra användningen av ”ond”

handlar varelser med förnufts förmåga. Vid fall av missgärning är ondskan inte skild utan oskiljaktig från förövaren. Att rådjuret drabbas av lidande är en nödvändig följd av att lodjuret förverkligar sitt goda, men att en människa begår missgärning är inte en nödvändig följd av att hon förverkligar sitt goda. Givetvis kan onda handlingar få goda konsekvenser liksom goda handlingar kan få onda konsekvenser, men konsekvenserna förändrar inte vad för slags handling det är. Skulle tiggaren köpa knark för pengarna, så förändrar det inte att allmosan hör till det generösa slaget av handlande. Ordern att fälla bomber över Hiroshima och Nagasaki kan ha haft konsekvensen att andra världskriget fick sitt slut, men det förändrar inte att massmord beordrades. Oavsett konsekvenserna för oss själva och andra, fördärvar vi först och främst oss själva med vårt onda handlande. Vi brister i att förverkliga oss själva när vi begår missgärning – med gärningen missar vi att vi *leva* för den skull att vi skall vara människor. En moraliskt ond handling är som sådan en frånvaro av att förverkliga den säregna förmågan – i själva förnuftet, i känslorna och i viljan. Vi fördärvar oss själva genom vår dumhet, genom liderlighet ifråga om föda och sex, genom vekhet ifråga om svårigheter och faror, och genom rov av sådant som andra förtjänar. Vårt kloka, måttliga, modiga och rättfärdiga uppförande saknas helt enkelt därför att våra förståndsakter, attraktionskänslor, aggressionskänslor och viljeyttringar är fördärvliga. Varje missgärning är m.a.o. ett misslyckande att leva helt mänskligt. Det finns lika mycket moralisk ondskan som det finns förnuftiga varelser som fördärvar sin säregna förmåga.

Såsom avslutning på det här avsnittet och övergång till nästa kan vi kort reflektera över vårt språkbruk. Vi möter många

goda ting och många onda ting, men aldrig godhet såsom godhet och inte ondska såsom ondska, d.v.s. inte såsom slag av ting i världen. M.a.o. skulle inte godhet och ondska ingå i uppteckningen av alla (slags) ting som finns. Adjektiven ”god” och ”ond” är istället (såsom Peter Geach argumenterar) alltid logiskt attributiva och aldrig logiskt predikativa,<sup>6</sup> d.v.s. ”det där lodjuret är gott” kan inte uppdelas i de två påståendena ”det där är ett lodjur” och ”det där är gott” utan är ett enda påstående. ”Även när ’god’ och ’dålig’ står för sig själva såsom predikat, och sålunda är grammatiskt predikativa, måste något substantiv underförstås; det finns inte något sådant ting som att bara vara god eller ond, endast att vara god eller ond så och så.<sup>7</sup> Betydelsen hos orden ”god” och ”ond” är m.a.o. helt beroende av betydelsen hos det subjekt som det bestämmer. Detta innebär att varje slags ting är gott på sitt sätt och varje slags ting är ont (eller dåligt) på sitt sätt. Predikaten ”att vara god” och ”att vara ond” utsägs därför analogt, d.v.s. med konsekvent olika betydelser i olika kontexter för olika subjekt. Från ”Dynan är blå” och ”Duken har samma färg som dynan” följer att ”Duken är blå”, men från ”Dynan är dålig” och ”Duken är dålig” följer inte att de brister på samma sätt. Dynan är dålig för att den tappar fyllning medan en duk vare sig kan sägas ha eller inte ha fyllning. Från ”goda lodjur är köttätande” följer inte ”goda rådjur är köttätande” än mindre ”Gud är köttätande”.

### Gud

Så här långt har vi kikat på hur vi använder ”god” och ”ond” utan hänvisning till ”Gud”. Det är rätt och riktigt, eftersom om Gud finns så skulle vi inte kunna tala om Gud annat än utifrån allt annat som finns, och vi använder just ”gott” och

”ont” utifrån vad som finns. Men varför använda ”Gud”?

Om vi har användning för ”Gud”, så är det för att redogöra för att det finns någonting istället för ingenting.<sup>8</sup> Ty Gud antas frambringa eller orsaka *att* varje annan orsak finns och består överhuvudtaget. Detta innebär att det ursprungliga frambringandet av allt som finns inte är en förändring, eftersom vadhelst som finns är en följd av det ursprungliga frambringandet. Förändring orsakas istället av det som finns till följd av det ursprungliga frambringandet. Frambringade ting kan förändras till det bättre eller till det sämre och de kan fungera väl eller dåligt i enlighet med vad de är, men detta förutsätter att de finns. Det ursprungliga frambringandet innebär däremot ingen förändring, utan är det som gör vilkensomhelst förändring möjlig. Detta innebär i sin tur att det är omöjligt att ursprungligen frambringa väl eller dåligt. Något kan tillverkas väl eller dåligt såvida det redan finns något material av vilket och en mall enligt vilken det kan bildas. Före det ursprungliga frambringandet fanns det emellertid inte något av och enligt vilket allting blev till. Det är först efter det ursprungliga frambringandet av alla existerande ting som dessa kan bedömas huruvida de tillverkats väl eller dåligt av material och enligt mall. Likaså kan en handling utföras väl eller dåligt såvida det finns någonting som kan välja att utföra en handling dåligt eller väl i enlighet med vad det är, men det är först efter det ursprungliga frambringandet som det finns sådana ting. Gud kan alltså vare sig sägas ha tillverkat eller utfört det ursprungliga frambringandet väl eller dåligt.

Gud frambringas de goda ting som är gräs, rådjur, lodjur, o.s.v. Gud frambringas också näringsförmågan hos gräset, rådjuret och lodjuret, och utan den skulle

de inte kunna förverkliga sitt slags godhet. Om Gud skall frambringa ett förverkligat lodjur, så kan han inte annat än tillåta ett fördärvat rådjur. Det är lika litet brist hos Guds allmakt att Gud inte kan frambringa goda lodjur utan att tillåta dåliga rådjur, som att Gud inte kan lugga en flintskallig. Gud frambringade alla slags ting som finns och varje slags ting som är förverkligat är gott, men något slags ting är dåligt eller ont för vad det inte är. Gud frambringar allt det goda men kan inte frambringa det onda eftersom det vare sig är ett ting bland andra ting eller en egenskap hos något, utan vad som saknas eller brister hos något. Vid lidande frambringar Gud det goda tingets förverkligande som tillfogar lidandet.

Gud frambringar människor med den säregna förmågan att de kan välja det (verkligt eller skenbart) goda. Men Gud frambringar ingenting när människor begår missgärning, eftersom det inte finns något gott alls i eller med missgärningen (förutom kanske tillfälligtvis). När läkare av bristande förståelse injicerar blodförtunnande medel istället för mässlingsvaccin, när Julian Assanges sexualdrift är missriktad, när storstadsmänniskan saknar civillikage och Stalin gör orätt, då frambringar inte Gud deras misslyckande att förverkliga sin mänskliga förmåga, eftersom deras misslyckande inte är förverkligande utan fördärv. Vid missgärning frambringar Gud ingenting, eftersom det blott är ett misslyckat försök att vara människa.

Dock kan inte det som frambringat allting vara såsom allting, d.v.s. Gud kan inte vara materiell, föränderlig, ändlig, timlig, o.s.v. som varje frambringat ting. Vore Gud inte annorlunda allt som har frambringats, så skulle Gud inte kunna frambringa allt som har frambringats. Eftersom Gud är orsaken bortom allt som

finns och består, måste Gud vara annorlunda. Gud kan därför inte vara sammansatt, föränderlig, timlig och ändlig som allt frambringat. Detta summeras ofta med "den fulländade oföränderlighet och enkelhet, som alla sanna teister tillskriver gudomen."<sup>9</sup> Gudomlig enkelhet är motsatt varje fysisk, metafysik och logisk sammansättning, sådant att Gud inte kan ha något attribut i vanlig mening.

Guds enkelhet utesluter givetvis att "gudomens moraliska attribut [...] är av samma natur som dessa dygder hos människor" (även om det beaktas att de förra är "oändliga"). Vi kan förstå vad det innebär att en människa är god utifrån erfarenheten av goda människor och vår användning av "god" kommer att vara genomsyrad av det mänskliga sättet att vara god. Sokrates sätt att vara god är sammansatt, föränderligt och ofullkomligt, eftersom han är god såtillvida som han förvärvat goda hållningar och hållningar tillhör endast sammansatta och föränderliga ting. Detta måste vi skilja från gudomlig godhet. Ty Gud kan inte förverkliga sin särartade förmåga eller förvärva hållningar, eftersom Gud är orsaken bortom all förändring och kan inte vara sammansatt av substans och hållningar utan är det enda som är fullt förverkligande. Guds sätt att vara god är odelbart, oföränderligt och fullkomligt. Vi kan således inte fatta eller säga på vilket sätt Gud är god. Ty vi använder "god" med en betydelse som är bunden till det mänskliga sättet att veta, eftersom vi inte kan veta på något annat sätt än det mänskliga sättet. Vi kan endast bejaka attribut hos Gud genom att använda begrepp om människor på sätt som gäller för människor om ett förverkligande hos människor. När emellertid Gud tillskrivs "god" måste både det mänskliga betecknandesättet och adjektivets grund förne-

kas och endast det betecknade tinget, Guds fulländning, bejakas. Ty vi kan inte begripa vad det innebär att Gud är god. Vi kan inte begripa vad det innebär att godhet är en oändlig perfektion identisk med gudomen. Vi kan endast veta att mänsklig godhet har sitt ursprung i Gud, men vi kan inte fatta hur godhet är Guds sanna och egentliga fulländning. Vi kan fortfarande sant utsäga ”god” om ”Gud” men Guds godhet är inte en särskild egen-skap, inte heller är den ändlig eller tillfäll-ig. Därför utbrister Anselm: ”O omätliga godhet, som så övergår all förståelse.”<sup>10</sup> M.a.o. kan inte mänsklig godhet och gudomlig godhet sägas vara ”av samma natur”. När ”god” används om Sokrates och Gud så används den med olika men förbundna betydelser; godhet finns först hos Gud men vi förstår först godhet hos människor. Godhet tillskrivs dem därför analogt, eftersom det betecknade tinget avses på två sätt.<sup>11</sup>

Varifrån kommer då den förvirrade och förvirrande problemformulering som jag inledde med? Hume formulerade den såsom en invändning mot ”antropomor-fism”.<sup>12</sup> Hume, till skillnad från såväl hans teistiska som ateistiska efterföljare, identifierade dock inte teism med den antropomorfistiska (av)arten. Vad som ursprung-ligen var ett motargument mot en avart har sedan av vissa ateister gjorts till en (förmodat) generisk invändning och denna förtjänar enligt vissa antropomor-fister en (förmodat) generisk vederlägg-ning. Den här uppsatsen har försökt visa varför vi inte behöver lida av sådan villfarelse. Vi kan inte tillskriva Gud de dygder och plikter som vi tillskriver människor. Om vi gör det, så har vi förhäxats av språket och förleder oss själva till att försöka tala på ett sätt som vi inte kan tala. Humes problemformulering gäller dock inte för ”sanna teister” utan för ”antropomorfister”.<sup>13</sup>

## Avslutning

Den problemformulering jag undersökt i den här lilla uppsatsen antar att Gud och människor kan tillskrivas moraliska attri-but på samma sätt, bortsett från att Guds är oändliga. Jag har argumenterat för att vi använder ”god” och ”ond” för de ting vi möter. Vi använder ”god” och ”ond” om ting som sinnena omvittnar, om ting av något slag i världen och om handling-ar, uppförande och karaktärer. Den ovan-stående invändningen från ondska mot Gud uppkommer av att vi tar dessa pre-dikat ur sitt sammanhang och använder dem i ett sammanhang där ”Gud” är sub-jekt. Vi förleds då att sammanblanda vad vi menar med mänsklig godhet och vad vi kan säga om Guds godhet. Vi kan endast veta att godhet hos alla frambringade ting har sitt ursprung i Gud, men vi kan inte begripa vad det innebär att godhet är en oändlig perfektion identisk med gudo-men. Gud orsakar det goda hos vadhelst som frambringats, men inte det onda eftersom det är en brist hos det som finns.

Dock förblir ondska ett hemskt mysterium trots klargörandet av hur vi talar om Gud. Ty (traditionellt) Gud kunde med oändlig makt och vilja ha frambringat all-ting som finns utan att något led ont, ge-nom att vara den tillräckliga och nödvän-diga orsaken till vad som sker med varje ting varje ögonblick. Gud skulle emel-lertid då frambringa en ständigt pågående räcka av underverk och inte en värld med ting som samverkar i ett orsakssamman-hang. Gud kunde dessutom med oändlig makt och vilja ha frambringat intelligenta varelser utan att någon betedde sig ont, men att påstå att Gud borde förhindrat all denna ondska antar förvirrat att Gud har plikt eller skyldighet att frambringa en annan värld än denna. Vi kan emeller-tid inte begripa varför Gud inte fram-bringade en värld utan lidande och miss-

gärning, men det obegripliga är inte det-samma som det överkliga. Vi står inför en ofattbar Verklighet, på grund av vilken

och för vilkens skull allting finns istället för ingenting. ”Filosofin”, skriver Wittgenstein, ”lämnar allt som det är.”<sup>14</sup>

### Noter:

1. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, red. J. C. A. Gaskin, *Principal Writings on Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993, 1779) del X (s. 100 i denna utgåva). Om inget annat anges i denna uppsats, så är alla översättningar mina egna. Gaskin kommenterar att den ovanstående formuleringen inte finns i Epikuros kvarlätenskap (s. 208), men noterar inte att Hume helt enkelt förkortar Lactantius (ca. 250-324) citat av Epikuros (341-270 f. Kr.) i *De ira Dei*, red. J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina* (Paris: Vrayet, 1844, 313) kap. xiii (s. 121 i denna upplaga), jfr. Augustinus, *Confessionum*, bd. 33, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien: Tempsky, 1866-, 397) VII.v.

2. Humes problemformulering har åtföljts av inflytelserika filosofer i vår tid. T.ex. Antony Flew, ”Divine Omnipotence and Human Freedom,” i *New Essays in Philosophical Theology*, red. Anthony Flew och Alasdair MacIntyre (London: SCM, 1955), J.L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982) 150, William L. Rowe, ”The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism,” i *The Evidential Argument from Evil*, red. Daniel Howard-Snyder (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1996, 1979), 72, Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977, 1974), och Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998). Mackie tycks emellertid motsäga sig själv med *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1990, 1977).

3. Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2 utg. (Oxford: Clarendon Press, 2004) 93, 238.

4. Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, övs. Anders Wedberg och Lars Hertzberg (Stockholm: Thales, 1992, 1953) § 109.

5. Den här argumentationen utgår givetvis från inledningen av Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater, *Oxford Classical Text* (Oxford: Clarendon Press, 1894, NE), och utvecklas av bl.a. Thomas Aquino, *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, red. E. Odetto, 10 utg., 2 bd., bd. 2, *Quaestiones disputatae* (Taurini/Roma: Marietti, 1965, 1271-2), Aquino, *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*, Bartholomaeus Keckermann, *Systema ethicae* (London: Norton, 1607), Anselm Winfried Müller, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998), samt Herbert McCabe, *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness*, red. Brian Davies (London: Continuum, 2005). För ett nutida argument att det grundläggande etiska begreppet är förverkligandet av de hållningar hos mänskliga förmågor som vi kallar ”dygder”, se t.ex. Rosalind Hursthouse, ”Are Virtues the Proper Starting Point for Morality?”, i *Contemporary Debates in Moral Theory*, red. James Dreier (Oxford: Blackwell, 2006). Här räcker det att teister generellt omfattar en etik baserad på dygder och att, enligt Gavin D’Costa, denna likhet hos världsreligionerna består även när det föreligger skillnader mellan dem: ”Other Faiths and Christian Ethics,” i *Cambridge Companion to Christian Ethics*, red. Robin Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 164. Erinna att Hume formulerar såväl teologiska som etiska frågor i termer av dygd och att det var först senare som det började göras försök att formulera etik i termer av plikt och nytta/konsekvens.

6. ”Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum.” Augustinus, *De libero arbitrio*, red. W. M. Green, bd. 29, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Turnhout: Brepols, 1970, 388) I.i. För ett argument för distinktionen, se t.ex. Thomas Aquino, *Quaestiones disputatae de malo, Opera omnia* (Roma/Paris: Commissio Leonina/J. Vrin, 1982, 1266-72) I.iv.

7. Peter Geach, ”Good and Evil,” i *Theories of Ethics*, red. Philippa Foot (Oxford: Oxford University Press, 1967, 1956). Uppsatsen är delvis riktad mot G. E. Moore, vars inflytelserika påstående om ett s.k. ”naturalistiskt felslut” vilar på sammanblandningen av attributiva och predikativa adjektiv: *Principia Ethica: With the Preface to the Second Edition and Other Papers*, red. Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1903).

8. Geach, ”Good and Evil,” 65.

Här kan det givetvis invändas att hypotesen om den stora smällen redogör för att det finns någonting istället för ingenting. Även om allt annat i världen förklaras med hänvisning till den hypotesen, så kan den inte redogöra för vad som inte självt är orsakat. Kanhända kommer astrofysiken att kunna förklara vad som orsakade urknallen och för detta behöver vi en annan redogörelse av det som orsakar men som inte självt är orsakat. Se t.ex. David Braine, *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God’s Existence* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

9. Hume, *Dialogues* del IV (s. 61). Han fortsätter:

By the same act, say they, he sees past, present, and future: His love and his hatred, his mercy and his justice, are one individual operation: He is entire in every point of space; and complete in every instant of duration. No succession, no change, no acquisition, no diminution. What he is implies not in it any shadow of distinction or diversity. And what he is, this moment, he ever has been, and ever

will be, without any new judgement, sentiment, or operation. He stands fixed in one simple, perfect state; nor can you ever say, with any propriety, that this act of his is different from that other, or that this judgement or idea has been lately formed, and will give place, by succession, to any different judgement or idea.

Hume har helt rätt om betydelsen av läran om Guds enkelhet (*simplicitas Dei*): "Hoc fundamento praemisso." Gisbertus Voetius, *Selectarum disputationum theologicarum*, 5 bd. (Utrecht: Johannes Waesberg, 1648-1669) I.229. För nutida förklaring och försvar, se t.ex. Brian Davies, "Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity," i *Language, Meaning and God: Essays in Honour of Herbert McCabe*, red. Brian Davies (London: Geoffrey Chapman, 1987), 51-74, och David B. Burrell, "Simpleness," i *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, red. Brian Davies (London: Cassell, 1998), 70-75.

10. "O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis". Anselm, *Proslogion*, red. F. S. Schmitt, 6 bd., bd. 1, *Anselmi opera omnia* (Edinburgh: Thomas Nelson, 1946-61, 1078-9) IX.

11. För den traditionella redogörelsen av språkbruket för Gud, se t.ex. Thomas Aquino, *Summa theologica*, 22 utg., 6 bd. (Taurini/Romae: Marietti, 1940, 1266-73) I.xiii, och Hieronymus Zanchius, *De natura Dei seu De divinis attributis* (Neustadt: Matthias Harnisius, 1590, 1577) I.vi-x.

12. Hume, *Dialogues* del X, s. 100. Tidigare har han räknat in Epikuros bland antropomorfisterna: "And why not become a perfect anthropomorphite? Why not assert the Deity or Deities to be corporeal, and to have eyes, a nose, mouth, ears, & c. Epicurus maintained, that no man had ever seen reason but in a human figure; therefore the gods must have a human figure." (s. 70) När Hume invänder mot antropomorfism från ondska är detta ett led i den tidigare polemiken mot densamma. T.ex. säger Philo (Humes alter ego): "I shall endeavour to show, a little more distinctly the inconveniences of that anthropomorphism" (*Dialogues* IV s. 62) och "still more inconveniences [...] in your anthropomorphism" (*Dialogues* V p. 66). Lactantius *De ira Dei*, från vilken Hume tycks parafasera Epikuros, handlar också om hur attribut kan tillskrivas Gud.

13. För en annan sida av antropomorfismen, se Sebastian Rehnman, "The Problem of Evil: A New Confusion", *Theofilos* 6 (2014), 33-37.

14. *Filosofiska undersökningar* § 124.

Jag tackar Jonatan Jäderberg, tidskriftens redaktör och tre av dess anonyma fackgranskare för kommenterar till denna uppsats.