

Teleologiske smuler

Søren Kierkegaards kritikk av det teleologiske argumentet for Guds eksistens

MARTINE NETLAND

VEILEDER

Einar Duenger Bøhn

Universitetet i Agder, 2020

Fakultet for humaniora og pedagogikk
Institutt for religion, filosofi og historie



FORORD

Takk til veileder Einar Duenger Bøhn for god faglig veiledning gjennom hele prosessen. Takk til Thomas Netland og Aleksander Torjesen for en mengde faglige og språklige kommentarer. Takk til familie, venner og medstudenter for all støtte, både faglig og moralsk.

Kristiansand, juni 2020

Martine Netland

SAMMENDRAG

Denne masteravhandlingen tar for seg Søren Kierkegaard sin kritikk av det teleologiske argumentet for Guds eksistens, slik de blir lagt frem i *Philosophiske Smuler* (1844/2014). Formålet med avhandlingen er å undersøke hvorvidt denne kritikken kan bidra til å vise viktige svakheter ved moderne versjoner av det teleologiske argumentet. Ved å se på William Paleys teleologiske argument og Robin Collins fininnstillingsargument blir både historiske og moderne argumenter tatt i betraktning. Kierkegaards kritikk viser til vanskeligheten ved å skulle bevise noes eksistens, noe som gjelder både ved hjelp av handlinger, slik som designet av universet, men også generelt. I tillegg viser Kierkegaard til problemet med å definere Gud basert på menneskelige antakelser. Når disse argumentene har blitt rettet mot Collins sitt teleologiske argument, viser svakheter seg å være spesielt tydelige i antakelsene om Gud og Guds handlinger som ligger forut for selve argumentet.

SUMMARY

This master thesis explores Søren Kierkegaard's critique of the teleological argument, as it is presented in *Philosophiske Smuler* (1844/2014). The main purpose of the thesis revolves around exploring the question of whether this critique can contribute to illuminate and reveal important weaknesses and potential fallacies found in modern versions of teleological arguments. By looking at William Paleys teleological argument and Robin Collins' fine-tuning argument, both historical and modern versions of the teleological argument are being considered and accounted for. Kierkegaard's arguments shed light on the difficulty of proving the existence of something. This applies to both arguing for something on the basis of its actions, such as the design of the universe, but also in general terms. Additionally, Kierkegaard points to the problem of defining God based on human assumptions. When these critiques have been applied to Collins' teleological argument, the weaknesses appear to be particularly tied to human assumptions about God and God's actions, which precede the argument itself.

Innhold

1. Innledning	6
1.1 Problemstilling, relevans og bakgrunn	6
1.2 Begreper og språk	10
1.3 Avgrensninger og oppbygging	11
2. Det teleologiske argumentets historiske bakgrunn og William Paley	13
2.1 Paley	15
3. Robin Collins sitt fininnstillingsargument	24
3.1 Antakelser	25
3.2 Argumentet	31
3.3 Motargumenter	34
4. Kierkegaard	39
4.1 Introduksjon	39
4.1.1 Om pseudonymet Johannes Climacus	41
4.2 Kierkegaards argumenter i Philosophiske Smuler	43
4.2.1 Mål	44
4.2.2 Antakelser	46
4.2.3 Argumentene i punkter	51
4.2.4 Kierkegaard og Kant	60
4.2.5 Oppsummering	65
5. Diskusjon	66
5.1 Sammenligning av teleologiske argumenter	66
5.1.2 Collins sitt bidrag	70
5.2 Argumentene punkt for punkt	72
5.2.1 Kierkegaards sammenheng med andre motargumenter	73
5.2.2 Kierkegaard og Kant – poenget om sammenhengen mellom gudsbevisene	75
5.2.3 Gudstro, handlinger og egenskaper	76

5.2.4	Det sirkulære – lener premissene seg på konklusjonen?	79
5.3	Svakhetene – hvor viktige er de?	82
5.4	Avsluttende uvitenskapelige refleksjoner rundt gudsbevisenes funksjon	84
6.	Litteratur	86

1. Innledning

1.1 Problemstilling, relevans og bakgrunn

Vi vet med stor sikkerhet at en hvilken som helst klokke er et resultat av design. Vi vet dette fordi vi har kunnskap om at klokker er resultat av design, men vi vil kanskje også intuitivt forstå det fordi den har komplekse funksjoner bestående av deler som virker sammen mot et formål. Det vil være mulig å hevde at også naturen og universet har en slik form for kompleks målrettethet. Det kan da stilles spørsmål om ikke også naturen må være et resultat av design, slik som klokken. Hvis den er det vil det videre kunne hevdes at hvis det finnes design i naturen, må det også finnes en designer, og enda videre: at denne designeren er Gud. Når det på denne måten argumenteres for design, formål eller hensiktsmessighet i naturen og universet i forsøk på å bevise Guds eksistens, er det snakk om ulike versjoner av det teleologiske argumentet for Guds eksistens

Denne masteravhandlingen undersøker problemstillingen: Kan Kierkegaards kritikk av muligheten for å bevise Guds eksistens ved hjelp av det teleologiske argumentet belyse viktige svakheter ved moderne versjoner av dette argumentet?

Det teleologiske argumentet for Guds eksistens har i flere hundre år vært et viktig verktøy for å begrunne gudstro med rasjonalitet, og ikke bare religiøse tekster. Det teleologiske argumentet har møtt kritikk, spesielt fordi det lenge var et argument som syntes å endre sine premisser i takt med at nye teorier innenfor forskning ble lagt frem. Det har likevel funnet en måte å tilpasse seg, og kunnskapen man nå besitter om universet, naturlovene og sannsynlighet virker å ha gitt argumentet et sterkere fundament. Det er dermed ikke sagt at argumentet fremdeles ikke har visse svakheter eller enkelte premisser som enklere enn andre kan utfordres. For 176 år siden la Søren Kierkegaard frem sin kritikk av argumentet i *Philosophiske smuler* (1844/2014) (*Smulene*) under pseudonymet Johannes Climacus. Argumentene Kierkegaard legger frem her vil i denne masteravhandlingen bli brukt til å utforske det teleologiske gudsbeviset med et mål om å vise at det finnes viktige utfordringer ved å skulle bevise guds eksistens gjennom det teleologiske argumentet og at Kierkegaard kan belyse noen viktige punkter i denne sammenheng.

Det teleologiske argumentet er bare et av tre argumenter for Guds eksistens Kierkegaard retter kritikk mot i *Smulene*. De andre to er det kosmologiske og det ontologiske. Disse tre vil kunne betegnes som klassiske argumenter for Guds eksistens. Dette fordi de har eksistert lenge, og fordi de også har en sterk plass i religionsfilosofien. Det teleologiske argumentet er valgt ut blant disse av to hovedgrunner. Den første grunnen handler om argumentets relevans i dag, hvor man har tilegnet seg bredere kunnskap som et resultat av det vitenskapelige utviklingen, og i tillegg har flere ressurser tilgjengelig for å kunne utforske fininnstillingen av universet. Den andre grunnen handler om hvor mye plass Kierkegaard vier til hver av argumentene, der det teleologiske argumentet kan se ut til å få noe mer oppmerksomhet enn de andre to. Mye av Kierkegaards kritikk handler likevel om slutninger og premisser alle tre argumentene har til felles. Kritikken som kommer frem i denne avhandlingen vil derfor kunne gjelde de andre argumentene på visse områder.

Når man snakker om det teleologiske argumentet for Guds eksistens er det ikke snakk om et spesifikt formulert argument. Heller er det snakk om en rekke argumenter som tar utgangspunkt i samme type premisser, med den samme slutningen: at man ved å se på verden (anatomi, biologi, fysikk), vil det bli tydelig at verden har blitt til med et formål, og at det derfor må eksistere en designergud. Det teleologiske argumentet er heller ikke nødvendigvis det eneste navnet disse argumentene går under. For eksempel kaller Kant en versjon av dette for “det fysikoteologiske bevis” (Kant, 1787/overs. 2009, B648). Andre navn er designargumenter og fininnstillingsargumenter. Kierkegaard kritiserer heller ikke en utvalgt formulert versjon av argumentet, istedenfor kritiserer han “the inspiration behind such arguments in general” (Evans, 1992). Det vurderes likevel nyttig for avhandlingens formål å velge ut en versjon av argumentet som vil være gjeldene gjennom teksten. For dette formålet har Robin Collins (2012) sitt fininnstillingsargument blitt valgt ut. Robin Collins presenterer i *The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the universe* (2012) en moderne versjon av det teleologiske argumentet, som tar i bruk fysikk for å bygge opp under påstanden om at verden har blitt designet. Det at det er en moderne versjon av det teleologiske argumentet som er oppdatert i henhold til nyere forskning gjør at Collins sin versjon styrker avhandlingens relevans.

I tillegg til Collins sitt argument vil William Paleys (1802/2006) versjon av det teleologiske argumentet bli presentert i en historisk kontekst. Dette vurderes hensiktsmessig både for å vise en mer klassisk versjon av argumentet, i tillegg til å presentere det historiske bakgrunnsteppet for argumentet. Det kan også være nyttig å vise til et argument som

Kierkegaard kan ha hatt kjennskap til, og Paley vil derfor anvendes i tillegg til Collins for å utforske Kierkegaards kritikk.

Paley ga argumentet en grundig refleksjon i sin bok *Natural Theology* (1802/2006). Dette førte til at argumentet fikk mye oppmerksomhet og økte i popularitet på 1800-tallet. Paley vil derfor være en av de viktigste filosofene tilknyttet dette argumentet historisk sett (Eddy & Knight, i Paley, 1802/2006)

Søren Kierkegaards plass i grenen av religionsfilosofi som omhandler Gudsbevisene ser ut til å være liten¹. Kierkegaard har riktignok bemerket seg med tekster om tro og kristendom, men det vi finner i *Philosophiske smuler* som omhandler gudsbevisene mener John H. Whittaker er en oversett og kanskje også undervurdert side av Kierkegaard sin filosofi: “It needs more attention to pry Kierkegaard out of his commonly assigned niche in 19th century romantic irrationalism and to give him his due as a philosopher” (Whittaker, 1979, s. 117-118). Gitt Kierkegaards minimale plass i diskusjonen rundt gudsbevisene og Whittakers påstand kan det ha relevans både for religionsfilosofien og for Kierkegaard-forskningen å se nærmere på de få sidene i *Smulene* der Kierkegaard legger frem sin kritikk. Innholdsmessig er det bare en liten del av boken, i et kapittel kalt “Det absolute Paradox (En metaphysisk Grille)” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 242) hvor Kierkegaard vier plass spesifikt til gudsbevisene. Grille kan oversettes til ”tåbeligt indfald” (Den Danske Ordbok, u.å). Kierkegaards kritikk deles inn i tre hovedkategorier hvor den første handler om problemene med å allerede anta Guds eksistens. Den andre omhandler det han anser som umuligheten ved å skulle bevise noes eksistens og antakelsene som ligger i begrepet Gud, når det gjelder å skulle anta Guds handlinger og egenskaper. Den tredje er en versjon av hullenes Gud, som også blir utforsket som et uavhengig motargument til det teleologiske argumentet.

Til tross for at Kierkegaard har blitt viet tilsynelatende lite oppmerksomhet i bøker og artikler som på et mer oversiktlig grunnlag debatterer eller legger frem argumenter for guds eksistens, er ikke *Philosophiske smuler* (1844/2014) en bok som har gått ubemerket hen. Eksempelvis beskriver C. Stephen Evans *Smulene* som et av Kierkegaards “most significant works” (1992, s.1). Når litteraturen rundt *Smulene* har blitt undersøkt har jeg likevel funnet at det er andre temaer i boken som heller blir diskutert enn kritikken av Gudsbevisene. I tillegg ser det ut til å eksistere mye mer litteratur rundt *Uvidenskabelig efterskrift til de filosofiske smuler*

¹ Kierkegaard blir ikke nevnt i sammenheng med gudsbevisene i noen av de følgende bøkene eller oppslagsverkene: Taliaferro 2009, og 2019; Sjøvik & Davidsen 2014; Copan & Meister, 2008; N.A Manson, 2003; Craig & Moreland, 2012; Evans & Manis, 2009.

(1846/2017) (*Efterskrift*), Kierkegaards oppfølger til *Smulene*, som i tillegg har mer enn seks ganger flere sider enn sin forgjenger. *Smulene* på sin side er ikke stor, men den tar for seg flere temaer som får oppmerksomhet. Kierkegaard skriver at *Efterskrift* tar for seg flere av de samme problemene han fremsatte i *Smulene*, i tillegg til at det også er en fortsettelse fra *Smulene* (Kierkegaard, 1846/2017). Det vil være temaer i *Efterskrift* som sammen med hovedkapittelet i *Smulene* for denne avhandlingen, kan bli brukt for å utdype enkelte av Kierkegaards begreper og poenger.

Kritikken av gudsbevisene har blitt viet noe oppmerksomhet, spesielt hos Evans (1992) og Whittaker (1979). Disse to danner et viktig grunnlag for tolkningen av Kierkegaards argumenter. C. Stephen Evans har skrevet flere bøker om Kierkegaard, og har skrevet om Filosofiske smuler i to bøker, den ene har *Smulene* som hovedtema (*Passionate Reason* (1992), og den andre som del av hovedtema (*Kierkegaards Fragments and postscripts* (1983/2018). John H. Whittakers artikkel *Kierkegaard on names, concepts and proofs of Gods existence* (1979), er spesielt fokusert på Kierkegaards argumenter mot gudsbevisene i *Smulene*.

Det vil også i løpet av avhandlingen bli lagt frem noen andre kjente motargumenter mot det teleologiske gudsbeviset. Dette vurderes nyttig både for å kunne bedre forstå hva som utpeker seg i Kierkegaards kritikk, og for å få en kontekstuell forståelse av hva argumentet både i dag og tidligere har måttet forsvare seg mot. Noen av de viktigste motargumentene, slik jeg ser det, er argumentet om hullenes Gud, 'hvem designet Gud?'-argumentet og argumenter om flere univers. Dette er tre velkjente motargumenter, som Collins også tar stilling til i *The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the universe* (2012). I tillegg vil det bli viet noe plass til 'Monkey God' -kritikken, som Collins også ser på. Den er ikke like klassisk som de tre foregående, men kan likevel være hensiktsmessig å se på i sammenheng med Collins sitt argument. Å se på Collins sin avvisning av 'hvem designet Gud?'-argumentet og argumentet om hullenes Gud vil kunne være et viktig bidrag fordi det kan se ut til at det Collins har å si til disse motargumentene også kan være relevant for deler av Kierkegaards kritikk. Collins dykker dypere inn i teorien om flere univers og ser på hva slags effekt den kan ha på argumentet, også Paley bemerker seg kort dette fenomenet. Dette sistnevnte argumentet, i tillegg til 'monkey god' vil likevel bli viet mindre plass da de ikke kan sees i sammenheng med Kierkegaards kritikk. I tillegg til disse motargumentene vil Kierkegaards kritikk av gudsbevisene få en kort sammenligning med Kants kritikk av disse. Kant fører på mange måter en lignende kritikk mot Gudsbevisene som det Kierkegaard gjør, og

sammenhengen mellom dem vil derfor kunne belyse Kierkegaards kritikk ytterligere, og vil også kunne få frem noen poenger som er relevante for gudsbevisene i seg selv.

1.2 Begreper og språk

Flere av de viktigste tekstene brukt i denne avhandlingen er skrevet på engelsk og dansk. Særlig i Robin Collins sin artikkel (2012) blir det eksempelvis brukt mange begreper fra fysikken som ikke er vanlige i hverken dagligdags eller religionfilosofisk sammenheng. Noen av disse begrepene kan lett oversettes til norsk, men der det vurderes at en oversettelse til norsk kan slå feil, eller gjøre begrepet mindre tydelig, vil de engelskspråklige begrepene bli anvendt. Dette vil gjelde i noe mindre grad for andre engelsk – og danskspråklige tekster brukt i avhandlingen. Det Kierkegaard har av egendefinerte begreper vil som hovedregel ikke bli oversatt, i hovedsak fordi det danske språket er så nærliggende det norske, men også fordi det vurderes som nyttig å se på originalformuleringen av disse begrepene.

Det vil i denne teksten også bli presentert flere begreper og ord som behøver forklaring og det vurderes hensiktsmessig å forklare begrepene etter hvert som de blir brukt i de fleste tilfeller. Det kan likevel være nyttig å avklare noen begreper allerede i innledningen.

Teisme betegner hypotesen om at det finnes en gud. Spesifikt her blir teisme her brukt om monoteisme (én gud), selv om teisme også kan fungere som en nedkorting av ordet polyteisme (flere guder).

Teleologisk. Teleos kan oversettes fra gresk til betydningen *mål* (Manson, 2003). Altså handler det om målrettethet.

Naturlig teologi (Natural Theology) Kan vise til “the practice of philosophically reflecting on the existence and nature of God, independent of real or apparent divine revelation or scripture” (Taliaferro, 2012, s. 1), altså innebærer dette former for filosofi der man, uten å bruke religiøse tekster, reflekterer rundt Guds natur og da også eksistens. Eventuelt, eller i tillegg, kan betydningen være enda mer spesifikk, slik at det handler om å slutte til Guds eksistens fra naturens orden og skjønnhet (Eddy & Knight, i Paley, 1802/2006, s. IX). Naturlig teologi vil spesielt i den første definisjonen kunne gjelde alle de klassiske gudsbevisene, mens det i den siste kanskje viser spesielt til det teleologiske argumentet. Når det er snakk om naturens orden, vil dette også kunne gjelde det kosmologiske argumentet, hvis man tenker på orden i en bred forstand (altså alt i naturen som følger visse regler, eller er ordnet på en viss

måte), men dette med orden kan også kobles til hensiktsmessighet og komplekse systemer. Det er spesielt disse to som er viktig i det teleologiske argumentet i denne avhandlingen.

Kosmologiske argumenter vil kunne basere seg på tanken om at noe ikke kan komme fra ingenting, slik at det må eksistere noe som alltid har eksistert (altså Gud). Også kosmologiske argumenter kan se ulike ut. Eksempelvis kan det dreie seg om at man, for å unngå en uendelig regress av årsaker (hvordan kom verden til å eksistere), setter man Gud som en endelig årsak.

Ontologiske argumenter er helt a priori, det vil si ikke erfaringsbasert, og vil dermed vise til Guds eksistens kun ved hjelp av tenkning. En mulig måte å gjøre det på er at man baserer seg på Gud som “something-than-which-nothing-greater-can-be-thought” (Anselm, 1077-78/1998, s.87), altså det største/beste som kan tenkes, eller vi kan oversette ‘greater’ med ‘det mest fullkomne’. Videre kan man hevde at hvis det er det mest fullkomne som kan tenkes må det også eksistere, siden eksistens er bedre enn ikke eksistens. Dette er en forenklet måte å legge frem argumentet på, men det viser til de viktigste elementene som er nødvendig for denne avhandlingens formål.

1.3 Avgrensninger og oppbygging

Denne avhandlingen vil ikke ta stilling til andre argumenter for Guds eksistens, selv om det ligger implisitt at noe av Kierkegaards kritikk også vil kunne brukes på disse. Det at de ikke blir tatt stilling til, vil si at de ikke vil bli diskutert i særlig grad, men de vil likevel ha en viss relevans for å utdype noen av argumentene som kommer frem. Noe av kritikken Kierkegaard retter spesielt mot de andre to gudsbevisene vil også bli anvendt på det teleologiske argumentet i denne avhandlingen.

Det er kapittelet “Det absolute Paradox (En metaphysisk Grille)” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 242) i *Smulene* som har hovedvekten i denne avhandlingen, slik at temaene i bokens andre kapiteler som ikke omhandler gudsbevisene i stor grad bli oversett, dersom de ikke har relevans for avhandlingens hovedspørsmål. Avhandlingen har heller ikke som mål å utfordre fysikken Collins legger frem i sine premisser i argumentet, slik at de utregningene som kommer frem i argumentet i stor grad vil bli stående uimotsagte. Dette er fordi det ikke er fysikken i argumentene som skal kritiseres, men hvordan argumentet fungerer som helhet. Det er ikke dermed sagt at fysikken Collins legger frem ikke er viktig. Dette er fordi det, i tillegg til at det er skrevet i løpet av de siste ti årene, i hovedsak er fysikken og sannsynlighetsteorien Collins bruker som gjør at hans argument sees på som mer moderne enn blant annet William

Paley sitt argument. Fysikken Collins legger til grunn, vil bli lagt frem noe kortfattet i kapittel 3, for å vise hvordan Collins bygger opp sin argumentasjon.

Selv om Philosophiske smuler er skrevet under pseudonymet Johannes Climacus, vil Kierkegaards navn bli brukt gjennomgående i avhandlingen når både Philosophiske smuler, andre bøker under pseudonymer og skrifter under Kierkegaards eget navn blir nevnt. Betydningen av pseudonymet vil undersøkes noe i kapittel fire.

Det vil eksistere visse utfordringer med å lese og tolke Kierkegaards tekster. Evans bemerker at Kierkegaards tekster kanskje ideelt sett burde bli overlatt til individets personlige lesning, slik at man kunne unngå at misforståelser og feiltolkninger av Kierkegaards tekster ble videreført gjennom akademiske tekster og bøker. Han påpeker likevel at selv om dette, for ham er et ideal, vil det ikke være realistisk (Evans, 1983/2018) Det som er viktig med dette utsagnet hos Evans er at det sier noe viktig om det å bruke Kierkegaards tekster, nemlig at det vil være stort rom for misforståelser eller utbroderinger av poenger som kanskje i mindre grad får frem Kierkegaards meninger.

Poengene Kierkegaard gjør i *Smulene* er kondensert, og foregår over veldig få sider. Dette gjør at lesing, og tolking av teksten kan føre til utbroderinger og definisjoner Kierkegaard selv ikke hevder eksplisitt her. Det vil derfor være svært viktig for avhandlingens formål at slike tolkninger blir tydeliggjort for å oppnå en transparens i tolkningene. Når det i tillegg er slik at *Smulene* virker som hovedverk til avhandlingens formål, slik at mange av Kierkegaards andre tekster blir utelatt, vil det være spesielt viktig å påpeke dette. Altså at denne avhandlingen ikke har som formål å forstå Kierkegaards filosofi i sin helhet. Når kun en tekst av en filosof eller forfatter blir behandlet på denne måten, kan det føre til at noen poenger tolkes på utsiden av det som kanskje sees på som Kierkegaards filosofiske kjerne. Selv om *Smulene* vil være viktigst i denne avhandlingen, vil Kierkegaards pamfletter *Øieblikket 1-9* (1855/1991) i tillegg til *Uvidenskabelig efterskrift til de Philosophiske Smuler* (1846/2017) forhåpentligvis være med på å nøytralisere denne problemstillingen noe. Avhandlingens formål er først og fremst å bruke Kierkegaards spesifikke argumenter i *Smulene* til å se om det finnes visse svakheter ved Collins sitt fininnstillingsargument, slik at det å skulle oppnå forståelse av Kierkegaards tekster havner på sidelinjen. Det vil bli gjort en noe oversiktlig introduksjon til Kierkegaard, og selv om en helhetlig forståelse ikke regnes som mulig her, vil det reflekteres noe rundt Kierkegaards kritikk av gudsbevisene utover kritikken i seg selv. Dette regnes både som nødvendig, da det vil ligge antakelser bakenfor de premissene som utledes i argumentet, men

også interessant da det i tillegg kan foreligge visse innsikter i Kierkegaards filosofi utover kritikken av gudsbevisene ved å se på denne kritikken.

Avhandlingen består av fem kapitler. I dette første innledende kapittelet har de viktigste elementene blitt presentert. I kapittel 2 settes det teleologiske argumentet i en historisk kontekst med spesielt fokus på en gjennomgang av William Paleys argument. I kapittel 3 ser jeg på Robin Collins sitt fininnstillingsargument. I tillegg til en nøye gjennomgang av dette argumentet, vil det også i kapittel 3 bli lagt frem utvalgte motargumenter. Kapittel 4 er dedikert til Kierkegaard. Her vil jeg gjøre en oversiktlig introduksjon av Kierkegaard, og betydningen av pseudonymet Johannes Climacus vil bli utforsket og diskutert. Argumentene bærer hovedtyngden i kapittelet, og det vil i tillegg til hovedargumentene i *Smulene* gjøres en sammenligning med Kants argumenter, som på flere områder ligner Kierkegaard sine. Kapittel 5 vil foregå som en diskusjon av Collins og Kierkegaards argumenter spesielt, men også Paley, de andre motargumentene og Kierkegaards sammenheng med Kant vil bli diskutert her. Mot slutten av kapittelet vil bli vurdert hvilke svakheter Kierkegaard kan vise til i Collins argument, og hvor viktige de er. Det vil også bli gjort plass til en siste avsluttende del i kapittel med refleksjoner rundt gudsbevisenes funksjon.

2. Det teleologiske argumentets historiske bakgrunn og William Paley

Det teleologiske argumentet for Guds eksistens har en lang historie og strekker seg tilbake til antikken (Eddy & Knight, i Paley, 1802/2006). I tillegg til flere versjoner i vestlig filosofi finnes det også eksempler på det teleologiske argumentet i østlig filosofi (Meister, u.å.). Det teleologiske argumentet vil forsøke å bevise Guds eksistens ved å for eksempel vise til en slags målrettethet. En annen måte å legge frem meningen med det teleologiske argumentet er å se på begrepet naturlig teologi, som vi har sett at handler om å slutte til Guds eksistens fra naturens orden og skjønnhet (jf. 1.3). Det vil være mulig å si at essensen av teleologiske argumenter, altså det som gjør at argumentene kan kalles teleologiske, er tanken om hensikt eller målrettethet. Dette må da gjelde uansett hvilke former for observasjoner man legger til grunn for argumentet.

Argumentet slutter ikke nødvendigvis direkte til Gud, men til en designer, eller en som kan føre selv ubevisste skapninger mot et mål, eller en mening. I middelalderen formulerer Thomas Aquinas sine fem veier for å bevise Guds eksistens, hvorav den femte veien er en formulering av det teleologiske argumentet. Dette er nok, foruten om Paley (Evans & Manis, 2009), en av de mer kjente formuleringene (Aquinas, overs. 1989). Thomas Aquinas får frem dette med måltrettethet når han formulerer sin femte vei slik:

The fifth way is based on the guidedness of nature. Goal-directed behavior is observed in all bodies obeying natural laws, even when they lack awareness [...] But nothing lacking awareness can tend to a goal except it be directed by someone with awareness and understanding[...] Everything in nature, therefore, is directed to its goal by someone with understanding, and this we call *God* (Aquinas, overs. 1989, s. 13-14).

Aquinas femte vei skiller seg noe fra, og legger tyngden andre steder enn det Paley og, spesielt Collins gjør. Mens Aquinas ser på det han oppfatter som måltrettethet i dyrs og planters atferd, og på den måten mener at det må finnes noen som veileder disse mot et mål, er Paley og Collins mer opptatt av selve begrepet om design. Dette er likevel en versjon av det teleologiske argumentet nettopp fordi det handler om måltrettethet. Selv om Paley legger mest vekt på design, går det også an å finne denne måltrettetheten hos ham. Kanskje spesielt i kapitlet om instinkter (Paley, 1802/2006). Dette, sammen med andre av Paleys observasjoner i naturen, som spor på design og måltrettethet vil bli videre undersøkt i del to av kapitlet.

Aquinas gjør et poeng ut av at denne måltrettetheten ikke kan oppstå ved tilfeldighet (Aquinas, overs. 1989). Og begrepet tilfeldighet er svært viktig når det gjelder det teleologiske argumentet. Tilfeldighet settes som et alternativ til en designergud, og man blir bedt (ofte implisitt) om å vurdere hva som er mest sannsynlig: tilfeldighet, eller designer. Når jeg i underkapittel 2.1 skal legge frem William Paleys argument, med mer grundighet enn det jeg gjorde med Aquinas, vil tilfeldigheten også komme fram som et motargument, men, ifølge Paley, ikke et godt et (Paley, 1802/2006).

Før Paleys teleologiske argument blir lagt frem vil det være nyttig å trekke frem en oversiktlig fremstilling av hva som ofte menes når det i gudsbeviser er snakk om Gud. Paley og Collins egne definisjoner av sine teismehypoteser blir lagt frem i henholdsvis underkapittel 2.1 og kapittel 3, slik at den fremstillingen som kommer frem i dette avsnittet kun er ment som en oppbyggelig oversikt til deres definisjoner. Taliaferro skriver i “The Coherence of Theism”

(2008), at hvis teisme skulle vise seg å være inkoherent, vil alle forsøk på gudsbeviser være irrelevant eller “moot” (s. 173). Det er derfor et viktig tema innen religionsfilosofien å diskutere det man anser å være guds egenskaper, eller hvordan man definerer Gud, slik at man kan vise at enten teisme er koherent, eller ikke. Denne debatten vil ikke bli utforsket her, men det viktige er at det finnes visse egenskaper som fungerer som en slags mal når det argumenteres for en gud innenfor de største monoteistiske religionene (kristendom, jødedom og islam). De er en rekke egenskaper i gudsdefinisjonen, og det vil være mulig å ha en definisjon av Gud som ikke innehar alle. Taliaferro legger frem allvitenskap, allmektighet, essensiell godhet, perfektion, allestedsnærværende, evig, nødvendig eksistens, kroppsløshet, simpelhet, m.fl. (Taliaferro, 2008, s. 173).

2.1 Paley

Argumentet ble lagt frem av William Paley i 1802 i sin bok *Natural Theology*. William Paley har hatt en så sterk tilknytning til argumentet at det ville gjort argumentets historiske bakgrunn ufullstendig ved å ikke nevne ham i denne sammenheng. På tross av at hans sterke tilknytning til argumentet i filosofihistorien er han langt fra den første til å legge det frem, dette gjelder også i hans egen tid (Eddy & Knight, i Paley, 1802/2006). Annerkjennelsen han har fått sammen med ordenen og flyten i argumentet hans er også gode grunner til at Paley får en del plass i denne teksten før Collins sitt moderne argument legges frem. Paley er også interessant i sammenheng med Collins da han også gir noe oppmerksomhet til fininnstillingen av universet. Riktig nok mye mindre presist enn hva Collins gjør, men det er likevel verdt å anerkjenne at Paley også gjorde et forsøk på å argumentere ut ifra fininnstillingen av universet (Paley, 1802/2006), til tross for at kunnskapen om dette var langt mindre da enn den er nå. Dette kommer jeg tilbake til i slutten av kapitlet.

Den vitenskapelige revolusjonen var nok en viktig forutsetning for at argumentet fikk nytt liv i løpet av det 17. og 18. århundre. Man kunne for det første beskrive mennesket og dyrenes biologi i på en mer presis måte, i tillegg gjorde oppdagelsene innen astronomi og fysikk at man også fikk bedre kjennskap til blant annet naturlover og universet i sin helhet.

Paleys utgangspunkt ved det teleologiske argumentet illustreres godt ved dette sitatet:

There cannot be design without a designer; contrivance without a contriver; order without choice; arrangement, without any thing capable of arranging; subserviency and relation to a purpose, without that which could intend a purpose; means suitable to an end, and executing their office in accomplishing that end, without the end ever

having been contemplated, or the means accommodated to it. (Paley, 1802/2006, s. 12)

I det følgende vil Paleys klokkeanalogi bli lagt frem. Tegnene Paley ser i naturen som spor på design vil utforskes noe. I tillegg vil Paleys kapittel om universet bli undersøkt, før innvendingene Paley selv legger frem og avviser blir sett nærmere på og diskutert. Til sist i dette underkapittelet ser jeg på noen av Paleys argument for at designeren må være Gud.

I det første kapittelet i Paleys *Natural theology* (1802/2006), kommer han med denne analogien om klokken og stenen:

In crossing a heath, suppose I pitched my foot against a stone, and were asked how the *stone* came to be there, I might possibly answer, that, for all I knew to the contrary, it had lain there for ever [...] But suppose I had found a *watch* upon the ground, and it should be enquired how the watch happened to be in that place, I should hardly think of the answer which I had before given, that for any thing I knew, the watch might have always been there. Yet why should not this answer serve for the watch, as well as for the stone? (Paley, 1802/2006, s.7)

Paley bruker her en klokke som metafor for verden, eller det han ser på som spor på design i verden. Dermed blir urmakeren en metafor for Gud. Poenget han gjør her er at en klokke trenger en forklaring for hvordan den har kommet til verden og oppstått på det viset den gjør, sammensatt av et komplekst mangfold og bestående av ulike deler som kun i samspill med hverandre tillater dens interne mekanisme å fungere slik det skal. På samme måte, mener Paley, gjør også det som tilsynelatende er designet i naturen det, og tilfeldighet er ikke en god nok forklaring (Paley, 1802/2008).

I klokkeanalogien viser altså Paley til den intuitive forskjellen ved å finne en klokke i en eng eller det å finne en sten. Finner man en sten ville det ikke være absurd å anta at den stenen, så vidt man vet, hadde ligget der for alltid. Stenen behøver ikke mer forklaring enn at det er en sten. Finner man derimot en klokke vil svaret om at den har ligget der for alltid virke mer absurd. Bare ved å studere klokken vil det bli klart at dette er noe svært komplekst, og noe som har en hensiktsmessighet, altså noe helt annet enn en simpel sten. Klokken trenger ikke bare en forklaring for hvorfor den ligger der, men også hvordan den har blitt til. Svaret Paley gir er at klokken må være designet, og dermed ha en designer (Paley, 1802/2006).

Denne klokkeanalogien fungerer bra som en introduksjon til det teleologiske argumentet, selv om den nok ikke er utfyllende nok til at den skaper et tilstrekkelig sterkt nok argument. Universet, det menneskelige øyet, naturens skjønnhet; ingen av disse tingene er faktisk en klokke, og ingen ville påstå at de var laget av en urmaker heller. Det som gjør analogien treffende er at den appellerer til vår intuisjon. Ved å sammenligne naturen med en klokke, får Paley oss med en gang til å tenke på design. Argumentet krever imidlertid mer. Paley gir oss også dette gjennom boken, hvor han i løpet av de første kapitlene beskriver argumentet gjennom menneskers og dyrs biologi, deres mekaniske funksjoner og deres struktur, i tillegg til naturens funksjon og struktur. Avslutningsvis har han et kapittel viet til universet, som han selv mener ikke er det mest effektive beviset for en designergud, men verdt å nevne likevel (Paley, 1802/2006) I den moderne diskusjonen av det teleologiske argumentet, er det kanskje nettopp dette kapittelet som gjør Paley spesielt interessant.

Paleys argument kan ordnes på denne måten:

1. Det kan ikke finnes design uten en designer, påfunn uten en påfinner, orden uten noen som kan og velger å ordne, eller hensikt uten noen som intenderer denne hensikten
2. Verden har tydelige tegn på design, påfunn, orden og hensikt
3. Det må derfor finnes en designer, påfinner, ordner, og intenderer av verden

Denne måten å ordne argumentet på viser både til målrettetheten man finner i verden, i tillegg til naturens orden og skjønnhet. I det følgende vil noe av det Paley så på som spor på design i naturen og universet bli lagt frem.

Paley om naturen og biologien

Målet her er ikke å gi en fullstendig oversikt over hva Paley bruker av beviser i naturen for å forsøke å bevise Guds eksistens. Jeg anser det likevel som nyttig å nevne noe av det Paley mener kan være spor på design. Noe av det han nevner er benstrukturen, musklene og diverse funksjoner som blodårer, galleblæren og hjertets funksjon. Om disse skriver Paley at “how all these, or any of them, come together without a designing, disposing intelligence, it is impossible to conceive” (Paley, 1802/2006, s. 100).

Paley har også en utgreiing om instinkter. Han er her mest opptatt av fuglers instinkter. Det faktum at fuglemødre legger egg, og verper eggene til de klekker, uten å kunne ha lært dette, eller erindre sin egen eksistens i egget. Også insekter får en del oppmerksomhet, da spesielt

sommerfugler og møll. Disse legger egg på steder, spesielt egnet for at larven som klekker ut av egget skal ha nødvendig føde i nærheten. Paley bemerker at denne føden ikke er sommerfuglføde, og dermed må det være instinkter som driver sommerfuglen til å legge eggene nettopp der (Paley, 1802/2006). Instinktene er da, for Paley, tydelige tegn på design, nettopp fordi disse dyrene gjør det som er riktig for deres arters overlevelse, uten at noen direkte forteller, eller viser, dem hvordan de skal gjøre dette.

I kapittelet kalt “Comparative Anatomy”, (Paley, 1802/2006, s.114), gjør Paley en sammenligning mellom ulike dyrearter, og hevder at denne sammenligningen kan gi den beste form for bevis når det gjelder design. Paley er her opptatt av blant annet dyrs bekledning, og bruker spesielt mye tid på å beskrive fjær, som han mener hver enkelt av er “a mechanical wonder” (Paley, 1802/2006, s.116). Han gjør også et poeng ut av at dyrs pels ser ut til å tilpasse seg omgivelsene, for eksempel at rever og harers pels blir tykkere om vinteren, og at dyr som lever i vann har tykkest pels på magen, mens de som ikke lever i vann har tykkest pels på ryggen. Også dyrs munn (snuter, nebb osv.) får en del oppmerksomhet, da Paley bemerker seg at de, for hvert enkelt dyr, eller dyreart, ser ut til å fungere perfekt for sitt formål. Slik går han videre til andre deler av dyrs, menneskers, fugler og fiskers anatomi. Han sammenligner og ser at benstruktur, innvoller osv. fungerer for sitt formål i dyret (Paley, 1802/2006). Grunnen til at dette er spesielt viktig for Paley later til å være at siden disse dyrene er så ulike, med ulik struktur osv., men likevel fungerer perfekt i de omgivelsene de er i, må det være design i dyrene. Vi kan tenke oss en ren tilfeldighetshypotese her (og se bort ifra evolusjonsteorien et lite øyeblikk), mot Paleys hypotese om design. Hvis alle disse egenskapene hos dyrene hadde oppstått ved tilfeldighet, ville det vært høyst usannsynlig at de fungerte så bra, og på den måten fungerer Paleys hypotese bedre. Hvis vi trekker frem igjen evolusjonsteorien, står Paleys argument her en hel del svakere.

Darwin var inspirert av Paleys argument da han utviklet sin teori om artenes opprinnelse (Beer (red.), i Darwin 1859/ 2008). Ideen om en designer og ideen om evolusjon ser ut til å bygge på de samme funnene i naturen, bare med ulike begrunnelser for hvordan de har blitt til.

Paley om universet

Når Paley ser på astronomien for å bevise Guds eksistens gjennom den i sitt teleologiske argument fremstår det som at det er selve jordklodens form, masse og funksjon han kan mest om, og derfor legger frem det han anser som tegn på design i denne.

Han er han blant annet opptatt av jordens rotasjon rundt solen. Han argumenterer for at jorden kunne endt opp med å gå i en ikke-permanent akse rundt solen, slik at jorden ikke kunne inneha liv. Han sier videre at sannsynligheten for at jorden skulle havnet i en slik ikke-permanent akse er mye større enn at den skulle ende i en permanent akse, slik den er nå, som gjør at jordkloden tar den samme banen rundt solen hver gang. Han sier videre at dette da viser at jorden er blitt plassert i sin permanente akse med en hensikt (Paley, 1802/2006).

Til dette kan det gå an å argumentere for at selv om jorden skulle ha havnet i en slik ikke-permanent akse, gjør det ikke muligheten for liv noe mindre da en hvilken som helst annen planet tilfeldigvis kunne ha havnet i riktig akse. Det går i tillegg an å peke på det faktum at de fleste andre planeter vi vet om enten er for langt unna, eller for nærme, sin egen sol, slik at tilfeldigheten med at jorden går rundt solen med en slik avstand og på en slik måte at det er mulighet for liv ikke er så usannsynlig likevel. Dette handler altså om at de fleste planeter kanskje tilfeldigvis er plassert på en slik måte at det ikke er mulighet for liv på dem. Det finnes altså flere mulige akser planeter kan gå i, og at en av dem skulle vært plassert riktig er kanskje ikke mindre sannsynlig enn at de andre skulle blitt plassert 'feil'. Dermed kan man argumentere for at en planet som er plassert riktig med tanke på både akse og avstand ikke vil kunne brukes som argument for at hele universet har blitt til ved design. Slik er det mulig å argumenter mot mange av Paleys bevisfremleggelsener innen det han kaller astronomi. Det er tydelig at Paleys kunnskap om universet var langt unna det vi nå vet. Det går likevel an å trekke en parallell mellom det Paley sier om jordklodens plassering og det Collins sier om fininnstillingen. I kapittel 3 vil Collins mer vitenskapelig oppdaterte versjon av argumentet legges frem, og jeg vil derfor ikke gå nærmere inn på Paleys betraktninger om astronomi her.

Innvendinger

Paley gir oss åtte mulige innvendinger som han avviser fortløpende. Jeg vil i det følgende se på disse punktene for å få en forståelse av hva Paley selv så for seg som mulige motargumenter og hvorfor disse, ifølge ham selv, ikke fungerte. Jeg har valgt å utdype en del av punktene samlet, da de har såpass likt innhold at å skulle utforske dem hver for seg ikke vil kunne tilføye noe av betydning. De åtte punktene vil bli kort forklart i følgende punkter, og kan starte med en setning om at 'tegnene på design er tydelige selv om...': 1) Man aldri har sett en klokke bli laget før, 2) det er feil med klokken, 3), det er deler av klokken vi ikke kan se, 4) det finnes en teori en mulig materiell struktur i naturen, 5) eller en teori om "principal of order" (Paley, 1802/2006, s.9), 6) noen hevdet at klokken bare får det til å virke som den er designet (lurer sansene våre), 7) noen argumenterte for at klokken var et resultat av "metallic

nature” (Paley, 1802/2006, s. 9), og 8) man har for lite/ingen kunnskap om klokken, eller hva observasjonen av klokken betyr.

Det første, tredje og åttende punktet handler om menneskers kunnskap om klokken. Han sier henholdsvis at man kan anta at man aldri hadde sett en klokke bli laget før før, det var deler av klokken man ikke kunne se, eller man ikke hadde noe særlig kunnskap om klokken, eller “knew nothing at all about the matter” (Paley, 1802/2006, s. 10). Det vil likevel være slik at man uansett ville forstå at klokken (og videre verden) var såpass kompleks, og hadde en slik hensiktsmessighet ved seg at man selv uten å ha sett en klokke bli laget, ikke var i stand til å se hele klokken, eller manglet kunnskap om klokken, ville komme til konklusjonen om at den måtte være designet. Når Paley snakker om å aldri ha sett en klokke bli laget, vil dette stemme godt for de komplekse tingene i naturen. Vi har ikke sett et menneske bli designet. Likevel mener altså Paley at vi vil forstå at det må være noe, eller noen, som har laget, eller designet, henholdsvis mennesket og klokken. Paley hevder også, i punkt tre, at om det er deler av klokken man ikke kan se, gjør ikke dette klokken mindre kompleks, heller er det slik at desto mer komplekst noe er desto mer mening vil det gi at noe av dette vil være vanskelig å oppdage, eller se (Paley, 1802/2006). Altså, komplekse ting er det vanskeligere å få fullstendig kunnskap om. Det vil for eksempel kanskje være enklere å få kunnskap om en sten enn en klokke.

Det andre punktet handler om klokkens feil. Selv om en klokke av og til går feil, slik som også deler av naturen og universet later til å gjøre (det er ikke perfekt), er det likevel så ordnet at småfeil ikke utgjør noen stor trussel mot argumentet om design (Paley, 1802/2006). Det at alle dyr, inkludert insekter, fugler og fisker, ifølge Paley, har spor på design, er kanskje et så overveldende bevisomfang for ham, at selv om man skulle peke på feil i anatomen eller instinktene til noe av disse, fungerer de så bra som arter at feilene ikke veier særlig tungt. Paley skriver at et design ikke behøver å være perfekt for at vi skal kunne se at det faktisk er spor av design i noe (Paley, 1802/2006, s.8).

Punkt fire, fem og sju, omhandler andre teorier om klokken. Paley skriver at noen kunne fortelle deg at akkurat der du fant klokken ga det mening at en klokke skulle oppstå av seg selv, eller de kunne forklare at det fantes systemer som gjorde at slike klokker kunne oppstå ved tilfeldighet uansett, for eksempel som et resultat av “laws of metallic nature” (Paley, 1802/2006, s.9). Paley bruker her heller ikke mye plass på å avvise disse teoriene. Ifølge ham er det tilsynelatende bare design som kan gi noe tilfredsstillende svar. Det er i tillegg slik, sier Paley, at enhver lov (jf. law of metallic nature) må ha noen som har satt disse lovene (Paley,

1802/2006, s. 9), altså en påfinner. Hvis vi tenker oss Paleys ideer om naturen og menneskers biologi, vil en av disse motstridene teoriene være evolusjonsteorien. Når det gjelder universet kan det se ut til at Paley blant annet avviser den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen (kun som et resultat av det han sier, og ikke fordi Paley snakker om en slik hypotese), som skal utdypes nærmere i kapittel 3, og som er Collins sin alternative hypotese til teismehypotesen. Paleys poeng om at enhver lov må ha en påfinner, er et interessant et, og vil også kunne være relevant i sammenligningen med Collins i kapittel 5.

Det sjette punktet ser ut til å handle om vår evne til å finne mønster og mening i ting som kanskje egentlig ikke har det. Paley skriver at det vil være mulig å argumentere med at klokken (og også komplekse, målrettede ting i naturen og universet) bare ga insentiv til å tenke at den var designet, uten at den egentlig var det (Paley, 1802/2006, s.9). Paley sier i dette punktet at man ville blitt overrasket over å høre at klokken (eller komplekse, målrettede ting i naturen) bare gir et slik insentiv. Det ser derfor ut til at han viser til at vi intuitivt vil forstå at klokken, og universet, er mer komplekse enn som så (Paley, 1802/2006). Når det gjelder biologien, som Paley ser ut til å være mest opptatt av, kan det tenkes at dette er en god innvending Paley legger frem mot sitt eget argument med tanke på evolusjonsteorien. Altså kan vi argumentere mot Paley her ved å si at på grunn av evolusjonsteorien er det faktisk sånn at de komplekse skapningene vi kan se i naturen bare gir insentiv til å tenke at de er designet, fordi de er et resultat av millioner av år med naturlig seleksjon.

Med dette har Paley tatt for seg en rekke innvendinger mot det teleologiske argumentet i korte trekk. Paley bruker liten plass på å avvise innvendingene, heller prøver han tilsynelatende å få frem et poeng om at det er selvsagt, eller innlysende, at den beste slutningen uansett innvendingene vil være at verden er designet. På den annen side bruker Paley mye tid på å vise hvorfor han har rett, ikke ved å utforske motargumentene, men ved å vise til diverse komplekse funksjoner og systemer i naturen. Paleys motargumenter mot disse åtte argumentene ser i første omgang ut til å være intuitive, i den grad at han antar at disse argumentene ikke kan avvise at klokken, eller verden er såpass ordnet og kompleks og har en slik hensiktsmessighet ved seg at designargumentet står sterkest, basert på at det er en mer sannsynlig forklaring enn alle de overstående.

Paley gir oss et siste motargument i kapittel 2 i *Natural Theology* (1802/2006), der han sier at det er mulig å tenke seg at man kan bevise at klokken man fant kunne produsere en ny klokke (Paley, 1802/2006). På den måten kan man også forvente at klokken man fant også hadde blitt til fra en annen klokke, og ikke en urmaker. Dette, sier Paley, ville ikke utgjøre noen forskjell

for argumentet, da man fremdeles må anta at klokkene må ha hatt en begynnelse, og dermed en designer (Paley, 1802/2006). Altså må det ha fantes en første klokke, en designet klokke, som begynte å produsere klokker som igjen kunne produsere nye klokker. Hvis man ikke godtar at klokkene hadde en første klokke, men var en uendelig rekke med klokker som produserte hverandre har man heller ikke forklart noe som helst. En uendelig rekke med klokker, eller universer, som tilsynelatende ikke har noen begynnelse, har heller ikke mulighet til å fungere som forklaring på hvordan de ble til, eller designet, i utgangspunktet. Paley skriver at:

Nor is anything gained by running the difficulty further back, i.e. by supposing the watch before us to have been produced from another watch, that from a former, and so indefinitely. Our going back ever so far brings us no nearer to the last degree of satisfaction upon the subject. Contrivance is still unaccounted for (Paley, 1802/2006, s.13).

Denne delen av argumentet, om uendelig regress kan også være veldig relevant i det kosmologiske argumentet, der det handler om at man, for å unngå en uendelig regress, må sette noe annet enn det fysiske på starten av det som er til. Det kan også ha en viss relevans for flerunivers teorier, som utforskes ytterligere i kapittel 3 ved hjelp av Collins (2012).

Som en utvidelse av dette motargumentet Paley legger frem kan vi også tolke en tanke om evolusjonsteorien ut ifra denne analogien. Da må vi tenke oss at vi starter med en veldig simpel klokke (evt. noe helt annet enn en klokke) som over millioner av år produserer bedre og bedre klokker (eller ting, som etter hvert utviklet seg til klokker). Det kan fremstå som om Paley heller ser på klokkene som like komplekse fra starten av, slik at den første klokken fungerte som en klokke. Dette, i motsetning til de første levende skapningene på jorden, som ikke var nærliggende å ha menneskelige funksjoner.

Det vil være mulig å gjøre et annet poeng her, nemlig at selv om evolusjonsteorien svarer på *hvordan* dyr har utviklet seg til å bli komplekse og fungerende for sine omgivelser osv. svarer den kanskje ikke på *hvorfor*. Med andre ord går det an å tolke Paleys poeng dithen at han ikke nødvendigvis tenker at klokken måtte være like kompleks fra starten, som den klokken han i analogien finner, men at regressen med klokkene ikke forklarer hvorfor det finnes slike komplekse klokker i det hele tatt. Dette spørsmålet om 'hvorfor' kan tolkes slik at man likevel kan svare at evolusjonsteorien er et godt nok svar. Siden det i hvorfor-spørsmålet kanskje handler om en slags mening utover hvordan-spørsmålet, vil det være mulig å avvise en slik

mening, og dermed sammenfalle hvordan og hvorfor. Dette poenget vil bli stående ubesvart, men hovedpoenget her er at Paley ikke nødvendigvis ville avvist evolusjonsteorien da den kanskje ikke er så ødeleggende for design.

Paley om Gud som person

Paley bruker ikke det teleologiske argumentet bare til å skulle bevise Guds eksistens, men også Guds egenskaper. Dette vil være nyttig å se litt nærmere på da det fremstår som særdeles viktig for Paley at guden han argumenterer for ikke bare er en hvilken som helst skaper, eller designer, men en som også har viktige egenskaper som i større eller mindre grad kan samsvare med de egenskaper man ellers kanskje kunne utledet fra religiøse tekster.

Han skriver at “Contrivance, if established, appears to me to prove everything which we wish to prove” (Paley, 1802/2006, s. 213). ‘Contrivance’ kan oversettes direkte med påfunn, slik jeg har gjort i argumentet på side 17, men det kan være nyttig å utdype litt. Hovedpoenget med dette verbet er at det dreier seg om intensjonelle handlinger. Altså, hvis man kan etablere intensjonelle handlinger (påfunn), handlinger som, ifølge Paley, har ført til at ting ser ut og fungerer som de gjør, vil man kunne bevise mer om Gud ut ifra dette (Paley, 1802/2006). Når det er snakk om å etablere disse handlingene, handler det om at hvis man godtar Paleys teleologiske argument, godtar man også at slike handlinger, eller påfunn, har funnet sted.

For det første sier Paley at Gud må være en person. Dette begrunner han med å vise til at det bare er personer som kan designe og påfinne. Videre utleder Paley at Gud må være utenfor universet, fordi ingenting som er påfunnet (slik som han ser at hele universet er), kan være en endelig påfinner. Altså må Gud eksistere på utsiden av alt det som er påfunnet. Paley gir en utfyllende betraktning over hva en person er, i tillegg til å vise at ting som er påfunnet, altså de tingene han forsøker å bevise Guds eksistens fra, ikke kan være designere av verden. Siden hele universet er et resultat av design, kan ingenting innenfor dette være designeren av det. Uten å utbrodere alle punktene og betraktningene Paley gjør, er det slik at det som da gjenstår for Paley, er at designeren må være Gud.

Det har kommet frem gjennom kapittelet at Paleys versjon av det teleologiske argumentet inneholder mange bevis som i senere tid har blitt i større eller mindre grad avvist av andre vitenskapelige teorier. Likevel står Paleys klokkeanalogi som en klar og tydelig analogi for det teleologiske argumentet. Det er kanskje spesielt tre ting som utmerker seg ved Paleys tekst. Det første gjelder kjernen i Paleys argument. Når Paley har lagt frem argumentet om at det ikke kan finnes design uten en designer osv. gjelder det bare å finne de riktige sporene på

design for at argumentet skal fungere. I tillegg må man selvsagt godta at disse sporene faktisk er et resultat av design, og at det ikke kan finnes design uten en designer. Det andre er Paleys svar på innvendingen han legger frem om klokkene som produserer klokker. Som vi har sett kan dette ha relevans både for fleruniverseteorien, evolusjonsteorien og det kosmologiske argumentet. For det tredje ser det ut til å være en viss relevans i Paleys utgreiinger om astronomi, dette er en relevans som blir tydeligere i det følgende kapittelet som omhandler Robin Collins sitt fininnstillingsargument

3. Robin Collins sitt fininnstillingsargument

Dette kapittelet har som formål å undersøke Robin Collins sitt fininnstillingsargument. Dette vil bli gjort ved at Collins sine innledende antakelser vil bli utforsket først, deretter vil argumentet i sin helhet legges frem. Avslutningsvis i kapittelet undersøkes enkelte motargumenter mot det teleologiske argumentet generelt, i tillegg til to argumenter mot fininnstillingsargument spesielt.

Collins sitt fininnstillingsargument er en versjon av det teleologiske argumentet som bygger på fysikk og sannsynlighet. Bevisgrunnlaget er i stor grad moderne forskning innen fysikk, og han bruker sannsynlighetsteori for å styrke argumentet om at teisme er mer sannsynlig enn det han kaller “The naturalistic single-universe hypothesis (NSU)” (Collins, 2012, s. 204).

Oversatt kan vi kalle det den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen (heretter bare kalt den naturalistiske hypotesen eller enkeltunivers-hypotesen). Dette er en hypotese som sier at det bare finnes ett univers og at dette universet er en “unexplained, brute given [...]” (Collins, 2012, s.204). I tillegg vil den naturalistiske hypotesen anta at de fysiske lovene og konstantene er like uansett hvor i universet man befinner seg og den ekskluderer noen form for transcendent (oversanselig eller overnaturlig) forklaring på universet.

Collins legger tidlig frem begrepet “life-permitting universe (LPU)” (Collins, 2012, s. 203). Altså et univers som tillater liv. Han presiserer at han her ikke snakker om hvilken som helst form for liv, men heller “embodied moral agents” (Collins, 2012, s.203). Dette vil si skapninger som er bevisste og kan foreta seg moralske valg. Spesifikt i argumentet vil denne beskrivelsen gjelde mennesker slik vi kjenner dem. LPU er viktig for argumentet fordi det er observasjonen av LPU som gjør at han vil regne teisme som mer sannsynlig enn

enkeltunivers-hypotesen. LPU fungerer sammen med fininnstillingsbevisene for å vise hvor lite sannsynlig LPU ser ut til å være når man tar i betraktning hvor lite endring som skal til i for eksempel naturlovene for at universet ikke lenger har noe livsgrunnlag.

3.1 Antakelser

For å vise Collins sin argumentasjon, vil jeg først legge frem hans antakelser forut for argumentet. Deretter vil argumentet med hver av premissene bli utdypet. Antakelsene inneholder bevisene for fininnstillingen, troen på Gud og sannsynlighetsteorien Collins bruker. Det gjøres her en forskjell på antakelser og premisser, der antakelsene er det som ligger i premissene uten at det kommer frem i selve argumentet. Den første antakelsen er kanskje i mindre grad er ment til å være en del av premissene, men kan likevel kan være med på å forme argumentet

Antakelse 1. Det finnes en Gud

Collins sier at både tro og fornuft (“reasoning” (Collins, 2012, s. 273)) begge spiller en komplementær rolle (Collins, 2012, s. 273) i argumentasjonen. Med dette anerkjenner han at troen på Gud ligger til grunn for argumentet som forsøker å bevise Guds eksistens. Dette er heller ikke overraskende, da seriøse forsøk på å vise at teisme er den mest sannsynlige forklaringen på fininnstillingen nok ikke ville bli gjort av noen uten denne troen. Det er likevel viktig å påpeke at denne forutsetningen ligger til grunn når argumentet videre skal undersøkes.

Når Collins beskriver sin teismehypotese sier han at i den ligger tanken om at det eksisterer en “omnipotent, omniscient, everlasting or eternal, perfectly free creator of the universe whose existens does not depend on anything outside itself” (Collins, 2012, s. 204). Altså er guden Collins argumenterer for allmektig, allvitende, evig og har en perfekt frihet til å kunne skape universet. Når Collins sier at denne gudens eksistens ikke er avhengig av noe annet utenfor seg selv, innebærer nok dette blant annet at, i motsetning til universet, behøver ikke guden noen skaper, eller designer utenfor seg selv, eller noe som opprettholder den.

Det at Collins antar Gud, og ikke bare en hvilken som helst designer, er nyttig å påpeke. Collins sin teismehypotese viser at han postulerer egenskaper hos designeren som også blir brukt til å beskrive Gud (nettopp fordi han antar at designeren er Gud). Dette begrunnes også videre med at Collins bruker en teismehypotese istedenfor bare en designhypotese.

Antakelse 2. Fininnstillingsbevisene i fysikken

Collins sier at hans argumentasjon er basert på at naturlovene og verdiene til fysikkens konstanter, i tillegg til universets innledende forhold, må være satt på en helt presis måte for å oppnå LPU (Collins, 2012). Fininnstillingen av hver av disse er nødvendige forutsetninger for moralsk liv i universet. Collins utdyper hver av disse på en svært detaljert måte gjennom teksten. For denne avhandlingens formål er ikke alle detaljene i fysikken like viktig. Jeg vil likevel forsøke å oppsummere kort hva hver av kategoriene handler om slik at argumentet fremstår helhetlig. I tillegg er det viktig å få frem at det finnes et par innvendinger mot de fininnstillingsbevisene Collins legger frem, noe han selv også erkjenner. Når det ikke er fininnstillingsbevisene som skal undersøkes i denne avhandlingen, vil disse i stor grad bli oversett.

I det følgende oppsummerer jeg fininnstillingsbevisene Collins finner i henholdsvis 1) naturlover, 2) fysikkens konstanter, 3) universets innledende forhold.

1) Naturlover

Collins bruker fem eksempler på naturlover for å vise at hvis en av dem ikke eksisterte ville det være slik at “self-reproducing, highly complex material systems could not exist” (2012, s. 211). Collins legger også til et forbehold om at det heller ikke kunne eksistere naturlover som gjorde samme nytten som den av disse fem man tenker seg at ikke eksisterte. Collins skriver at uten gravitasjonskraften ville ikke stjerner eksistere, videre ville med stor sannsynlighet ikke planeter heller eksistere, og hvis de gjorde det ville det ikke være noen kraft som holdt skapninger til en gitt planet. Dermed ville man hverken hatt nok energi på grunn av mangel på stjerner, eller et sted, altså en planet, der liv kunne utvikle seg. Collins nevner også “The strong nuclear force” (s. 212), eller sterk kjernekraft, som er det som holder protoner og neutroner sammen i atomene, elektromagnetisme som må til for at atomer skal eksistere på grunn av dens påvirkning på elektronene, Bohrs kvantiseringsregel som også er essensielt for atomers eksistens og Paulis eksklusjonsprinsipp som handler om elektroners bane i atomet. Uten disse lovene og prinsippene ville komplekst liv, eller kanskje liv i det hele tatt, være umulig, i følge Collins.

2) Fysikkens konstanter

Collins beskriver fysikkens konstanter på denne måten: “The constants of physics are fundamental numbers that, when plugged into the laws of physics, determine the basic structure of the universe” (Collins, 2012, s. 213). Han bruker eksempler fra gravitasjonen og

den kosmologiske konstanten (Collins, 2012, s. 215) for å vise viktigheten av fininnstillingen av fysikkens konstanter. Han skriver blant annet at hvis gravitasjonskraften hadde vært en milliard ganger sterkere ville skapninger på jorden på størrelse med mennesker bli knust. Hvis man så setter dette sammen med at så vidt vi vet er det bare skapninger med en hjerne på vår størrelse som kan ha nok moralsk aktørskap, eller “agency” (Collins, 2012, s.214), vil en slik økning i gravitasjonskraften være nok til at denne formen for moralske aktører ikke kunne eksistere. I tillegg skriver Collins at gravitasjonskonstanten også påvirker andre konstanter slik at endringer i dens kraft også vil bidra til endringer i andre konstanter, som igjen vil gjøre utviklingen av moralske agenter umulig (Collins, 2012).

3) Universets opprinnelige forhold

Universets opprinnelige forhold handler om hvordan universet var forut for dannelsen av stjerner og planeter, og at forholdene måtte være fininnstilt slik at nettopp denne dannelsen kunne skje. Collins nevner blant annet massetetthet og massenergi, men legger mest vekt på universets lave entropi, som er svært viktig for dannelsen av stjerner og galakser.

For å oppsummere Collins fininnstillingsbeviser er det altså slik at for det første må universet fra begynnelsen av ha de riktige forutsetningene, for det andre må naturlover eksistere, og for det tredje må konstantene i disse naturlovene være innstilt på en helt spesifikk måte for at universet skal tillate moralsk liv (LPU).

Antakelse 3. Sannsynlighet og Likelihood prinsippet

Collins legger stor vekt på sannsynlighet i sitt argument, det vurderes derfor nyttig å se på typen sannsynlighet han bruker, epistemisk sannsynlighet, sammen med noen av de viktigste prinsippene han legger til grunn; likelihood prinsippet og likegyldighetsprinsippet. I det følgende vil først epistemisk sannsynlighet bli lagt frem, deretter får prinsippene en kort gjennomgang.

Epistemisk sannsynlighet

Når Collins vurderer sannsynlighet, bruker han det han kaller epistemisk sannsynlighet (Collins, 2012, s. 226). For å vise til nytten av denne formen for sannsynlighet viser Collins til en innvending gitt av Keith Parsons, som sier at det er umulig å vurdere sannsynligheten av noe som er et ultimat faktum (Parsons i Collins, 2012, s.226). Siden universet faktisk eksisterer og vi ikke vet om noe annet univers, vil vi ikke kunne regne ut sannsynligheten av at det er nettopp dette universet som eksisterer. Istedenfor å legge vekt på for eksempel statistikk og

stokastiske lover når man tenker på sannsynlighet, legger man ved den epistemiske sannsynligheten vekt på epistemologi. Det handler om grader av troverdighet påstander kan ha. Forskjellen kan illustreres ved at vi ser for oss at vi skal vurdere sannsynligheten av om jorden kommer til å gå rundt solen i løpet av et år. Dette er noe vi vet at har skjedd år, etter år, og på den måten bruker vi statistikk for å vurdere sannsynligheten for at den kommer til å gjøre det igjen. Siden vi ikke har noe statistikk over andre universer som har blitt til, og dermed kun må forholde oss til det universet vi lever i, vil det ikke være holdbart å bruke denne formen for sannsynlighet.

Collins skriver at denne type sannsynlighet vil gjelde for flere vitenskapelige teorier der man ikke kan bruke statistikk for å underbygge sannsynligheten. Det vil derfor, ifølge ham, også være innenfor å bruke denne formen for sannsynlighet når man vurderer teismehypotesen som sannsynlig forklaring på fininnstillingen av universet. Collins argumenterer videre for at den epistemiske sannsynligheten må kunne ta høyde for menneskers kognitive evner, samtidig som den vektlegger de logiske forholdene til påstander. Man kan ikke forvente seg at mennesker skal kunne vurdere sannsynlighet ut ifra et rent logisk perspektiv, da det ville kreve overnaturlige, allvitende logiske evner. Samtidig vil helt subjektiv vurdering av sannsynlighet kunne bli for relativt. Det er mellom disse to ytterpunktene man best kan vurdere påstanders sannsynlighet, mener Collins (2012).

Collins sier at intuisjon ofte er en sterk faktor når man vurderer sannsynlighet. Når ulike hypoteser blir vurdert, vil intuisjonen, så vel som bevisene lede oss i retning av den hypotesen vi anser som mest sannsynlig. Det at vi tar en beslutning om å stole på at den ene hypotesen er mer sannsynlig enn den andre vurderer Collins som en essensiell del av vårt intellektuelle liv (Collins, 2012, s. 233). Collins sier at dette er sant for eksempelvis teorien om felles avstamning (eller "theory of common ancestry" (2012, s.233)), teorien om kontinentaldrift og atomteori. Han ser derfor at en slik måte å vurdere sannsynligheten for teisme mot den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen er brukbar. Det ser ut til at Collins her argumenterer for at fininnstillingen av universet gjør at en vurdering av teisme som mer sannsynlig enn den naturalistiske hypotesen, ikke burde høste mer kritikk enn for eksempel vurderingen av evolusjonsteorien som mer sannsynlig enn en tenkt ikke-evolusjonsteori. I alle fall ikke kritikk som dreier seg om måten man vurderer sannsynlighet. Kritikken burde i så fall dreie seg om hva som ligger til grunn for vurderingen. Collins fremlegger også tanken om at i hvor stor grad en hypotese blir akseptert av for eksempel forskere spiller en rolle. Man tar en hypotese eller teori mer seriøs hvis den blir akseptert i stor grad, og mindre hvis den bare i

liten grad blir akseptert. Hvem som aksepterer den, er også viktig. Det legges til grunn at personene er velinformert om den bakenforliggende informasjonen som har ledet til sannsynlighetsvurderingen (Collins, 2012).

Collins skriver at det ikke bare handler om at visse personer godtar teisme over enkeltunivershypotesen, men at mange (som enten godtar eller ikke godtar teisme som løsning) vil se det som usannsynlig, eller overraskende med LPU, gitt fininnstillingsbevisene, under enkeltunivershypotesen (Collins, 2012). Altså handler det her ikke bare om mennesker som har en gudstro, men også andre, velinformerte forskere og tenkere. Det vil derfor tilsynelatende være aksepten rundt fininnstillingsbevisene Collins lener seg på i dette tilfelle, heller enn en utbredt aksept for teismehypotesen.

For å oppsummere om epistemisk sannsynlighet kan det være nyttig med et eksempel. Hvis man skal vurdere sannsynligheten av to ulike hypoteser, som begge vil være en forklaring på et fenomen, for eksempel en mørk sky i horisonten, kan man forme disse hypotesene: en hypotese som sier at det kommer til å regne i morgen, og en hypotese som sier at det ikke kommer til å regne i morgen. Sannsynligheten av disse vurderes på bakgrunn av logikk, intuisjon og hvorvidt hver av hypotesene blir akseptert av andre, velinformerte personer. Hvis for eksempel de fleste meteorologer er enig i at det kommer til å begynne å regne i morgen, vil dette tale for regnhypotesen. I tillegg kan vi si at intuisjon tilsier at regnhypotesen gjør at vi kan forvente oss den mørke skyen i horisonten, mens vi kanskje ikke vil forvente en slik sky i ikke-regnhypotesen. Satt sammen ser det ut til at det er større sannsynlighet for regn i morgen enn ikke-regn. Hvis man heller ville bruke statistisk sannsynlighet her, kunne man for eksempel sagt at 'det har regnet hver første dag i måneden hvert år, de siste ti årene, derfor kommer det til å regne i morgen også' (hvis vi antar at 'i morgen' refererer til den første dagen i måneden).

Likelihood prinsippet

Collins legger frem begrepet "The likelihood principle" (2012, s. 205). Det vil være mulig å oversette dette til sannsynlighetsprinsippet, men siden det gjøres en forskjell mellom likelihood og probability i Collins sin tekst, der begge er begreper for sannsynlighet, vil det bli referert til som likelihood prinsippet videre. Dette er et prinsipp som sier at en observasjon som støtter en hypotese over en annen gjør det mer sannsynlig at den første hypotesen er sann hvis den første hypotesen også gjør at vi kan forvente observasjonen. Altså vil observasjonen av et fininnstilt univers gjøre det mer sannsynlig, ut ifra Collins sin argumentasjon, at teisme

er sant enn at den naturalistiske hypotesen er sann. Et slikt fininnstilt univers som har livsgrunnlag kan forventes ved teisme, i alle fall hvis man tenker seg at teismehypotesen har innebygd tanken om en designergud, mens det ikke er noe ved den naturalistiske hypotesen som gjør at vi bør forvente et fininnstilt univers over ikke-fininnstilte univers. Collins presiserer at han i argumentet vil bruke en avgrenset versjon av prinsippet “the *restricted version* of the likelihood principle” (2012, s. 206). Denne avgrensede versjonen bygger på at det man vil argumentere for i tillegg har støtte og motivasjon før beviset legges frem, altså at teisme har blitt forsvart før man fikk bevisene for fininnstillingen av universet. Når Collins viser til disse begrepene er det for å vise hvordan, og med hvilke prinsipper han bygger opp sin argumentasjon. Det vil være mulig å bruke andre eksempler for å videre utdype disse begrepene.

Likelihood prinsippet kan anvendes hvis jeg ser et par store hovfotspor i en skog. Denne observasjonen vil støtte en hypotese om at det finnes en elg i skogen over en hypotese om at det ikke finnes en elg i skogen. Hypotesen om at det finnes en elg i skogen gjør at vi kan forvente å finne slike fotspor. Den avgrensede versjonen av likelihood prinsippet handler om at hypotesen om at det finnes en elg i skogen har blitt forsvart før fotsporene ble oppdaget. Fotsporene i seg selv får oss også til å forvente at det finnes en elg i skogen, heller enn at det ikke finnes en elg i skogen. Dette siste vil da fungere når man bruker det Collins kaller kondisjonal epistemisk sannsynlighet (Collins, 2012, s. 205).

Dette er selvsagt enklere å se for seg når vi snakker om en elg enn når vi snakker om en teismehypotese. Fordelen med elgen er at vi faktisk kan observere den, i tillegg til fotsporene dens. Når det gjelder å vurdere teismehypotesen opp mot enkeltunivers-hypotesen må man med en gang lene seg mer på disse sannsynlighetsteoriene og -prinsippene.

Probabilistisk spenning

Hva som er bygget inn i de ulike hypotesene er også viktig når argumentet skal utdypes. Collins fremlegger at det vil være ulike måter å gjøre dette på, men at det kan være nyttig å legge til begrepet om probabilistisk spenning (“probabilistic tension” (Collins, 2012, s. 209)). Probabilistisk spenning oppstår når en av to delhypoteser som henger sammen er veldig lite sannsynlig. Han bruker et eksempel om en tiltalts fingeravtrykk på et drapsvåpen og setter en skyldighetshypotese opp mot en uskyldighetshypotese. Uskyldighetshypotesen går ut på at man tenker seg at den tiltalte ikke har tatt på drapsvåpenet, men at noen med nesten identiske fingeravtrykk har gjort det. Siden denne siste hypotesen er svært lite sannsynlig (det er veldig

sjeldent to mennesker med så like fingeravtrykk) svekkes uskyldighetshypotesen. Collins mener at han kan finne denne probabilistiske spenningen også i den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen hvis man ser på sannsynligheten for et univers som tillater liv ved hypotesen om at det bare finnes et naturalistisk univers. Knyttet opp mot denne siste hypotesen er det veldig lite sannsynlig at universet skal tillate liv, og dermed oppstår det probabilistisk spenning. Collins mener at man ikke finner denne spenningen i teismehypotesen, hvis man legger til at Gud har et ønske om å skape et univers som tillater liv. Dermed svekkes, ifølge Collins, den naturalistiske hypotesen opp mot teismehypotesen. Det bør påpekes her at det er snakk om LPU og teismehypotesen, men at det kan finnes andre deler av teismehypotesen som gir probabilistisk spenning. For eksempel går det an å trekke frem sykdom og naturkatastrofer, evt. generell ondskap i verden, hvis det i teismehypotesen ligger innebygd en tanke om en god gud². Dette trekkes frem bare for å vise at Collins peker på enkelttilfellet med forventningen om et fininnstilt univers som tillater liv i teismehypotesen, og ikke alle mulige delhypoteser knyttet til den.

Principle of indifference

Collins bruker det han kaller “the restricted principle of indifference” (Collins, 2012, s.234). Vi kan kalle dette det avgrensede likegyldighetsprinsippet. Likegyldighetsprinsippet går ut på at man må tilskrive alle mulige variasjoner av noe like stor sannsynlighet (Saward, 2014, s. 215). Når det kommer til fininnstillingen handler det om at man må se alle variasjonene av fysikkens konstanter og naturlover som like sannsynlige, og det er dette som gjør at det universet vi lever i, med konstantene og naturlovene akkurat slik de er, blir tilegnet så lav sannsynlighet. Når Collins bruker en avgrenset versjon av dette likegyldighetsprinsippet, handler det om at han avgrenser sannsynligheten til det han kaller naturlige variabler (Collins, 2012, s. 234). Dette gjøres for å få færre variabler, da de naturlige han snakker om er de enkleste innen fysikken (Collins, 2012). Det avgrensede likegyldighetsprinsippet er nyttig for denne avhandlingens formål for å vise til hvordan Collins kommer frem til den lave sannsynligheten han tillegger LPU.

3.2 Argumentet

Som vi har sett handler bevisene for fininnstillingen om alle de mulige variablene man finner i naturlovene, fysikkens konstanter og universets opprinnelige forhold. Forkortelsen LPU har

² Her er jeg inne på det ondes problem (Taliaferro, 2009; Evans & Manis, 2009)

blitt definert som et univers som tillater moralsk liv. Den sannsynlighetsteorien Collins legger til grunn i argumentet er epistemisk sannsynlighet, og likelihood prinsippet spiller også en viktig rolle.

Under legger jeg frem argumentet til Collins slik han først selv legger det frem (2012, s. 207). Argumentet er oversatt, forkortelser, med unntak av LPU er skrevet ut, og elementene av logiske symboler Collins selv bruker er utelatt.

1. Gitt bevisene for fininnstillingen av universet er LPU veldig, veldig usannsynlig ved den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen.
2. Gitt bevisene for fininnstillingen av universet er LPU ikke usannsynlig ved teisme.
3. Teisme ble forsvart før bevisene for fininnstillingen av universet (og har uavhengig motivasjon).
4. Derfor, ved å bruke den avgrensede versjonen av likelihood prinsippet, støtter LPU teisme over den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen.

Ved å se på oppsettet av Collins argument her, vil en viktig forskjell fra Paleys argument vise seg. Når Collins argument konkluderer med at teisme-hypotesen blir støttet av LPU, sier den altså ikke at teisme er sant, eller at det *må* finnes en designer av verden, slik som Paley hevder i sitt argument. Det eneste man behøver å godta hvis man godtar premissene er at teisme er sannsynlig, ikke at det må finnes en designer. Dette er et poeng jeg kommer tilbake til i kapittel 5. Videre vil begrunnelsen for Collins sine premisser bli undersøkt. Jeg vil gå gjennom hver av punktene i argumentet, og diskutere begrepene som blir brukt.

Det første premisset kan omformuleres på denne måten: Hvis universet er fininnstilt og den naturalistiske enkeltunivershypotesen er riktig, er LPU veldig, veldig usannsynlig.

Grunnen til at LPU, ifølge Collins er veldig, veldig usannsynlig ved den naturalistiske enkeltunivers-hypotesen finner vi altså ved å se på fininnstillingsbevisene. Det at universet er fininnstilt for komplekst liv er usannsynlig nettopp fordi det finnes så mange mulige variasjoner i naturlovene og fysikkens konstanter. At nettopp dette universet skulle dukke opp vil ikke nødvendigvis være noe man kan forvente av en naturalistisk enkeltunivers-hypotese. Grunnen til at Collins hevder man ikke kan forvente det av den naturalistiske hypotesen er at det ikke er noen grunn ved denne hypotesen til at universet skulle bli seende ut akkurat slik det er, og derfor er det usannsynlig at fininnstillingen for moralsk liv skulle forekomme.

Det andre premisset kan omformuleres på samme måte for å gjøre det noe klarere: Hvis universet er fininnstilt, og teismehypotesen er sann, er LPU ikke usannsynlig. Dette mener

Collins at er fordi man ved teisme kan man hevde at det finnes en intensjon bak at universet har blitt som det har blitt. Altså har det ikke blitt fininnstilt ved tilfeldighet, men ved design. Collins hevder altså at, av en designer som designer et univers, er et slik univers vi har i dag med mulighet for komplekst liv mye mer sannsynlig.

I det tredje premisset trekker Collins inn den avgrensede versjonen av likelihood prinsippet, uten at han nevner dette med ord. Han gjør det bare klart at teisme har uavhengig motivasjon og ble forsvart før man hadde fininnstillingsbevisene. Dette premisset skal bygge opp under premiss 2, og vil, ifølge Collins gjøre teisme til en bedre forklaring for LPU. Her kan man spørre seg om ikke også dette gjelder for enkeltunivers-hypotesen, har ikke denne også blitt forsvart før man hadde fininnstillingsbevisene? Selv om dette kan stemme, vil det kanskje ikke spille så stor rolle, når målet er å vise at fininnstillingsbevisene støtter teisme over enkeltunivers-hypotesen. Altså styrker den avgrensede versjonen av likelihood prinsippet bare den hypotesen som, i tillegg til å ha blitt forsvart før bevisene, også finner støtte i bevisene.

I konklusjonen sammenfatter Collins alle påstandene i en kort setning, slik at i motsetning til det første og andre premisset, som omhandler LPU og fininnstillingsbevisene, er det i konklusjonen likelihood prinsippet og LPU som har hovedvekten. Det kan derfor være nyttig å gjøre en avklaring på forskjellen mellom LPU og fininnstillingsbevisene. Det kan nemlig virke som at fininnstillingsbevisene enten er overflødige fordi de inngår i LPU eller at de ikke har like mye å si for konklusjonen som LPU, gitt deres plass i henholdsvis premissene og konklusjonen. Dette stemmer nok ikke, da LPU ikke ville vært usannsynlig under enkeltunivers-hypotesene dersom universet ikke var fininnstilt, eller man kunne tenke seg at alle universtyper kunne ha grunnlag for komplekst liv. LPU er faktisk tilfelle, det er det universet vi lever i, og i Collins argumentasjon, argumenteres det ikke bare for hvilken hypotese som sterkest blir støttet av fininnstillingsbevisene, men også hva slags univers vi kan forvente oss av en teismehypotese fremfor en enkeltunivers-hypotese. Svaret hans på dette er et som tillater moralsk liv, altså LPU, og siden dette finnes gjør det sammen med fininnstillingsbevisene at teisme blir en mer sannsynlig forklaring.

Det kan derfor være nyttig å omformulere også konklusjonen slik: Siden vi har fininnstillingsbeviser og LPU, gjør disse sammen med den avgrensede versjonen av likelihood prinsippet at teisme er mye mer sannsynlig enn enkeltunivers-hypotesen.

Collins argument er ikke ulikt Paleys. Selv om Collins sitt argument er bygget opp med en rekke flere komplekse teorier og beviser, er slutningen likevel lignende, sett bort fra elementet

med sannsynlighet i Collins argument. Paley hever altså at det kan ikke finnes design uten en designer, mens Collins hevder at design med en designer er ikke usannsynlig, mens design uten en designer er usannsynlig.

Collins gjøre det tydelig gjennom teksten at det han gir med sitt argument ikke skal fungere som en vitenskapelig forklaring på det fininnstilte universet, heller er det en “philosophical or metaphysical explanation [...]” (Collins, 2012, s. 225). Dette blir viktig når motargumentene skal diskuteres, fordi Collins, kanskje i kontrast til tidligere filosofer som har argumentert for Guds eksistens, kaller det en forklaring, eller styrking av tro, heller enn å beskrive det som et bevis (i alle fall ikke et vitenskapelig bevis).

3.3 Motargumenter

Hvis man vil argumentere mot Collins er det flere veier man kan gå. Man kan kanskje, som matematiker eller fysiker velge å se på henholdsvis sannsynlighetsteorien eller fininnstillingsbevisene, som er svært fremtredende i Collins sin argumentasjon. Likevel er det også fullt mulig å gå utenom disse teoriene og gå til en mer filosofisk argumentasjon. Det er dette jeg senere vil gjøre ved hjelp av Kierkegaard. Jeg vil også ta for meg noen motargumenter her kort for å vise hva annet som kan sies imot Collins argument. Jeg vil senere se på disse argumentene sammen med Kierkegaard sine når jeg går i gang med å se hva Kierkegaards argumenter kan gjøre for å peke på eventuelle svakheter ved Collins sitt fininnstillingsargument.

1. Hvem designet Gud?

‘Hvem designet Gud?’-argumentet handler om at selv om man skulle kunne vise at Gud er en bedre forklaring på det fininnstilte universet enn for eksempel en enkeltunivers-hypotese, så vil man likevel stå igjen med et stort spørsmål: hvem designet Gud? Dette handler altså om at hvis man skal sette Gud som forklaring på det fininnstilte universet, fordi det er for komplekst, og har denne tilsynelatende hensiktsmessigheten ved å tillate moralsk liv, til å ha oppstått ved tilfeldighet, kanskje også burde hevde at en Gud som har evnen til å designe dette ville være minst like kompleks og videre også ha behov for en forklaring, eller en designer.

Dette er veldig lignende, men ikke helt det samme, som å spørre ‘hvem skapte Gud?’, som går ut på omtrent det samme som ‘hvem designet Gud?’-argumentet, bare at man heller problematiserer at Gud kan være alle tings årsak uten å selv ha en årsak utenfor seg selv.

‘Hvem skapte Gud’ argumentet blir hyppigere brukt for å avvise det kosmologiske argumentet. ‘Hvem designet Gud’-argumentet handler altså om design og ikke hvordan noe

kom til å eksistere. Slik jeg ser det er det likevel nyttig å stille begge spørsmålene, fordi vi for det første lurer på hvordan Gud har kommet til å eksistere for å kunne designe universet, i tillegg til at vi lurer på hvordan noe som har evne til å designe et univers, ikke selv må ha tegn til fininnstilling og design, slik at man bare utsetter svaret.

Dette problemet kan bli omgått ved å si at hele grunnen til at man setter Gud som forklaringer er at Gud fungerer på en slik måte at han (eller den) ikke behøver noen videre forklaring i seg selv. Ved å kalle årsaken Gud, kaller man samtidig årsaken en årsak uten årsak og en begynnelse uten begynnelse. Det ligger altså til grunn en rekke antakelser om Gud når dette argumentet blir forsøkt motgått på denne måten. Med andre ord er det tilsynelatende forhåndsdefineringen av Gud som gjøre at Gud fungerer som forklaring.

Når 'hvem designet Gud' - argumentet blir lagt frem ligger det også ofte en antakelse om at Gud må være minst like kompleks som universet for at Gud skal kunne ha evner til å skape dette universet. Tilsvar til dette kan for eksempel være at Gud ikke er så kompleks, men heller enkel. Dette er noe Collins (2012) også bemerker.

Collins nevner i tillegg noen punkter som han mener viser til svakheter ved 'hvem designet Gud'-argumentet. For det første, sier han, fungerer et slik argument bedre hvis man tenker seg at teisme har blitt konstruert bare for å forklare fininnstillingsbevisene (Collins, 2012). Altså hvis guden blir satt som forklaring til fininnstillingen, uten at noen har trodd at det har eksistert en gud fra før. Med dette sier han at når vi allerede i noen tusener av år har trodd at det har eksistert en allmektig gud, gjør det at denne guden fungerer bedre for å forklare ting som fininnstillingen av universet. Hvis man diktet opp en gud for å forklare det, en som ikke hadde noe fotfeste i befolkningen fra før, vil det være lettere å avvise. Dette viser til den avgrensede versjonen av likelihood-prinsippet.

Collins gjør i tillegg et poeng ut av at han ikke hevder at teisme nødvendigvis er den beste forklaringen "of all the data" (Collins, 2012, s. 273), men at "given the fine-tuning evidence, LPU strongly confirms T over NSU [den naturalistiske hypotesen]" (Collins, 2012, s. 273). Her virker det som om Collins sier at det er mulig at det kan finnes bedre forklaringer hvis man ser på alle dataene, men at det bare er i det spesifikke tilfellet hvor teisme settes opp mot enkeltunivers-hypotesen i spørsmålet om fininnstillingen og LPU at Collins ser teisme som beste forklaring. Dette punktet er nok ment som en spesifikk avvisning av at 'hvem designet Gud?'-argumentet skal kunne fungere på fininnstillingsargumentet, og ikke en reel åpning for at andre beviser eller spor på Guds eksistens kan bli fullstendig avvist av dette argumentet.

Collins gjør også en sammenligning mellom troen på Gud og “moral belief” (Collins, 2012, s.273), og sier at ingen av dem burde behandles som rent vitenskapelige teorier. Dette er fordi det spesielle med det moralske og det religiøse er at det i stor grad er intuisjonsbasert. Videre omtaler Collins både det etiske og det religiøse som en “mode of knowing” (Collins, 2012, s. 273). For å oppsummere kan det virke som om Collins svar på spørsmålet om hvem som designet Gud er å gi en forklaring på hva religiøs tro er og hvordan den fungerer. I tillegg til at hans argument er ment til å vise at fininnstillingsbevisene støtter en tro på Gud. Det er nok dette poenget som er det aller viktigste, da Collins argument er en styrking av tro heller enn et forsøk på vitenskapelig forklaring. Dette vil være et tilsvarende spesifikt basert på Collins egen argumentasjon, og det kan dermed hende at det samme ikke vil gjelde for eksempel for Paleys teleologiske argument. Poenget om intuisjon kan være et viktig element her, og vil bli videre diskutert i kapittel 5.

2. Hullenes Gud

Hullenes Gud har kanskje vært det teleologiske argumentets akilleshæl lenge. Argumentet handler om at Gud blir redusert til en hullenes gud fordi man bruker det man anser som hull i den vitenskapelige forskningen til å vise hva Gud har gjort, eller skapt. Omtrent 50 år etter at Paley la frem sitt teleologiske argument, hvor han med stor nøysomhet beskrev menneskers og naturens kompleksitet, kom Charles Darwin (1859/2008) med sin evolusjonsteori. Hvis man godtar evolusjonsteorien, blir da de ‘hullene’ Paley forklarer med Gud fylt av en vitenskapelig teori. Man kan herfra tenke seg at uansett hvilke beviser man legger til grunn for et teleologisk argument, kan motargumentene om hullenes Gud fungere hvis man finner nye forklaringer på for eksempel fininnstillingen av universet. Til og med før disse eventuelle forklaringene har blitt slått fast, kan man hevde at man nok en gang har en hullenes gud, fordi at selv om man ikke enda kan forklare dette ‘hullet’ vitenskapelig, betyr det ikke at man aldri kan gjøre det. Foreløpig ser det ut til at fininnstillingsbevisene ikke har en like slagkraftig vitenskapelig forklaring som evolusjonsteorien hadde for forklaringen av kompleksiteten i for eksempel det menneskelige øyet. Likevel er dette et motargument som er verdt å bemerke seg fordi faren vil ligge der uansett. Aller mest fordi det vi vet om universet er langt fra fullstendig kunnskap. Det kan derfor tenkes at det ‘hullet’ som blir fylt ved å si at den beste forklaringen for fininnstillingen av universet og LPU er teisme, er et hull som senere kan fylles av en mer fullstendig vitenskapelig teori. Dette er selvsagt ikke et slående argument mot Collins enn så lenge, men det burde, slik jeg ser det, alltid nevnes i sammenheng med teleologiske argumenter nettopp fordi det har fungert til å så tvil om argumentet tidligere.

Som jeg senere skal vise var hullenes Gud noe også Kierkegaard la frem som et slags uromoment rundt det teleologiske argumentet.

Collins hevder at et hullenes-gud-argument kan fungere hvis man snakker om komplekse biologiske systemer, fordi man da argumenterer for at “nature lacks sufficient integrity to produce the systems on its own” (Collins, 2012, s. 224). Han mener at argumentet ikke vil fungere på samme måte mot argumentet om fininnstillingen av universet. Dette er fordi det for det første handler om satte lover og ikke en inngripen i naturen. En inngripen i naturen gir lettere en hullenes Gud, fordi fenomener i naturen nok lettere kan ha en vitenskapelig forklaring. Dette gjelder ikke bare fra et ateistisk perspektiv, men også mange teister kan hevde at en gud som har laget et system som fungerer slik det skal, uten inngripen, er en mektigere, evt. bedre gud (Collins, 2012). Når det gjelder naturlover og konstanter er det heller snakk om hvordan et system er satt fra begynnelsen av, slik at det ikke fordrer en ‘svakere’ gud, ved å si at Gud må gripe inn i sitt eget system. Vi kan tenke oss at en klokke er universet, og at klokkes mekanismer (tannhjulene osv.), altså det som gjør at klokken går er en metafor for fininnstillingen. Hvis vi da vil illustrere forskjellen på fininnstillingsargumentet og Paleys teleologiske argument, kan et biologisk system for eksempel illustreres ved at begge klokkes visere peker på tolv når klokken er tolv. Dette kan da være et spor på design i klokken, men det fordrer altså en inngripen i klokken. Collins ser på systemet klokken er bygget opp av, altså fininnstillingen av universet, mens Paley ser på spesifikke ting viserne på klokken gjør.

En viktig motpart Collins trekker inn når det gjelder argumentet om hullenes gud er Victor J. Stenger. Collins viser til et sitat fra Stengers artikkel “Is the Universe Fine-Tuned for Us?” (2004), der Stenger sier at argumentet om hullenes gud vil være gyldig (eller heller man kan avvise en hullenes Gud) så lenge vitenskapen har muligheten til å gi “plausible scenarios for a fully material universe, even if those scenarios cannot be currently tested [...]” (Stenger, 2004, s. 182). Collins trekker frem at Gud ikke er ment til å være en vitenskapelig forklaring. I tillegg gir han et eksempel på hvordan man evt. kan fylle ‘hullet’ med vitenskapen. Dette går ut på at man finner det han omtaler som dypere lover i fysikken (Collins, 2012, s.225), som gjør at man kan forklare fininnstillingen ut ifra dette. Et slikt scenario vil likevel ikke fungere, sier Collins, fordi det man gjør da er å flytte problemet et hakk oppover. Det vil fremdeles være slik at man må kunne forklare disse dypere lovene.

Dette siste poenget til Collins vil også være relevant for en hullenes Gud, på en slik måte at hvis scenarioet Collins beskriver skulle stemme vil man igjen ha en hullenes Gud, siden ikke

bare vitenskapen flyttet problemet et hakk opp, men også Gud måtte 'flytte seg' fra et hull til et annet.

3. Flere-univers hypotesen

Flere-univers hypotesen kan bli brukt som et alternativ til enkeltunivers-hypotesen Collins bruker mest tid på å stille teisme opp mot. Hovedpoenget er at man kan tenke seg at fininnstillingen av et univers kanskje ikke er så usannsynlig hvis det finnes flere univers. Dette er på mange måter bare et tankeeksperiment foreløpig da ingen har klart å bevise at det faktisk finnes flere universer. Martin Rees skriver i *Other universes: A scientific perspective* (2003) at det ikke er utenkelig at andre univers eksisterer, og i alle fall ikke et spørsmål som bare burde avfeies som et rent metafysisk tankeeksperiment.

Det blir likevel ikke et fullstendig argument før man mer nøye har undersøkt hva teorien om flere univers kan gjøre med fininnstillingsargumentet. I Collins sin artikkel (2012) gjør han et forsøk på å vise at teisme også er mer sannsynlig enn flere universer. Collins trekker et skille mellom en ubegrenset flerunivers-teori og begrensede teorier. I den ubegrensede er ideen at man tenker seg at alle mulige verdener, eller universer, eksisterer. De begrensede teoriene er det flere av. En av disse teoriene Collins peker på er teorien om at universer produseres av en eller annen fysisk funksjon, slik at det er en slags universgenerator (Collins, 2012, s. 262), som pumper ut masse universer. Disse universene kan da ha ulike konstanter og naturlover, slik at de da fungerer ulikt. Collins bruker noe tid på å vise at fleruniverseteorier er vanskelig å forklare ut fra fysikken. Dette skal ikke undersøkes nærmere her, heller vil jeg anta at det er mulig at det eksisterer flere univers, og det er hvordan Collins svarer på denne muligheten som er interessant for denne avhandlingen. Collins hevder at når det gjelder en universgenerator, som produserer masse universer, vil denne 'generatoren' også måtte være fininnstilt, slik at det var mulig for den å produsere universer som har mulighet for liv (LPU). Han poengterer at det kanskje er mulig å hevde at fininnstillingen av fysikkens konstanter kan bli forklart av en flerunivers-teori, men at det ikke fungerer på samme måte for naturlovene (som da må være fininnstilt i 'generatoren' for å kunne produsere LPU (Collins, 2012).

Når det gjelder den ubegrensede teorien om flere univers avfeier Collins denne på grunn av at den enten må hevde at siden alle mulige universer, og derfor også hendelser, forekommer, er ingenting usannsynlig. På den måten vil det ikke gi noen mening å snakke om sannsynlighet. Eller de må godta at man fremdeles kan snakke om sannsynlighet, og dermed vil det som er usannsynlig, som det fininnstilte universet, ha behov for en forklaring (Collins, 2012). Dette er kun ment som en oppsummering av Collins argument, og det vil derfor være flere

elementer ved Collins argumentasjon som er utelatt. Dette er gjort med hensyn til avhandlingens hovedspørsmål, som ikke videre vil ta for seg diskusjonen om fleruniverssteorien.

4. Monkey God

Collins tar for seg enda et motargument gitt av Victor Stenger. Dette handler om et dataprogram kalt “Monkey God” (Collins, 2012, s. 222), som er et slags universsimulator på internett, utviklet av Stenger, der verdien av fysikkens konstanter kan endres. Poenget med dette er å vise at man ofte ved tilfeldighet kan stille den inn slik at det finnes mulighet for liv i universet. Altså at det, for det første, ikke bare er et univers innstilt slik som vårt som kan inneha liv, og for det andre, at slike universer, med mulighet for liv, kan oppstå ved tilfeldighet. Collins avviser dette argumentet med å påpeke at Stengers fokus i hovedsak handler om stjerners levetid, og ikke andre faktorer som har noe å si for at liv kan utvikle seg (Collins, 2012).

Dette argumentet, eller poenget, vil ikke bli diskutert videre. Det er nyttig å trekke frem en slik innvendig, da den viser at det finnes kritikk også mot selve fininnstillingsbevisene.

4. Kierkegaard

I dette kapittelet gjøres først en kort introduksjon av Kierkegaard, der betydningen av pseudonymet Johannes Climacus også vil bli diskutert. Kierkegaards argumenter i Smulene har hovedtyngden i kapittelet. Argumentene blir lagt frem punktvis, med oppbyggende kilder fra blant annet Evans og Whittaker. Her vil også Kierkegaards sammenheng med Immanuel Kant bli viet noe oppmerksomhet.

4.1 Introduksjon

Selv om Kierkegaard sjeldent blir nevnt i sammenheng med argumenter for og imot Guds eksistens, er det liten tvil om at Kierkegaard er en viktig religiøs tenker. William Barret skriver at Kierkegaards “main purpose” (Barret, 1958, s. 151) var å vise “what it means to be a Christian [...]” (Barret, 1958, s. 151). Kierkegaard så på seg selv mer som en religiøs tenker enn en filosof, og det er nok nettopp derfor det har blitt spekulert rundt hans rolle som nettopp dette (Evans, 2009). Evans hevder at Kierkegaards verker i stor grad dreier seg om å vise

veien til å bli et bedre menneske, noe som på mange måter kan sammenlignes med de gamle greske filosofene (Evans, 2009). Når Whittaker hevder at man må gi Kierkegaard sin “due as a philosopher” (Whittaker, 1979, s. 118) ved å analysere argumentene i *Philosophiske smuler*, viser det at Kierkegaard, i alle fall ifølge Whittaker, ikke har båret denne tittelen slik som andre filosofer. Evans forklarer dette fenomenet med at de analytiske og strengt akademiske reglene som følger filosofer i moderne tid, ikke ble tatt høyde for av Kierkegaard. I tillegg hadde Kierkegaard aldri noen akademisk posisjon på universiteter eller ellers (Evans, 2009).

Når Whittaker vil “pry Kierkegaard out of his commonly assigned niche in 19th century romantic irrationalism[...].” (Whittaker, 1979, s. 117-118) er det for å vise at Kierkegaard hadde det som skulle til for å kunne bli tatt inn i moderne analytiske, filosofiske debatter. Og det er her han trekker inn argumentene mot gudsbevisene i *Smulene*. Hannay & Marino (1998) skriver at tanken om Kierkegaard som en irrasjonalist baserer seg på myter og overfladisk lesning av verkene hans (Hannay & Marino, 1998).

Det er et par ting som er verdt å utbrodere om Kierkegaards liv og virke før argumentene i *Smulene* blir lagt frem. Det første er at Kierkegaard var kristen (ifølge ham selv, kanskje den eneste i Danmark i sin tid også) (Kierkegaard, 1855/1991), det andre er at han ved sine tanker om den menneskelige tilstand mente at det var menneskers endelige mål å bli hele mennesker (Evans, 2009). Kristendommen fulgte selvsagt med i denne helheten, og det var derfor viktig for Kierkegaard å gå løs på de religiøse problemene så vel som de mer psykologiske og eksistensielle. Man kan tenke at for en filosof som Kierkegaard ville gudsbeviser være behjelpelige i målet om å vise hva det vil si å være kristen (jf. Barret), men Kierkegaard går istedenfor for en kritikk av gudsbevisene. Hva det betyr å være kristen handler tilsynelatende ikke om å rasjonalisere gudstroen med argumenter eller vitenskap. Kierkegaards skriver i *Efterskrift* at mennesker har glemt hva inderlighet vil si (1846/2017, s.220), og det kan derfor tenkes man ved bruk av gudsbeviser endrer tankene om troen utover. Det kan også tenkes at hvis man vil godta gudsbeviser vil det være slik at så snart beviset blir motbevist må man godta også dette. Med andre ord; legger man sin tro i slike beviser, er troen kanskje allerede dømt, for om bevisene ikke skulle vise seg å holde, vil kanskje heller ikke troen på Gud gjøre dette.

Ved å forsøke å vise at gudsbevisene ikke fungerer kan man også tenke at Kierkegaard gjør ateister en tjeneste. Det kan tenkes at Kierkegaard ikke fryktet dette, han fryktet allerede at kristendommen i Danmark ikke var riktig, eller ekte nok (Kierkegaard, 1855/1991). Og at slike beviser ikke på noen måte kunne bidra til at hans medborgere kunne forstå hva

kristendommen gjaldt. Heller ville han nok forsøke å føre dem vekk fra en slik forståelse av Gud. Det kan se ut til at Kierkegaard ser at vanskelighetene ved å være kristen ikke kan løses ved at man ved hjelp av begrepsdefinisjoner og basert på forutforståtte fenomener formulerer visse argumenter. Dette siste poenget kommer tydeligere frem i underkapittel 4.2.1.

4.1.1 Om pseudonymet Johannes Climacus

Kierkegaard skrev ofte under pseudonymer, og det kan derfor være nyttig å gjøre en vurdering av hvorvidt det er Kierkegaards egne meninger som blir redegjort for i *Smulene*, eller om meningene i varierende grad er ment til å kun være tilegnet Johannes Climacus.

Philosophiske Smuler (1844/2014), og dens etterfølger *Afsluttende Uvidenskabelig efterskrift* (1846/2017) er begge skrevet under pseudonymet Johannes Climacus. Evans skriver at Kierkegaard brukte pseudonymer som skulle passe til bøkens karakter, og at som leser burde man se på pseudonymene som egne, adskilte personer fra Kierkegaard (Evans, 1983/2018). Evans hevder likevel at man, hos Johannes Climacus, kan finne flere ideer som ser ut til å stemme godt overens med de ideer og konsepter Kierkegaard har skrevet om under sitt eget navn. Det vil derfor være vanskelig å adskille dem fullstendig, men, som en fiksjonell person, deler ikke Climacus personlighet med Kierkegaard. Dette kan se ut til å være poenget med pseudonymet, nemlig at de kunne “say things that he as actual person did not dare to say” (Evans, 1983/2018, s. 7). Et mulig eksempel på dette er en overraskende innrømmelse Climacus gjør i *Efterskrift*, der han hevder at han ikke ser seg selv som kristen:

”Undertegnede, Johannes Climacus, der har skrevet denne Bog, udgiver sig ikke for at være en Christen; han er jo fuldt op beskæftiget med, hvor vanskeligt det maa være at blive det [...]” (Kierkegaard, 1846/2017, s. 560)

Det at Climacus beskjefteger seg med hvor vanskelig det er å være kristen, gjør for ham at han velger å ikke kalle seg kristen, mens for Kierkegaard gjør det at han mistenker at nesten ingen er kristne (Kierkegaard, 1855/1991), dermed er det allerede her en viktig sammenheng med det Kierkegaard skriver under eget navn og det han skriver under pseudonymer. Denne sammenhengen handler om at Climacus kanskje er et slags bilde på noen som har forstått vanskeligheten ved å være kristen, og dermed velger å ikke kalle seg kristen, i motsetning til alle de som ikke har forstått det, og på grunn av det kaller seg kristne.

Hvis man ønsker å gjøre en helhetlig vurdering av tekster skrevet av Johannes Climacus opp mot tekster skrevet av Kierkegaard under hans eget navn bør man helst ta for seg hele

Kierkegaard bibliografien. Men for å holde det kortfattet her er det et par punkter jeg ønsker å trekke frem fra pamflettene *Øieblikket* 1-9 (1855/1991) og sammenligne innholdet deres med hva vi finner i *Philosophiske Smuler*. I pamflettene skriver Kierkegaard om hvor dårlig det er for kristendommen at den er statsreligion. Selv om dette er en helt annen problemstilling enn gudsbevisene, kommer det frem noen viktige poenger her, som sett sammen med *Smulene* kan gjøre at vi i det minste kan argumentere for at det Climacus skriver er i takt med pamflettene. Kierkegaard hevder blant annet i pamflettene at det er vanskelig å bli kristen, og at det skal det også være. Det er nettopp derfor han kritiserer statskirken, som han mener gjør det for lett for folk å kalle seg kristne, uten at de egentlig er det. Han kritiserer at de menneskene, altså prestene, som er satt til å forkynne kristendommen, får betalt av staten for å gjøre dette. Dette skal også være en vanskelig jobb, og veldig lite tiltalende (Kierkegaard, 1855/1991, s. 141). Dette har, på noen områder sammenheng, i alle fall med Climacus sine overordnede mål med den metafysiske grillen i *Smulene*. Når Climacus i *Smulene* vil få oss bort fra ideen om at kristendommen, eller troen på Gud, kan oppnås med rasjonell tenkning, er det kanskje også fordi det kan ansees for å være en snarvei. Hvis man godtar et gudsbevis, og dermed, rasjonelt sett bestemmer seg for å tro på Gud, vil det kunne slå feil. Fordi troen på Gud ikke er det samme som troen på at jorden er rund. Du kan ikke bestemme deg rasjonelt for det. Du kan heller ikke, som det påpekes i pamflettene, bestemme deg for å bli kristen basert på at du blir født som kristen (statsreligionen), eller at presten forteller deg at du er, eller bør være, kristen (Kierkegaard, 1855/1991). Selv om Climacus hevder seg selv ikke-kristen, ser det likevel ut til at Kierkegaards tanker slipper gjennom når kritikken av gudsbevisene, slik jeg ser det, viser seg å ikke være et forsøk på å avvise Guds eksistens, eller å så tvil om den, men heller så tvil, eller avvise at rasjonell tenkning og argumenter kan få oss til å tro. Spesielt fordi de, ifølge Climacus, ikke fungerer (Kierkegaard, 1844/2014), men også generelt fordi tro kanskje bare kan nås gjennom et spring? Springet vil bli nærmere undersøkt i underkapittel 4.2.2.

Til tross for at dette er en overforenkling av sammenhengen mellom pseudonymtekster og tekster under Kierkegaards eget navn, så viser det tegn til at forskjellen kanskje ikke burde tas altfor alvorlig. Dette er det selvsagt mye diskusjon rundt, der noen velger å se helt bort fra pseudonymene, mens andre vil behandle pseudonymtekstene og tekstene skrevet under Kierkegaards eget navn som helt adskilte (Evans, 1983/2018). Evans skriver at *Smulene* i utgangspunktet var skrevet under Kierkegaards eget navn, og at det bare ble gjort små endringer i teksten da den ble publisert under pseudonymet (Evans, 1983/2018). Dette gjør at man kanskje vil behandle *Smulene* litt annerledes enn andre pseudonymtekster, eller at det i

det minste er lettere å begrunne hvorfor man med akkurat denne boken velger å utforske teksten som om den ikke var skrevet under et pseudonym. Evans skriver likevel at det var Kierkegaards eget ønske at man skulle behandle dem adskilt, og at man derfor aldri burde se bort fra pseudonymet (Evans, 1983/2018).

Hva pseudonymet har å si for denne teksten er kanskje ikke mer enn at det burde bemerkes at *Smulene* faktisk ikke var utgitt under Kierkegaards egentlige navn, slik at pseudonymet ikke blir sett helt bort fra, selv om valget om å bruke navnet Kierkegaard når de ulike delene av boken diskuteres gjør at de i stor grad blir tolket som Kierkegaards egne meninger.

4.2 Kierkegaards argumenter i Filosofiske Smuler

Jeg oppsummerer her det jeg anser å være de viktigste poengene til Kierkegaard i hans argumentasjon mot gudsbevisene i *Philosophiske smuler* (Kierkegaard, 1844/2014).

Argumentasjonen til Kierkegaard foregår i kapittelet *Det absolute paradox (En metaphysisk Grille)* (Kierkegaard, 1844/2014, s. 242), som er et kapittel Evans beskriver som “a kind of digression, and its purpose and function in the book are far from being immediatly obvious” (Evans, 1992). Dette kapittelet i *Smulene* består ganske passende av argumenter som er ganske stykkvise, de er fragmenter, eller smuler. De krever en hel del tolkning og utbrodering for å få ordentlig tak på hva Kierkegaard legger i hver av påstandene sine.

Det første vi kan gjøre er å spørre oss hva slags argument, altså hvilket av de teleologiske argumentene er det Kierkegaard kritiserer. Selv om det tidligere har blitt påpekt at Kierkegaard faktisk ikke bruker spesifikke argumenter om Guds eksistens som eksempler, må vi likevel anta at Kierkegaard hadde lest visse argumenter heller enn andre. Han nevner Spinoza i forbindelse med det ontologiske argumentet, og nevner også Sokrates i diskusjonen av det teleologiske. Sokrates har likevel ikke den samme funksjonen for det teleologiske argumentet som Spinoza har for det ontologiske. Sokrates er et gjennomgående navn i *Smulene*, og det ser ut til at Kierkegaard bruker ham først og fremst til å eksemplifisere det å lete etter sannheten. Sokrates trekkes også frem som en som har forstått nytten av det teleologiske argumentet (Kierkegaard, 1844/2014). Dette vil utforskes noe i mål 3, om det teleologiske argumentets nytte nedenfor.

Det går dermed an å anta et par ting. Den første antakelsen om dette må være at Kierkegaard ikke baserer seg på fininnstillingsargumentet. For det første fordi argumenter som Collins sitt, for eksempel, ikke var å oppdrive på 1800-tallet (selv om Paley nevner universet som bevisgrunnlag kort), for det andre fordi Kierkegaard ikke nevner noe om fininnstilling og sannsynlighet. Vi kan, for det andre, på noe tynt grunnlag anta at Kierkegaard hadde lest Paley, han ville i det minste hatt muligheten til det, og dermed kan vi bruke Paley som grunnlaget for Kierkegaards kritikk av det teleologiske argumentet. Dette gjøres kun for å ha et argument i mente når jeg nå skal gå gjennom Kierkegaards kritikk. Jeg vil i diskusjonsdelen, kapittel 5, videreføre Kierkegaards kritikk til Collins fininnstillingsargumentet.

Det er en annen ting som vil være relevant å påpeke før argumentene blir undersøkt. Det gjelder tolkningen av Kierkegaards argumenter som kommer fram i denne teksten. Når jeg har valgt å bruke de fleste av Kierkegaards argumenter, også de som kanskje var mer spesifikt rettet mot andre argumenter, henholdsvis det ontologiske og kosmologiske, som videre kritikk av det teleologiske argumentet, har jeg samtidig sett på skillelinjene mellom argumentene som mer uklare. Blant annet vil dette gjelde Kierkegaards poeng om umuligheten av å bevise noes eksistens ved hjelp av egenskaper, som kan sees på som spesielt rettet mot det ontologiske argumentet.

Det kan videre se ut til å eksistere visse mål og antakelser bak Kierkegaards argumenter mot de klassiske gudsbevisene. På samme måte som Aquinas, Paley og Collins kan se ut til å ha som mål å vise at gudstro kan bli begrunnet rasjonelt, bygger nok Kierkegaards mål også på viktigheten av gudstro og kristendom, men Kierkegaards syn på sammenhengen mellom gudsbeviser og gudstro er nok heller et negativt et. Slik jeg ser det har Kierkegaard tre mer eller mindre tydelige mål når han kritiserer gudsbevisene. I tillegg har jeg kategorisert fire antakelser som kan være viktig å se nærmere på for å forstå argumentene helhetlig.

4.2.1 Mål

Når målene har blitt utformet, er det for å få et klarere bilde at hva Kierkegaard vil oppnå med kritikken mot gudsbevisene. Målene er kun basert på hva som kommer til uttrykk i *Smulene* og *Efterskrift*, i tillegg til hva annen Kierkegaardforskning peker på (jf. 4.1). Dette er ikke spesifikt formulerte mål Kierkegaard selv gjør.

1. Vise at argumenter og vitenskap ikke styrker gudstroen, men heller kan virke ødeleggende.

Kierkegaard skriver at man kan tenke seg at idet man skal begynne å bevise Guds eksistens, vil det være en sjanse for at beviset slår feil, slik at man lar være, i frykt for at Gud kanskje ikke eksisterer (Kierkegaard, 1844/2014, s. 248-249). Denne frykten kan pekes på som en egen form for kritikk mot gudsbevisene, på den måten at hvis guds eksistens står og faller på beviset, vil det være negativt for troen. Evans (2009) skriver at Kierkegaards forståelse av grunnen til at kristendommen hadde gått tilbake, altså at færre og færre var ekte kristne er å finne i et sitat fra *Efterskrift*. Der skriver Kierkegaard at:

”at nedsætte Troen til et Moment ikke maatte være noget Tilfældigt, maate ligge langt dybere i hele Tidsalderens Retning, og – vel ligge deri, at man overhovedet ved den mengden Viden havde glemt hvad det er at **eksistere** og hvad **Inderlighed** har at betyde” (Kierkegaard, 1846/2017, s. 220)

Dette sitatet vil også kunne være med på å bygge opp under påstanden om at Kierkegaard så en viss fare ved å lene seg til gudsbevisene. Når Kierkegaard her bruker ordet moment, blir det i oversatt til “en del af en større, organisk helhed” (ordforklaring i Kierkegaard, 1844/2017, s. K11). Dette kan settes i kontrast til det å eksistere helhetlig, altså ikke som en del, både som kristen og som menneske (Evans, 2009, s. 18), som tilsynelatende er hva det å eksistere og det å forstå betydningen av inderlighet fører med seg.

Selv om Kierkegaard ikke sier at kunnskap om verden er ødeleggende i seg selv, ser det ut til at det er noe med higen etter kunnskap som kan ha gjort at denne glemselen har funnet sted. Med andre ord er det ikke på grunn av kunnskapen i seg selv, men fordi det har blitt menneskenes måte å tenke på om alle fenomener i verden, også troen. Måten Kierkegaard skriver om inderligheten i *Efterskrift* viser tilsynelatende til at hvis man vil forsøke å finne sannheten på utsiden, altså utenfor seg selv, vil sannheten om troen ikke komme, fordi man mangler inderlighet (Kierkegaard, 1846/2017).

2. Vise at argumentet ikke fungerer

Dette er et noe selvsagt poeng som jeg kommer tilbake til i selve argumentene.

3. Det teleologiske argumentets nytte

Whittaker hevder at Kierkegaard, på tross av at han avviser argumentet, likevel ser en slags nytteverdi i det teleologiske argumentet. Ikke for å bevise, eller legge et rasjonelt grunnlag for

Guds eksistens, men heller som en måte å tenke om Gud på. Denne målrettetheten som argumentet bygger på kan sees i sammenheng med Gud, uten at hverken målrettetheten følger av Gud eller omvendt. Whittaker ser at man kan se på springet (eller “the so called leap of faith” (Whittaker, 1979, s. 129) som “a leap into a new way of thinking, having to do with judgments of purpose” (Whittaker, 1979, s.129). Dette trekker han ut fra denne nytten han mener å se at Kierkegaard tillegger det teleologiske argumentet. Det kan tenkes at Whittaker tolker dette ut fra det Kierkegaard kaller “Hensigtsmæssighedens Tanke” (Kierkegaard, 1844/2014, s.249). Kierkegaard trekker frem Sokrates, og sier at da Sokrates la frem sitt teleologiske bevis, var det for å få frem denne typen tanke om naturen. Dette kan være et viktig poeng, da Kierkegaard snur på målet med argumentet; istedenfor å argumentere for Guds eksistens kan man bruke troen på Guds eksistens til å argumentere for en hensiktsmessighet i naturen. Skal vi tro Kierkegaard hadde altså Sokrates forstått det teleologiske argumentets på en annen måte (Kierkegaard, 1844/2014). Det var ikke for å bevise Guds eksistens, men heller se sammenhengen mellom Gud og naturen.

4.2.2 Antakelser

De antakelsene som punktvis legges frem her kan sees på som del av premissene til argumentene i *Smulene*. Valget om å formulere dem forut for gjennomgangen av argumentene handler om at disse er mer overordnet, på den måten at de ikke nødvendigvis behøver å ha sammenheng med kritikken av Gudsbevisene, men likevel er viktig for den. Antakelsene formulert under er følgende: 1) Gud finnes, 2) Springet, 3) forskjellen på navn og begreper, 4) grensen for menneskelig kunnskap.

1. Gud finnes

Siden Kierkegaard ser på seg selv som en kristen og en religiøs tenker er det liten tvil om at Kierkegaard antar at Gud eksisterer. Det bør likevel igjen påpekes her at Johannes Climacus ikke betegner seg selv som kristen (Kierkegaard, 1846/2017). Når det er under Climacus navn *Smulene* er skrevet kan det hevdes at dette ikke er en like viktig bakenforliggende antakelse for argumentets del. Når jeg nå har valgt å se i noen grad bort fra et absolutt skille mellom Climacus og Kierkegaard, tror jeg det likevel er viktig å påpeke. I det jeg har kalt for Kierkegaards mål, argumenterer jeg for at noe av poenget med denne kritikken mot gudsbevisene ikke er å få mennesker bort fra kristendommen, eller troen på Gud, men å få dem bort fra feil måte å tenke om kristendommen og troen.

2. Springet

På norsk ville det kanskje gi mer mening å kalle springet for et hopp, eller et sprang. Det vurderes likevel som mer hensiktsmessig å anvende den opprinnelige betegnelsen slik som den forekommer i originaltekstene. Dette handler både om at det er forståelig for norske lesere, i tillegg til at originalordet i større grad viser til dette som et særegent konsept hos Kierkegaard. Springet blir utforsket av Kierkegaard i flere verker i tillegg til både *Smulene*, og kanskje mer utfyllende i *Efterskrift* (1846/2017). M. J. Ferreira skriver i “Faith and the Kierkegaardian leap” (1998) at mange feilaktig tillegger Kierkegaard det engelske uttrykket “leap of faith” (Ferreira, 1998, s. 207), men at dette er misvisende. Dette er fordi det ikke er troen som fordrer springet, springet skal derimot tas *mot* troen (Ferreira, 1998). I tillegg til dette foreligger det flere måter å tolke springet på, og Kierkegaard behandler også temaet i ulike kontekster i tekstene sine, slik at det er utfordrende å komme frem til en konsis og koherent definisjon av begrepet.

Vi kan tenke oss at et ‘leap of faith’, eller et troens spring, handler om å våge å gjøre noe kun på premisset om tro. Ganske bokstavelig kan vi se for oss at Martine skal hoppe fra en sten til en annen. Hun synes avstanden ser litt for lang ut, men blir fortalt av en nær venn at det er mulig å få det til. Martine velger da å tro på det vennen forteller, og gjør bokstavelig talt et ‘leap of faith’ når hun hopper fra den ene stenen til den andre. ‘Leap *to* faith’, eller springet *mot* troen, derimot er vanskeligere å forklare med et så bokstavelig eksempel. Her kan vi tenke oss et barn som prøver å finne bevis for at en forelder har kjærlighet for det. Problemet er her vil være at det er umulig å finne sikre bevis på dette. Hvis barnet så gjør et ‘leap to faith’ og begynner å tro på kjærligheten, på tross av at det ikke kan bevises, vil det kunne være et leap to faith, eller et sprang mot troen. Dette vil være mer passivt enn leap *of* faith, fordi det ikke er en tro som får det til å gjøre noe, men det er ved springet begynner barnet å tro.

Det kan være lett å se hvorfor disse begrepene har blitt forvekslet hos Kierkegaard, da begge innebærer tro. Forskjellen er likevel viktig fordi leap of faith kan få oss til å tenke at personen som gjør det allerede tror, så hvorfor skulle den da gjøre et spring for å oppnå tro? I så fall må troen i dette handle om noe annet, for eksempel at en prest forteller deg at det er riktig og viktig å tro. I det tilfelle vil det være prestens ord du tror på, som du så støtter deg til når du velger å tro på Gud, men dette vil være noe annet enn Kierkegaards spring.

Ifølge Ferreira finnes det en rekke måter å tolke dette springet på, både ut ifra Kierkegaard og fra Climacus (Ferreira, 1998). I Ferreriras artikkel kommer det også frem en idé om at tro

handler om frihet heller enn rasjonalitet (1998). Dette kan ha noe med springet å gjøre, da det kan tolkes en frihetstanke inn i springet.

Det at Kierkegaard nevner springet, i ulike kontekster, i både *Efterskrift* (1846/2017) og *Smulene* (1844/2014) gjør at det kan være nyttig å peile seg inn på en tolkning som spesifikt har å gjøre med gudsbevisene i *Smulene*. I *Smulene* skriver Kierkegaard om at når man er i ferd med å bevise Guds eksistens “kommer tilværelsen ikke frem [...] men idet jeg slipper Beviset, er Tilværelsen der. [...] maatte dette da ikke ogsaa bringes i Anslag, dette lille Øieblik, hvor kort det end er – langt behøver det jo ikke være, da det er et *Spring*” (Kierkegaard, 1844/2014, s.248).

Det er tilsynelatende slik at springet ikke bare er en antakelse Kierkegaard gjør om hvordan veien til troen fungerer, slik at han bare med det utelater alle andre veier å gå for å bli en kristen, det er noe han også ser ved andre metoder for å styrke eller argumentere for tro, slik som i gudsbevisene (Kierkegaard, 1844/2014). Det handler i så fall om at uansett om man forsøker å vise til Guds eksistens gjennom universets fininnstilling eller biologiske systemer, så er det siste steget til en påstanden om at Gud eksisterer et spring. Dermed kan springet også tolkes som et slags logisk hopp i *Smulene*. Altså på den måten at hvis man vil vise til springet i gudsbevisene, er det et logisk hopp å slutte fra en designer til en personlig gud. Whittaker skriver om Kierkegaards kritikk av gudsbevisene at “Neither sort of proof works without a logical leap[...]” (Whittaker, 1979, s.128).

Denne antakelsen kan vise til at det ikke er nødvendig å prøve å bevise Guds eksistens, fordi fordi springet finner sted selv i gudsbevisene. Med andre ord er det ikke gudsbevisene som får mennesker til å tro, men springet.

3. Det er en viktig forskjell på navn og begreper

Whittaker mener at dette er et viktig punkt som fungerer som fundamentet for hele Kierkegaards diskusjon i det gitte kapittelet i *Smulene* (Whittaker, 1979), dette poenget handler om at Gud ikke er et navn, men et “begreb” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 246). Dette er viktig fordi, ved å vise et skarpt skille mellom navn og begreper, kan Kierkegaard gå videre til å si at analytiske påstander om begreper ikke fungerer som bevis. Dette gjelder først og fremst for a priori argumenter, altså argumenter som i motsetning til det teleologiske, ikke er grunnnet i empiri, men heller tenkning, og ser ut til å være en kommentar til Spinozas ontologiske argument. Whittaker skriver at “one can never derive an existential claim from a set of analytic judgments about the meaning of a concept” (Whittaker, 1979, s. 118). Whittaker påpeker at dette er i tradisjon med både Hume og Kant (Whittaker, 1979). Denne

forskjellen mellom navn og begreper er nok i Kierkegaards tekst ikke rettet på samme måte mot det teleologiske gudsbeviset, men det vil også i der kunne eksistere påstander om (begrepet) Gud, slik at denne antakelsen også vil gjøre seg gjeldende i det teleologiske argumentet.

Videre påpeker Whittaker betydeligheten ved å differensiere mellom et navn og et begrep. Ifølge han vil et navn kunne referere til “an individual as such, not an instance of a description, which might just as well be filled by other individuals” (Whittaker, 1979, s.119). Navn henviser altså til enkeltting, mens begreper er generelle – de har mening (/refererer) i kraft av en beskrivelse som i prinsippet kan passe på flere enkeltindivider, eller er likegyldig til hva slags individ den passer på. I motsetning til navnet Martine Netland, som får meningen sin fra å referere til kun meg, uansett hvilke egenskaper jeg måtte ha. Innholdet i begreper er kanskje ofte noe abstrakt. Et begrep kan fungere på en slik måte at det kan ha mange definisjoner. Når det gjelder begrepet Gud, kan det tenkes at Kierkegaard mener at det er uklart for oss hva dette begrepet inneholder. Videre vil det at vi forsøker å definere begrepet, ved å hevde at Gud for eksempel må være på en viss måte for at begrepet Gud skal ha noen betydning, være en begrepsutvidelse. Denne begrepsutvidelsen vil ikke nødvendigvis si noe som er sant om verden, og i kraft av det, heller ikke Gud

Hvis vi bruker et eksempel om matematikk som et begrep, og navngir dette begrepet for eksempel oksehale, gjør dette ingen forskjell på hva matematikk er, eller hvordan det fungerer. I andre begreper som for eksempel godhet, vil ulike definisjoner være gjeldene basert på hvem som definerer. Når Kierkegaard sier at Gud er et begrep, kan det også tenkes at det handler om menneskers forsøk på å si noe om Gud. Det vil være mulig å se for seg at matematikk eksisterer og at Gud eksisterer, og har virkelige betydninger, slik at begrepene ikke kan defineres eller utvides fritt. På samme måte kan vi se for oss at godhet er et begrep som ikke har en virkelig definisjon, og at heller ikke Gud har det (hvis Gud ikke eksisterer), da vil begrepene være definert kun av menneskers forsøk på å si noe om dem. På den måten vil begrepsdefinisjoner gjort av mennesker om Gud ha mer substans dersom Gud ikke eksisterer, fordi hvis Gud eksisterer vil definisjonene kanskje ikke si noe sant om Gud. Med andre ord vil kanskje en begrepsutvidelse av noe som ikke eksisterer være mer gyldig, da man ikke kan ta feil i streng forstand, noe det vil være større fare for å gjøre dersom det du definerer faktisk eksisterer.

Hva har så denne forskjellen på navn og begreper å si for Kierkegaards argument? Whittaker skriver at når Kierkegaard gjør denne forskjellen, er det fordi han vil illustrere at noen

gudsbeviser baserer seg på Gud som et navn, og at dette er noe av det som gjør at det ikke fungerer (Whittaker, 1979).

4. Paradokset – den absolutte forskjellighet

Kierkegaard ser ut til å anta at rasjonell tenkning blant mennesker ikke når Gud, slik at det finnes en grense for menneskelig kunnskap.

Her handler det om noe Kierkegaard antar at stemmer, og noe han også vil illustrere ved å gå gjennom argumentene for Guds eksistens. Evans hevder at hovedpoenget med kapittelet om gudsbevisene handler om menneskers kognitive og rasjonelle evner til å forstå Gud, eller det som er absolutt forskjellig (Evans, 1992, s. 60). Siden Gud, ifølge Kierkegaard, er det som er absolutt forskjellig (Kierkegaard, 1844/2014, s.251) fra menneskene er det kanskje naturlig at det går et skille der. Det går an å sette spørsmålstegn ved hvorfor vi skal godta at Kierkegaard setter dette skillet. Det går for eksempel an å peke på at religiøse tidvis vil hevde at Gud er personlig. Hvis dette stemmer, burde det da ikke være slik at det faktisk er mulig å nå Gud? Kierkegaard ville nok ikke avvist dette, da det personlige nok kan sies å være innenfor det subjektive. Slik at Gud ikke er uopnåelig på et subjektivt plan, men heller på et rasjonelt plan. Forskjellen her er at man ikke kan vite noe om Gud, eller tenke seg til det, men kanskje heller oppleve noe, ha en religiøs opplevelse.

I denne antakelsen ligger også ideen om det ukjente. Kierkegaard gjør et poeng ut av at det ukjente er det “Forstanden i sin paradoxe Lidenskab støder an, og som endog forstyrrer mennesket hans Selvkundskab [...]” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 244-245). Når Kierkegaard her snakker om det ukjente som mennesker støter mot i sin tenkning, er det kanskje dette som både er opplevelsen av Gud, i tillegg til grensen for rasjonaliteten. Det ukjente vil bli undersøkt videre i punkt 2.1 nedenfor.

Dette er likevel et paradoks, sier Kierkegaard (1844/2014, s.252). Om det er slik at Gud er absolutt forskjellig fra mennesket, vil det da være mulig å kunne oppnå kunnskap om nettopp dette? Altså hvis man sier at man ikke kan vite noe om Gud, og samtidig hevder at Gud er absolutt forskjellig fra mennesket, har man dermed hevdet å vite noe om Gud. Det ser ut til at det er i dette paradokset at tenkningen støter mot det ukjente. Kierkegaard skriver at “thi den absolute Forskjellighed kan Forstanden end ikke tænke [...]” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 249).

Det vil være mulig å hevde at det er nettopp her svaret på paradokset ligger, altså i det at vi ikke kan tenke den absolutte forskjellighet, og i kraft av det likevel kan ane den, da vi vet at vi

ikke kan tenke den. Med andre ord: vi kan hevde at Gud er absolutt forskjellig uten å vite noe om Gud. Det kan vi gjøre fordi vi opplever at forstanden ikke kommer lenger i møtet med det ukjente, og dermed vil dette være den forskjelligheten vi ikke kan tenke oss til. Det er ikke sikkert at en slik tolkning stemmer overens med det poenget Kierkegaard gjør ved å hevde forskjelligheten og paradokset. Evans skriver at dette er et svært viktig poeng i kapitlet, og at noe av det viktigste å ta med seg fra denne utgreiingen er faren ved å anta at man faktisk vet noe om Gud ved å kalle ham for noe absolutt forskjellig. Faren ligger i at man da kan komme til å tro at man forstår hva den absolutte forskjellighet vil si, og på den måten ser for seg, eller skaper en forestilling om Gud basert på sine egne oppfatninger (Evans, 1992). Da poenget om det forskjellige og paradokset er et viktig poeng i seg selv, og skal vi tro Evans, kjernen i den metafysiske grillen, er det nødvendig å utforske disse poengene. Det vil likevel være utvalgte perspektiver som tas med videre i denne avhandlingen, da de i seg selv vurderes som nyttige for hovedspørsmålet. Disse er: 1. At Gud er absolutt forskjellig, og derfor ikke kan forstås, 2. at grensen for menneskelig kunnskap oppstår her, ved denne forskjelligheten, og 3. faren ved å se for seg Gud som noe basert på egne forståelser.

4.2.3 Argumentene i punkter

Jeg har under kategorisert argumentene i *Smulene* i 3 hovedpunkter. Disse er ikke klart adskilt i Kierkegaards egen tekst, men argumenter kan bli utledet og plassert i disse kategoriene for å få en bedre oversikt over hva hans kritikk dreier seg om. Kategoriene blir sortert på denne måten:

1. Problemet med å anta konklusjonen (troen på Gud)
2. Problemet med å skulle bevise noes eksistens
 - 2.1 i det hele tatt
 - 2.2 ved hjelp av handlinger
 - 2.3 ved hjelp av antakelser
3. Hullenes gud

Disse tre kategoriene (inkludert underkategorier) presenterer det jeg anser som de viktigste poengene Kierkegaard legger frem i *Smulene*. I noen av disse punktene vil det finnes argumenter som i Kierkegaards tekst er spesielt rettet mot andre gudsbeviser enn det

teleologiske. Det vil med andre ord forekomme en utvidelse av Kierkegaards argumenter når disse poengene også blir brukt til å argumentere mot det teleologiske gudsbeviset.

1. Problemet med å anta konklusjonen (troen på Gud)

Den første kategorien handler om troen på Gud. Dette er, slik Kierkegaard ser det, selve grunnstenen for alle gudsbeviser. Hvis Gud ikke finnes, ville det å skulle bevise hans eksistens vært umulig. På denne måten vil det, for Kierkegaard, virke tåpelig på dem som ikke tror på Gud å skulle forsøke å bevise Guds eksistens (Kierkegaard, 1844/2014). Det Kierkegaard viser med dette er at bak ethvert Gudsbevis ligger det en forutinntatt antakelse om at Gud faktisk eksisterer. Dette er ikke noen overraskende oppdagelse, da hverken Paley (1802/2006), Aquinas (overs. 1989) eller Collins (2012) legger skjul på den allerede eksisterende troen på Gud. Det er likevel viktig å være seg bevisst nettopp dette, at bakenfor alle gudsbeviser ligger troen på at det man vil bevise faktisk eksisterer. Det vil være mulig å problematisere dette noe, da det vil være en mulighet for at det finnes eksempler på for eksempel teleologiske argumenter som har blitt utarbeidet av ikke-troende. Enten for å prøve å overbevise seg selv, eller fordi de synes argumentet fungerer bra, uten at det gjør noen forskjell for deres verdenssyn.

Når Kierkegaard likevel mener at dette foreligger, vil det være slik at argumentasjonen alltid også starter med at Gud eksisterer. Det er ikke bare en antakelse, men blir også et premiss. For eksempel: Hvis Gud eksisterer, og universet er fininnstilt, må det være Gud som har designet universet. Kierkegaard skriver at ”Den hele Beviisførelse bliver bestandig noget ganske Andet, bliver en yderligere Slutningsudvikling af, hvad jeg slutter af, at have antaget, at det Omspurgte er til” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 245). Dette sitatet handler om nettopp dette. Ved å allerede ha antatt at det omspurte, altså det man vil bevise, er til, har man ikke ført et bevis, men heller gjort det Kierkegaard kaller en slutningsutvikling av det man har antatt at er til. Altså mener Kierkegaard tilsynelatende her at det er antakelsen som fører til slutningen, eller konklusjonen, og ikke de andre premissene.

Med andre ord er det slik at gudsbevisene, som vil forsøke å slutte til Guds eksistens, egentlig starter med Guds eksistens og utleder argumentet derifra, som vist i eksempelet over.

Uten at Kierkegaard sier det eksplisitt, ser det ut til at dette handler om at han anser argumentet for å være sirkulært. Altså at man antar konklusjonen og bygger videre på den for å komme frem til konklusjonen. Et klart og tydelig eksempel på argumentasjon som er av påfallende sirkulær karakter kan være en setning som ‘snøen er hvit derfor er snøen hvit’. Slike argumenter kaller Cling (2002) for “viciously circular” (s. 252). Cling skriver i

artikkelen “Justification-affording circular arguments” (2002) at problemet med slike sirkulære argumenter er at de ikke kan gi grunnlag for å skulle akseptere en påstand (s. 252).

Når det gjelder det teleologiske argumentet er det sirkulære kanskje mindre tydelig, hvis det i det hele tatt er der. Hvis det for eksempel er slik at man må godta at Gud eksisterer for å godta premissene i argumentet er det tydelig sirkulært, men det er ikke sikkert dette er tilfellet.

Det vil være mulig å spørre seg om det egentlig er et stort problem om argumentet skulle vise seg å være sirkulært. Det kan tenkes at det ikke bare forekommer, men faktisk er ganske vanlig å argumentere på en slik måte for å få frem visse poenger, uten at det ødelegger for om argumentet er godt eller ikke. Hvis vi først tar for oss tanken om at gudsbevisene i stor grad er farget av troen på Gud, kan vi her for eksempel sammenligne med moralske argumenter. Hvis vi vil argumentere for at det er moralsk godt å hjelpe andre mennesker, har vi nok på forhånd allerede antatt at det er godt. Det vi vil er å vise hvorfor. På samme måte kan det være med argumenter for Guds eksistens, man begynner ikke argumentet uten å ville vise hvorfor teisme er sannsynlig, eller sant. Problemet ligger likevel ikke bare i det at man vil argumentere for noe man allerede tror på, det handler om at Guds eksistens potensielt sett blir en del av argumentet før det er fastslått i argumentet at Gud eksisterer.

Er det på samme måte med det moralske argumentet? Det går i alle fall an å tenke seg visse tilfeller der dette stemmer. Når vi antar at en handling er god, og vil vise med et argument hvorfor det er godt, vil vår antakelse om hva som er godt og dårlig farge argumentet. For eksempel: ‘Når mennesker hjelper hverandre fungerer samfunnet. Ting som fungerer, er bedre enn ting som ikke fungerer. Derfor er det godt å hjelpe andre mennesker’. I begrepet ‘fungerer’ her, ligger det nok innebygd en hel del tanker om hva som er godt. Å fungere behøver ikke bare ha én betydning, det vil komme an på hvem som definerer det. Vi kan tenke oss at en slaveeier ser at plantasjedriften hans fungerer når slavene er lydige. Grunnen til at de er lydige kan være at de blir truet til det, og dermed vil ikke ‘fungerer’ ha samme betydning for slaveeieren. For den som vil argumentere for at det er moralsk godt å hjelpe andre mennesker, vil det kanskje i begrepet ‘fungerer’ ligge en tanke om menneskers tilfredshet og trygghet. I tillegg antar man også at det å ‘fungere er noe godt, så man kunne like godt ha sagt: Det at mennesker hjelper hverandre er godt, fordi man får et godt samfunn av det. Slik sett bygger premissene på konklusjonen på samme måte som konklusjonen bygger på premissene, noe som Hansen (2020) omtaler som sirkulære argumenter i artikkelen “Fallacies”. Det kan vises tydeligere ved å formulere det på denne måten: et godt samfunn er

mulig hvis folk hjelper hverandre, derfor er det godt at folk hjelper hverandre, og: det er godt at folk hjelper hverandre, derfor får man et godt samfunn av at folk hjelper hverandre.

Det kan tenkes at det er svært vanskelig å formulere argumenter som på ingen måte er farget av noen antakelser om konklusjonen som så farger premissene. Det handler kanskje om i hvor stor grad argumentet er farget av antakelsen om at det man skal argumentere for er sant.

Vi kan tenke oss at det teleologiske argumentet er avhengig av at mottakeren tror på Gud for at det skal fungere. Altså, hvis man ikke bare må godta at fininnstillingen av universet faktisk stemmer, men også at den er en guds handling, før man ankommer konklusjonen. Hvis vi bruker Paley som eksempel handler da om å måtte godta at, i tillegg til at dyr er komplekse, er denne kompleksiteten også en av Guds handlinger. Dette godtas da eventuelt før man ankommer konklusjonen.

Her handler det altså ikke bare om å godta premissene for å godta konklusjonen, men også godta konklusjonen for å godta premissene. Cling argumenterer for at visse sirkulære argumenter kan bidra til en bedre rettfærdiggjøring for å godta konklusjonen (Cling, 2002), han skriver:

Epistemic circularity need not be vicious, for there are justification-affording arguments such that the conclusion C is essential evidence for the premise P. This is possible because a proposition C can provide the target audience with essential evidence for a proposition P that serves to integrate C itself into a larger explanatory framework (Cling, 2002, s. 251).

Det vil altså være mulig med sirkulære argumenter som i motsetning til de som er 'viciously circular' faktisk bidrar til rettfærdiggjøring eller grunnlag for å akseptere en påstand eller en hypotese, ifølge Cling (2002).

I de følgende punktene vil poenget om at gudsbevisene er farget av troen på Gud utbroderes mer ved hjelp av de andre av Kierkegaards argumenter, og jeg vil derfor komme tilbake til spørsmålet om gudsbevisene er sirkulære i kapittel 5.

2. Problemet med å skulle bevise noes eksistens

2.1 I det hele tatt

I dette punktet om eksistens er det spesielt to ting jeg skal utdype og problematisere. Det første handler om det ukjente, som ble lagt frem i antakelsen om grensen for menneskelig

tenkning (antakelse 4). Det andre handler om den generelle vanskeligheten med å skulle bevise at noe er til.

Det ukjente

I punkt 4 i Kierkegaards antakelser om den absolutte forskjellighet la jeg frem et sitat fra *Smulene* der Kierkegaard skriver at det ukjente er det vår forstand støter mot i sin paradoksale lidenskap (Kierkegaard, 1844/2014, s.244-245). Når Kierkegaard sier at forstanden støter mot noe, vil det virke rimelig å anta at dette betyr at forstanden på en måte 'stopper opp'. Dermed har forstanden kommet til et punkt hvor den ikke kommer lenger. Det at den i tillegg forstyrrer mennesket i sin selvkunnskap, handler om at det ikke bare er slik at forstanden stopper opp, men at det vi vet, eller tror vi vet om oss selv også blir forstyrret. Det viktigste med dette sitatet er kanskje at Kierkegaard viser til at det er noe som er det ukjente, i tillegg til at dette ukjente viser oss grensen for forstanden.

Med dette, virker det tilsynelatende som at Kierkegaard sier at man i beste fall kan komme frem til at det eksisterer noe ukjent. Selv om han stiller seg kritisk til at til og med det er mulig. Når han skriver at den menneskelige forstand støter mot noe ukjent, og at vi dermed tenker at dette vi støter mot må eksistere, er det ikke nødvendigvis så enkelt.

Nettopp fordi vi ikke kan vite hva det ukjente er, er det ukjent. I tillegg sier Kierkegaard at dette ukjente, er til, men samtidig er det ikke til fordi det er ukjent (Kierkegaard, 1844/2014, s.249). Dette må kanskje tolkes dit hen at det er umulig å gi det ukjente en eksistensposisjon, altså at man ikke kan fastslå om det eksisterer, fordi det er ukjent. Dette går da også begge veier, slik at man hverken kan hevde at det ukjente eksisterer, eller at det ukjente ikke eksisterer. Når man i tillegg bruker et så vidt begrep som det ukjente, uten at man med dette sikter til noe spesifikt, bare noe man på en eller annen måte har et forhold til (eller som forstanden støter mot), slik som religiøse kan tenkes å ha til Gud, blir det siste poenget kanskje enda mer relevant, altså at man ikke kan si at det ukjente ikke er til. Det ukjente er det som kanskje, eller kanskje ikke eksisterer. Når forstanden støter mot noe ukjent, vil det at forstanden ikke kommer lenger gjøre at vi forstår at det er noe som er ukjent for oss. Når vi sier at det ukjente kanskje eksisterer, og kanskje ikke eksisterer, er det fordi at det å tillegge noe eksistensposisjon er så vanskelig i utgangspunktet, og enda verre når det er snakk om noe ukjent.

Det ukjente er et viktig poeng i Kierkegaards antakelse om grensen for menneskelig kunnskap og Gud som absolutt forskjellig. Det er dette sammenstøte med det ukjente som legger til

grunn grensen. Det ukjente kan altså være Gud, og siden Gud er absolutt forskjellig vil det forbli ukjent for mennesker.

Hvis vi ser på Kierkegaards poeng om forskjellen på navn og begreper, vil det ikke gjøre noen forskjell hva man navngir dette ukjente. Velger man å kalle det Gud, har man ikke på noen måte bevist at Gud er til (Kierkegaard, 1844/2014). Like lite som man har klart å bevise at det ukjente faktisk er til. Man kan også velge å kalle det ukjente alle tings årsak, eller designeren av verden, fordi man tenker at verdens kompleksitet og eksistens i det hele tatt behøver en forklaring. I disse begrepene vil man da, som troende, kanskje allerede ha lagt inn Gud som det beste navnet på disse betegnelse.

Eksistens

Kierkegaard er kritisk til at eksistens er mulig å bevise. Han skriver at ”Overhovedet at ville bevise, at Noget er til, er en vanskelig Sag, ja hvad endnu værre er for de Modige der vove sig ud deri [...]” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 245). I tillegg hevder han at når man tror man slutter til noes eksistens, eller “Tilværelse” (1844/2014, s. 245) gjør man sjeldent det, man slutter fra den. Dette gjelder tilsynelatende ikke bare for Gudsbevisene, men også for andre tings eksistens. Han bruker et eksempel med en sten, og skriver at man ikke kan bevise at en sten eksisterer, bare at noe eksisterer og at dette noe er en sten (Kierkegaard, 1844/2014, s.245). Kierkegaard utdyper ikke dette eksempelet særlig videre, men det vil være mulig å bruke eksempelet til å skulle vise at man ikke kan bestemme eksistensen til noe som man ikke vet at eksisterer. Når man vet at noe eksisterer, så er det man gjør heller å vise hva det er som eksisterer. Når det gjelder Gud blir saken litt annerledes, fordi man ikke kan bevise at dette *noe* som eksisterer er Gud. Dette *noe* som eksisterer kaller Kierkegaard da for det ukjente, som utforsket over er det forstanden støter mot i sin tenkning. Men det er ikke bare på grunn av at det ukjentes eksistensposisjon er umulig å bevise at Kierkegaard stiller seg kritisk til muligheten for å bevise Guds eksistens. Det handler i tillegg om at Gud er det som er absolutt forskjellig fra mennesket (jf. antakelse 4). På den måten kan det tenkes at det vil være umulig både å tenke seg frem til Guds eksistens eller å forsøke å finne den empirisk.

De viktigste elementene som har kommet frem i dette punktet handler for det første om at det er noe ukjent som kanskje, eller kanskje ikke eksisterer, fordi det å skulle bevise det ukjentes eksistens er umulig. For det andre vil det å bevise Guds eksistens (om gud er det ukjente eller ikke) være umulig, siden Gud er absolutt forskjellig fra mennesket. For det tredje vil også det

å skulle bevise andre tings eksistens fungere på den måten at det ikke er eksistensen du beviser, men hva det er som eksisterer, som vist i eksempelet med stenen.

De neste punktene har da fått en kontekstuell bakgrunn som er relevant da kjernen i disse også er vanskeligheten ved å bevise eksistens, men der spesifikt ved hjelp av handlinger, 2.2, og egenskaper, 2.3.

2.2 Ved hjelp av handlinger

Del to av eksistenskategorien handler om antakelsene Kierkegaard mener man gjør om Guds handlinger i det teleologiske argumentet. Det er først her man spesifikt kan begynne å rette kritikken direkte mot det dette argumentet. Om det å skulle utlede Guds eksistens fra hans handlinger, skriver Kierkegaard at: "Idet jeg begynner, har jeg forudsatt Idealiteten, og forudsatt, at det vil lykkes mig at gjennomføre den; men hvad er dette Andet end at jeg har forudsatt, at Guden er til, og i Tillid til ham er det egentligen jeg begynner" (Kierkegaard, 1844/2014, s. 247). Dette handler altså om at man ved å forsøke å utlede Guds eksistens fra det man kaller Guds handlinger, må anta at Gud eksisterer. I tillegg til dette må man finne frem til de handlinger man vil tillegge Gud for å bevise hans eksistens. Man antar altså her, ikke bare Guds eksistens, men også hva som er Guds handlinger. Whittaker skriver om dette av Kierkegaards poenger at "before one can get a recognizably Christian God-concept out of cosmological and teleological arguments, one has to describe the world in theologically loaded ways, i.e., through 'idealized' interpretations" (Whittaker, 1979, s. 122). Her hevdes det altså at måten man beskriver verden på når man argumenterer for Guds eksistens gjennom det teleologiske gudsbeviset er idealisert. Med andre ord vil den bakenforliggende troen på Gud, og det at man vil bevise Guds eksistens fra visse handlinger gjøre at man gjør en idealisert tolkning av verden, slik at den stemmer bedre overens med et forsøk på å vise til Guds eksistens.

Man må for det første vite at det vi forsøker å bevise finnes, slik at det har hatt muligheten til å utføre disse handlingene. For det andre må man vite hvilke handlinger det bare er Gud som kan gjøre. Beskrivelsen av gjerningene man tillegger Gud vil da allerede være farget av en tanke om at det er Gud som har gjort dem, altså denne idealiserte tolkningen som Whittaker (1979) påpeker. Man velger seg kanskje ut det i verden som virker mest gudommelig og komplekst for å forklare Gud (jf. hullenes gud). Dette er tydelig når man ser på det teleologiske argumentets utvikling. I Aquinas argument, er det den tilsynelatende

målrettetheten til skapningene som virker som beviset for at det må finnes en gud som står bak denne målrettetheten (Aquinas, overs. 1989), hos Paley er blant annet dyrs tilsynelatende perfekte anatomi for deres omgivelser og funksjon (Paley, 1802/2006) som behøver en gudommelig forklaring, mens vi i dag ser moderne argumenter om fininnstillingen av universet (Collins, 2012). På den måten har også hva man anser som mest komplekst og uforklarlig endret seg i takt med den kunnskapen menneskeheten til enhver tid besitter om verden.

På samme måte som at man ikke kan bevise Guds eksistens ut ifra Guds handlinger, kan man heller ikke bevise andre gjenstander eller personers eksistens ut ifra deres handlinger, mener Kierkegaard. Når han vil få frem dette poenget bruker han en analogi om å skulle bevise Napoleons eksistens ut fra Napoleons handlinger. Hvis man bare visste om de handlingene man nå tillegger Napoleon, uten at man visste at Napoleon har eksistert, vil handlingene ikke være gode nok bevis. Det er fordi vi vet at Napoleon har eksistert at vi tillegger ham disse handlingene, ikke omvendt. Kierkegaard skriver at Napoleons “Tilværelse vel forklarer Gjerningene, men Gjerningene ikke bevise *hans* Tilværelse, med mindre jeg allerede forud har forstaaet det Ord: ‘*hans*’ saaledes, at jeg dermed har antaget, at han er til” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 246). Igjen er vi tilbake med det innledende poenget om at man slutter fra Guds eksistens, og ikke til den. Når Kierkegaard videre sier at man, med Napoleon-analogien kan slutte til at handlingene må ha blitt gjort av en stor general, og at man kanskje derfor kan tenke at Guds handlinger er det bare en gudommelig skapning som kan har gjort, står man likevel ovenfor spørsmålet om hvilke disse handlingene er, og kommer derfor ikke noe videre.

Evans (1992) viser til et skille Kierkegaard gjør i *Afsluttende uvidenskabelig efterskrift* (1846/2017), om at det er en viktig forskjell på tanke og væren. Dette kommer han også inn på i *Smulene* når han diskuterer det ontologiske argumentet, der han i *Smulene* sier at det er en viktig forskjell mellom “faktisk Væren og ideel Væren” (Kierkegaard, 1844/2014, s.246). Evans ser at det er denne forskjellen som gjør at Kierkegaard vil avvise det ontologiske argumentet (Evans, 1992), men det kan kanskje også funge på de andre argumentene, og da mest sentralt, på det teleologiske argumentet. Dette gjelder spesielt når vi snakker om hva Gud er, eller må være, for å fungere som designer av universet, eller biologiske systemer. Den ideelle væren blir da tolket til det vi vil, eller antar at Gud skal være i argumentet, mens det ikke sier noe om Guds faktiske væren.

I dette punktet har vi sett hvordan Kierkegaard ser at handlinger ikke kan fungere til å bevise noes eksistens, og den viktige forskjellen på faktisk og ideell væren. Disse poengene blir også viktig i neste del, 2.3, der det er snakk om egenskaper.

2.3 Ved hjelp av egenskaper

Del tre i eksistenskategorien henger nøye sammen med del to og handler om Guds egenskaper. Kierkegaard er ikke like tydelig på dette punktet, som på de foregående. Den egenskapen han trekker frem, og som i seg selv nok er rettet mot det ontologiske argumentet, er at man ikke kan tillegge Gud egenskapen eksistens. Man utvikler da bare en begrepsbestemmelse (Kierkegaard, 1844, 2014, s. 245). Det går likevel an å utbrodere dette punktet i sammenheng med poenget om Guds handlinger: Når man har antatt at Gud eksisterer, og deretter Guds handlinger, for så å påstå at dette kan bevise Guds eksistens, har man også antatt Guds egenskaper. Man hevder da i det teleologiske argumentet at Gud har egenskaper som gjør at disse handlingene som skal bevise hans eksistens krever egenskaper man kun tillegger Gud, og sier at det bare er Gud som kan utføre disse handlingene basert på egenskaper man har tillagt Gud. Å tillegge Gud de nødvendige egenskapene for å skape verden er ikke et bevis, men en begrepsutvidelse av begrepet Gud.

For å utdype dette punktet vil Kierkegaards ide om at Gud er ukjent for mennesker og “absolut forskjellig” (Kierkegaard, 1844/2014, s.251) være relevant. Ved dette vil det være slik at man heller ikke uten videre kan tillegge Gud egenskaper og videre tro at Gud faktisk har disse egenskapene. Igjen lager man bare en begrepsdefinisjon, og ikke et bevis. Dette med absolutt forskjellighet handler, som vi har sett, om grensen for menneskers fornuft, eller rasjonalitet.

Nå går det også an å bruke andre eksempler enn Gud her. Det vil være mulig å stille spørsmål omkring hvorvidt man, eksempelvis, kan tilegne personer egenskaper slik at de passer til en forklaring vi forsøker å gi. For å illustrere dette poenget kan vi tenke oss at et mord har blitt begått. Etterforskerne har visse beviser og gå etter, så de utleder fra måten mordet har blitt begått at morderen må være spesielt ondsinnet, eller ha andre kvaliteter som gjør ham eller henne i stand til å forta seg en slik handling. Videre kan vi tenke oss at etterforskerne hadde en mistenkt, la oss kalle ham Q. Dette er en person de ikke vet noe om, bare at han er mistenkelig. Etterforskerne kan ikke utlede fra det faktum at morderen er ondsinnet til at morderen må være Q, uten at de vet hvordan Q er, eller hva slags egenskaper han har. De kan

velge å tillegge Q egenskapene, men det vil ikke utgjøre noen forskjell for hvem Q er, eller om han har gjort det.

Paley, gjør et forsøk på å vis hvordan man kan utlede Guds egenskaper. Han skriver at man, så fort man har slått fast at Gud har designet verden, kan utlede resten av Guds egenskaper derfra. Han har likevel allerede antatt at Gud har egenskapene som skal til for å designe verden. Disse egenskapene er antatt, og ikke utledet, slik at Kierkegaards poeng her gjør seg gjeldene.

3. Hullenes Gud

I noe som kan virke som en sidenote, uttrykker også Kierkegaard frykten for hullenes Gud. Argumentet om Hullenes Gud, er, som vi har sett, et vanlig motargument til det teleologiske gudsbeviset. Argumentet, som ble utdypet i kapittel 3, kan oppsummeres her slik: Hvis Gud bare fungerer som forklaring på det vitenskapen frem til et punkt ikke kan forklare, og siden må 'flytte seg' til et nytt hull ved hver nye vitenskapelige forklaring, får vi en 'Hullenes Gud'.

Dette argumentet legger Kierkegaard fram et drøyt tiår før Darwin ga ut *Artenes opprinnelse* (1859/2008) som la grunnlaget for det som vi i dag omtaler som evolusjonsteorien, noe som også ga en vitenskapelig forklaring til de bevisene Paley (1802/2006) la frem som spor på design. Kierkegaard skriver om det å tillegge, eller forsøke å finne Guds handlinger at "hvis jeg end begyndte, vilde jeg aldrig blive færdig, og maatte tillige bestandigen leve in suspenso, for at der pludselig skulde skee noget saa Forfærdeligt, at min Smule Beviis blev spolert" (Kierkegaard, 1844/2014, s. 247). Kierkegaard sier ikke noe videre om denne saken, han fortsetter med å vise at man kun utvikler en idealitet ved å ha antatt hva som er Guds handlinger. Det som uttrykkes i dette sitatet ser likevel ut til å stemme godt overens med hullenes Gud, da det tar for seg frykten for at beviset skal bli spolert, altså, at det kan finnes andre, bedre teorier om det man vil kalle Guds handlinger.

Denne formen for kritikk peker kanskje ikke på spesifikke feil Kierkegaard allerede finner i gudsbevisene, men viser istedenfor til at det alltid vil foreligge en uvisshet (in suspenso) i gudsbevisene. Dermed viser dette kanskje også til at det i alle tilfeller vil være unyttig å forsøke å bevise Guds eksistens, når denne usikkerheten alltid vil være der.

4.2.4 Kierkegaard og Kant

Kierkegaards argumenter er ikke nødvendigvis de første av sitt slag. Også Kant la frem en rekke argumenter mot de klassiske Gudsbevisene i *Kritikk av den rene fornuft* (1787/overs. 2009). Argumentene Kant legger frem kan på flere måter ligne på Kierkegaard sine, ved at de peker på slutningsfeil i gudsbevisene, i tillegg til å legge stor vekt på muligheten, eller umuligheten av å bevise eksistens. Man kan også hevde at Kant og Kierkegaard hadde noe lignende utgangspunkt, ved å peke på at ingen av dem ville argumentere for at Gud ikke eksisterte, bare at argumentene ikke fungerer for å bevise Guds eksistens. En storstilt sammenligning mellom Kierkegaard og Kant skal ikke gjøres her, men en viss sammenheng er viktig å peke på.

I det følgende vil jeg se på denne sammenhengen mellom Kierkegaard og Kants kritikk av Gudsbevisene, før jeg avslutningsvis i dette kapittelet oppsummerer Kierkegaards argumenter. Det kan antas fra det som kommer frem i denne sammenligningen at Kierkegaard har lest Kant, uten at Kierkegaard selv nevner Kant i *Smulene*. Poengene som legges vekt på i denne sammenligningen er for det første Kierkegaard og Kants tanker om det å skulle bevise noes eksistens. For det andre vil Kants poeng om den sterke sammenhengen mellom gudsbevisene få en del oppmerksomhet, da det kan se ut til at Kierkegaard behandler gudsbevisene på en tilsvarende måte. I tillegg er det slik at selv om Kierkegaard retter noe kritikk spesifikt mot for eksempel det ontologiske argumentet, heller enn det teleologiske, som er det problemstillingen i denne avhandlingen handler om, har all kritikk i Kierkegaards tekst som på noen som helst måte kunne blitt rettet mot det teleologiske blitt utforsket i denne avhandlingen. Dette gjør sammenhengen mellom gudsbevisene enda mer relevant.

I sin kritikk av det teleologiske argumentet for Guds eksistens legger Kierkegaard vekt på at det er det argumentet som fungerer best, ikke fordi det i noen større grad enn de andre viser til Guds eksistens, men fordi det har en nytteverdi for hvordan man ser på målrettetheten i naturen (jf. mål 3, det teleologiske argumentets nytte). Dette er også noe Kant peker på, selv om det hos Kant handler mer om at man i starten av argumentet forsøker å komme frem til et svar på om Gud eksisterer ved hjelp av sansing, og ikke bare a priori kunnskap (Kant, 1787/overs. 2009). Likevel hevder de begge at dette også faller igjennom. Dette handler først og fremst om det å slutte til Gud. Kant bemerker at selv om man kan sanse deler av bevisene som ligger til grunn for det teleologiske argumentet, slik som naturens kompleksitet og tilsynelatende målrettethet, vil slutningen til Gud foregå på et annet nivå. Det Kant snakker om kan ha forbindelser til Kierkegaards spring. Det handler om at Gud som konklusjon ikke

fungerer fordi det ikke følger direkte fra argumentet. Også Kant nevner et “sprang” (Kant, 1787, overs. 2009, B658). Han skriver at dette spranget skjer fordi,

“Etter at de [som legger frem det teleologiske argumentet] et langt stykke på vei har beveget seg på naturens og erfaringens grunn, oppdager de at de allikevel befinner seg fjernt fra den gjenstanden som fornuften forespeilet dem, og plutselig forlater de denne grunnen og begir seg inn i mulighetens rike hvor de på ideenes vinger håper å kunne nærme seg det som hadde unndratt seg all deres empiriske forskning” (Kant, 1787/ overs. 2009, B658).

Når det gjelder eksistensposisjon snakker både Kierkegaard og Kant om vanskeligheten med å bevise den. Kant hevder at man ikke kan tenke seg til eksistens, og at det kun er gjennom sansing eksistens kan bli fastslått. Dette utdyper han i forbindelse med det ontologiske argumentet (Kant, 1787/ overs. 2009). Kierkegaard poengterer at hvis vi fastslår eksistensen til noe som er virkelig, for eksempel en sten, så er det vi gjør ikke å bevise at stenen er til, bevisbyrden ligger i å bevise at dette noe som er til, er en sten (Kierkegaard, 1844/2014, s.245).

Både Kant og Kierkegaard avviser henholdsvis det kosmologiske og det ontologiske argumentet i tillegg til det teleologiske (Kant, 1787/overs. 2009; Kierkegaard 1844/2014). Hos Kant ser det ut til at det er dette som gjør at også det teleologiske argumentet ikke fungerer. Grunnen til dette er at bevisene, ifølge Kant henger så nøye sammen.

Jeg vil derfor her utbrodere dette poenget om at gudsbevisene, ifølge Kant ikke fungerer adskilt, og at hvis man avviser det ontologiske og kosmologiske argumentet, avviser man i også det teleologiske argumentet. En av de viktigste grunnene til det er at det teleologiske beviset tilsynelatende må anta at det er Gud som er skaperen av verden, ikke bare designeren. Kant sier at dette er fordi man, ved å anta at det finnes en skaper og ikke bare en designer, er man i tillegg nødt til å anta de to andre klassiske gudsbevisene, som i mindre grad tar i bruk empirisk kunnskap. Dette viser Kant ved å illustrere hva man eventuelt kan komme frem til ved det teleologiske argumentet uten de andre argumentene. Det vil da være slik at man kanskje kan argumentere for en byggmester, som ordner og bygger verden ved hjelp av materien, men ikke at denne byggmesteren eksisterer på utsiden av den fysiske verden, og har skapt den, uten at man antar at også de kosmologiske og ontologiske gudsbevisene fungerer (Kant, 1787 overs. 2009, B658-670). I motsetning til Kant, uttrykker ikke Kierkegaard dette eksplisitt, men det kan likevel være utfyllende å legge til Kants bemerkninger rundt dette som

en fortykning av Kierkegaards argumenter. Hvis Kants poeng her stemmer vil det være nyttig å se litt nærmere på hva det vil si å adskille gudsbevisene, eller evt. å måtte se på dem samlet.

For å illustrere sammenhengen mellom gudsbevisene kan det være en god ide å først se på hva som skiller dem.

Anselm of Canterbury la frem det ontologiske beviset for Guds eksistens. Han skriver at siden Gud er det som ingenting bedre, mer fullkommet, eller “greater” (Anselm, 1077-78/1998, s.87) kan tenkes, og siden det som eksisterer må være bedre enn det som ikke eksisterer, må Gud eksistere. I tillegg hevder Anselm at Gud innehar den høyeste form for eksistens, og at det vil være umulig å tenke seg at det beste som kan tenkes, ikke eksisterer (Anselm, 1077-78/1998). Dette argumentet skiller seg derfor mye fra de to andre, da det ikke foreligger noen empiriske bevis her. Det er a priori. Det vil også si at det er et argument som ikke nødvendigvis kan avvises på bakgrunn av empiriske bevis. Noe av det som kan kritiseres ved dette argumentet er for det første at det ikke nødvendigvis er slik at eksistens er bedre enn ikke eksistens. For det andre hevder blant annet Kierkegaard at det er forskjell på ideell eksistens og faktisk eksistens (Kierkegaard, 1844/2014, s.246), mens Kant sier at eksistens er en posisjon, derfor kan man ikke tillegge eksistens til et begrep, slik man ellers kan tillegge andre begreper til hverandre (Kant, 1787/overs. 2009, B627). I tillegg har Kant påstanden over om at eksistens bare kan erfares og ikke tenkes. Likevel sier Kant at det ontologiske er det eneste som i *teorien* vil kunne kalles et bevis, men samtidig påstår han at det er “hevet over enhver empirisk bruk av forstanden” (Kant, 1787/overs. 2009, B658), og vil dermed ikke kunne vise til noes eksistens.

Det kosmologiske argumentet kan formuleres ved for eksempel en eller alle av Aquinas første tre veier (Evans & Manis, 2009, s. 68) for å bevise Guds eksistens (Aquinas, overs. 1989). Der sier han blant annet at det må finnes noe som er den første årsak, siden man ikke kan ha effekt, eller andre årsaker uten en første årsak, eller en første beveger, “to which everyone gives the name *God*” (Aquinas, overs. 1989, s. 13).

Som jeg har vært inne på blant annet i diskusjonen av ‘hvem designet Gud?’-argumentet i underkapittel 3.3, er det visse intuitive likheter mellom det kosmologiske og det teleologiske argumentet. Det som skiller dem, er for det første at det kosmologiske i hovedsak spør hvordan noe kan komme til å eksistere. Dette er basert i noen grad på observasjonen av årsak og virkning, som man viderefører til en påstand om at ‘ingenting kan oppstå fra ingenting’. Altså behøver det at verden eksisterer en forklaring, eller en første årsak. For det andre legges

det kanskje spesielt vekt på tanken om at Gud er evig, eller har nødvendig eksistens. Når man sier at ingenting kan komme fra ingenting utelukker man dermed Gud. Ikke fordi Gud har oppstått fra ingenting, men fordi Gud blir forklart som evig, eller noe som eksisterer uavhengig av alt annet og dermed ikke har oppstått. Det bygger da i større grad enn det teleologiske argumentet på Guds egenskaper. Gud vil ikke fungere som forklaring hvis Gud ikke er evig, eller nødvendig. Dette kan ligne en del på det teleologiske argumentets antakelser om Gud, nemlig at Gud må ha evnen til å designe universet. Det kan likevel hevdes at det kosmologiske er mer avhengig av Guds egenskaper for å i det hele tatt kunne fungere. Hvis vi for eksempel trekker inn måten Collins gjør det på, vil det å si at Teisme er en mer sannsynlig hypotese på et fininnstilt univers, kan det argumenteres for at dette grunnes mer i det fininnstilte universets *usannsynlighet* enn hva som er innebygd i teismehypotesen. I det kosmologiske er kanskje bevisbyrden for guden større, siden det er mye løsere basert på empiri, og i større grad basert på ideen om en nødvendig skapning.

Det teleologiske argumentet er nok det argumentet som i størst grad baserer seg på empiri. Dette kan man tydelig se i Paley og Collins argumenter. Kant skriver at det kosmologiske argumentet "kun er en skjult versjon av det ontologiske bevis" (Kant, 1787/ overs. 2009, B657). Dette bygges på tanken om denne nødvendige eksistensen, eller uavhengigheten fra årsak-virkning, som finner sted i argumentet. Den nødvendige eksistensen blir først vist med det ontologiske argumentet. For å kunne sette Gud som alle tings årsak er dette en del av det kosmologiske argumentet som, ifølge Kant, ikke kan utelukkes (Kant, 1787/overs. 2009).

Hvis man ønsker å adskille gudsbevisene fullstendig fra hverandre har man nok en vanskelig jobb foran seg, da det teleologiske argumentets slutning til Gud som designer åpenbart har bakenforliggende antakelser som kanskje kan spores tilbake til et eller flere andre argumenter for Guds eksistens, hvis man nå ikke bruker religiøse tekster til dette. Kierkegaard nevner ikke eksplisitt denne sterke sammenhengen mellom argumentene, men måten han behandler dem på viser likevel til denne sammenhengen. Dette fordi flere av hans argumenter kan bli rettet mot alle de klassiske gudsbevisene. Antakelsene om hva eller hvem Gud er, for eksempel, vil være gjeldene i alle argumentene så lenge det faktisk er Gud man argumenterer for. Eventuelt i mindre grad hvis man utelukkende bruker ord som skaper eller designer. I tillegg er alle argumentenes mål å bevise eksistens, noe Kierkegaard (1844/2014) ser på som en umulighet. Nå er det kanskje ikke slik at noen vil hevde at argumentene alltid har vært klart adskilt, heller motsatt, ser det ut til at argumentene har blitt mer klassifisert i adskilte grupper i senere tid. Aquinas (overs. 1989) for eksempel, bruker fem veier, som i seg selv er

adskilte, men som ikke nødvendigvis passer perfekt inn i de tidligere nevnte kategoriene som jeg har betegnet som de klassiske gudsbevisene. I tillegg vil jeg hevde at Paley i sin argumentasjon har elementer fra det kosmologiske argumentet (Paley, 1802/2006). Blant annet kan man se det i klokkeanalogien om en uendelig rekke klokker, hvor han sier at dette er et motargument som ikke fungerer fordi man da får en uendelig regress – det må altså være en start på klokkene, ikke bare en designer, og slik blir klokkemakeren ikke bare en designer, men også skaper.

Hvis man ønsker å tydelig adskille det teleologiske og det kosmologiske argumentet, må man tenke seg at det er slik at guden som er alle tings årsak, ikke nødvendigvis er alle tings designer, og omvendt. Dette kan man tenke seg at er litt fånyttet, hvis det er Guds eksistens man forsøker å bevise. Slik sett hevder man både med det teleologiske og det kosmologiske at henholdsvis designeren eller skaperen, også er skaper og designer. På samme måte kan man trekke inn det ontologiske beviset, som beskriver den nødvendige eksistensen av Gud. Hvis det kosmologiske og det teleologiske argumentet faktisk skal vise direkte til Guds eksistens, må man nok anta at Gud har en form for nødvendig eksistens, for å ikke bare komme fram til en hvilken som helst designer eller en skaper.

Dette siste av poengene i sammenligningen er kanskje det viktigste. Det vil eksistere tydelige linjer mellom en slik argumentasjon om sammenhengen mellom gudsbevisene og Kierkegaards argument om Guds handlinger og egenskaper. Det innledende poenget om det å skulle bevise eksistensen av noe vi ikke kan sanse, vil også være relevant, og likheten mellom Kant og Kierkegaard er mer eksplisitt her.

4.2.5 Oppsummering

For å oppsummere ser det ut til at vi kan konkludere med at et av de viktigste punktet hos Kierkegaard handler om muligheten til å bevise eksistens. Kierkegaard demonstrerer dette ved å peke på vanskeligheten med å bevise eksistens ut ifra handlinger og egenskaper, og et annet viktig poeng blir da at vi ikke kan tillegge noe eller noen handlinger og egenskaper uten at vi vet at det eller den eksisterer. Hullenes gud har blitt utbrodert noe, og det viktigste her er kanskje ikke argumentet i seg selv, men det Kierkegaard peker på som uvissheten ved argumentene. Det vil være mulig å formulere fem oppsummerende påstander basert på Kierkegaards argumenter, i tillegg til en sjette påstand basert på Kant og Kierkegaards sammenheng:

1. En antakelse om at Gud eksisterer før man forsøker å bevise Guds eksistens gjør at man ikke slutter til Guds eksistens, man slutter fra den.
2. Det er umulig å bevise Guds eksistens ved å navngi det ukjente, som man antar eksisterer, Gud.
3. Det er umulig å bevise Guds eksistens basert på det man antar at er Guds handlinger, fordi man ikke kan vite hva slags handlinger Gud har gjort uten å vite at Gud eksisterer. Dermed antar man både Guds handlinger og Guds eksistens.
4. Det er umulig å bevise Guds eksistens fra det man antar at er Guds egenskaper, fordi man da bare gjør en begrepsbestemmelse av begrepet Gud, uten at man sier noe sant om verden
5. Et gudsbevis vil alltid stå i fare for å bli motbevist, man burde derfor ikke basere sin tro på disse.
6. Det eksisterer en sterk sammenheng mellom gudsbevisene som ytterligere viser til at det som ligger i teismehypotesen ikke er et resultat av det teleologiske argumentet i seg selv.

5. Diskusjon

I denne avsluttende delen av avhandlingen blir Kierkegaards argumenter diskutert opp mot Collins og Paley sine teleologiske argumenter. Jeg vil først gjøre en sammenligning av Collins og Paley, og medfølgende se spesielt på Collins sitt bidrag til diskusjonen med Kierkegaards kritikk. Kierkegaards kritikk av det teleologiske argumentet vil så bli rettet spesifikt mot Collins fininnstillingsargument punktvis. Dette vil fungere som hoveddelen av kapitlet, og vil lede opp mot underkapittel 5.3 der viktigheten av de svakhetene Kierkegaard belyser i Collins sitt argument, blir vurdert. Helt avslutningsvis vil det bli reflektert noe rundt teleologiske argumenter gitt Kierkegaards kritikk av dem.

5.1 Sammenligning av teleologiske argumenter

Denne sammenligningen mellom Collins og Paleys teleologiske argumenter gjøres med et mål om å i underkapittel 5.21, kunne si noe om hva Collins kan bidra med i diskusjonen rundt Kierkegaards kritikk som ikke Paley kan bidra med. Med andre ord handler det her om å få

frem de viktigste forskjellene. Det er likevel også viktig å peke på likhetene, da det har blitt påpekt at Kierkegaards kritikk er rettet mot det teleologiske argumentets essens, eller generelle teleologiske argumenter. Det er derfor altså viktig å vise både at Collins har elementer som i det hele tatt kan passe overens med den eller de versjonene av det teleologiske argumentet Kierkegaard kritiserer, i tillegg til å vise på hvilken måte Collins kan bidra med noe unikt i denne sammenheng.

Det er en rekke elementer som er lignende i Paley og Collins sine argumenter. For det første argumenterer begge for teisme. For det andre bruker de vitenskapelige beviser for å så argumentere for at disse bevisene fører til slutningen om at verden må ha, eller sannsynligvis har blitt designet. Altså er det her snakk om naturlig teologi (jf. 1.2). For det tredje er det snakk om sannsynlighet i begge argumentene. De setter tilfeldighet opp mot målrettethet eller design. Både Paley og Collins ser det som mindre sannsynlig at en verden slik vi kjenner den skal ha oppstått ved en tilfeldighet, enn at det finnes noe, eller noen som står bak det hele, nemlig Gud. For det fjerde legger de begge vekt på det intuitive, noe som henger nøye sammen med poenget om sannsynlighet.

Det teleologiske argumentet for Guds eksistens vil som oftest bli betegnet som et a posteriori argument, nettopp fordi det bygger på observasjoner og ikke bare tenkning. Dette gjelder, slik det blir vist til hos Kant og Kierkegaard, frem til konklusjonen blir lagt frem. Når det konkluderes med henholdsvis teismehypotesen eller Gud har man en konklusjon som ikke direkte kan utledes fra argumentet. Både Paley og Collins løser dette ved å snakke om sannsynlighet, og å appellere til vår menneskelige intuisjon. Den nøye oppbygde sannsynlighetsteorien er Collins alene om, mens Paley er mer opptatt av det intuitive. Sammenhengen vil her illustreres ved hjelp av fem hovedpunkter; 1. teismehypotesen, 2. vitenskapelige beviser, 3. intuisjon, 4. sannsynlighet og 5. forskjellen på argument og bevis.

1. Teismehypotesen

Teismehypotesen finnes selvsagt hos både Paley og Collins. De vil begge vise at Gud eksisterer, eller at det er sannsynlig at Gud eksisterer. Når Collins er litt forsiktig med å bekrefte at det er den kristne Gud som er innebygd i hypotesen er Paley heller mer eksplisitt om dette. Collins beskriver likevel en gud som har alle egenskaper som skal til for å designe et univers, og som også stemmer overens med det Paley beskriver som den kristne gud.

Paley har viet et eget kapittel til å vise hvordan man, etter å ha konkludert med at verden må ha blitt designet, kan utlede flere av Guds egenskaper fra dette. Han legger blant annet vekt på at noe som kan påfinne, eller gjøre en bevisst handling, også må være en person, fordi, ifølge ham er det slik at bare personer kan påfinne. Dette er nok ment som et tilleggsargument til hvorfor Gud må være personlig. Her argumenterer ikke Paley for definisjoner av Gud som allmechtig eller allvitende, men det vil være stor sannsynlighet for at grunnen til det er at når Paley snakker om Gud er han allerede definert på denne måten. Collins beskriver også en rekke egenskaper som han sier han antar at guden i teismehypotesen må ha. Både Collins og Paley sine definisjoner av Gud stemmer også overens med vanlige filosofiske definisjoner av Gud, som lagt frem av Taliaferro (2008) (jf. 2). Det vil være mulig, på bakgrunn av dette å anta at teismehypotesen til Collins og Paley er tilnærmet lik.

2. Vitenskapelige beviser

Mange av antakelsene Paley la til grunn for sitt argument ville senere kunne bli forklart ved hjelp av evolusjonsteorien. Hvis man godtar denne er det slik at 'Klokken' ikke oppstod av seg selv, men ble til ved hjelp av mange millioner år med selektivt utvalg. Dette stemmer hvis klokken er et symbol på alle komplekse ting som dyr, mennesker, biologiske systemer osv. som eksisterer på jorden. Hvis klokken heller er et symbol på det fininnstilte universet, slik jeg antydte enkelte steder i gjennomgangen av Paley sin analogi (jf. 2.1), kan den ikke forklares på samme måte. Selv om Paley selv skriver at det astronomiske ikke nødvendigvis var den beste måten å bevise Guds eksistens på, er det dette som står igjen hos Collins over to århundrer senere som noe av det viktigste, og kanskje også ubestridelige. Collins bruker både eksempler fra naturlover, konstanter i fysikken og universets opprinnelige forhold som bevis for argumentet sitt, når han viser til hva små endringer av disse har å si for muligheten av moralsk liv i universet.

Collins gjør et interessant poeng om hva de ulike bevisgrunnlagene har å si når han tar frem argumentet om hullenes Gud. Her sier han at argumenter som ikke handler om fininnstilling, men om for eksempel biologiske strukturer, handler om Guds inngripen i naturen, mens fininnstillingsargumentet handler om hvordan ting ble tiltenkt fra starten av. Dette er viktig, fordi det viser en kanskje enda mer påfallende målrettethet eller planlegging. Istedenfor at guden måtte forholde seg til hver enkelt skapning, og tilpasse dem og naturen, vil det med fininnstillingen vise til en gud som designet et univers der liv kunne oppstå på grunn av hvordan dette universet var designet.

Når Collins tar for seg en innvending om hvordan man skal forholde seg til fininnstillingsargumentet dersom det viser seg at det fininnstilte universet har oppstått som et resultat av tilfeldighet fordi det finnes dypere lover i universet som gjør at et fininnstilt univers ikke er usannsynlig, sier han at også disse dypere lovene da må være et resultat av fininnstilling. Dette er et poeng også Paley er inne på når han diskuterer muligheten for det han kaller “law of metallic nature” (Paley, 1802/2006, s. 9), der han skriver at enhver lov må ha en påfinner. Dette viser til at, selv om både Paley og Collins bruker et konkret bevisgrunnlag i sin argumentasjon, har de begge formulerte svar mot eventuelle nye oppdagelser.

3. Intuisjon

Når Paley tidlig i argumentasjonen gjør rede for det han ser som relevante motargumenter, avviser ha dem tilsynelatende i stor grad ved hjelp av intuisjon. Selv om Paley underbygger argumentene sine med en mengde empiri, er han mindre nøysom når han avviser motargumentene. Paley gir altså uttrykk for at leseren, eller en gitt observatør av en klokke, eller komplekse ting i naturen, forstår på bakgrunn av kompleksiteten og hensiktsmessigheten ved dem, at de må være designet. Klokkeanalogien i seg selv har en hel del med intuisjon å gjøre, da den vil få oss til å tenke på komplekse ting i naturen på samme måte som med en klokke. Siden vi intuitivt forstår at klokken har en urmaker, og vi videre får vite at ting i naturen er mer komplekse enn klokken, og også innehar en tilsynelatende målrettethet ved seg, vil den intuisjonen gjelde også her. Når Collins snakker om intuisjon, gjør han det mer forsiktig. Som vi så i kapittel 3 sier han at intuisjon må være med på å bestemme sannsynlighet, men ikke alene. Logikk og menneskelig intuisjon må sammen virke for at man skal kunne ta de beste avgjørelsene gjeldene sannsynlighet. Collins fremlegger også at det ikke bare er i gudsbevisene at intuisjon må være med på å bestemme sannsynlighet. Blant annet trekker han frem evolusjonsteorien som et eksempel. Når Collins sammenligner med andre vitenskapelige teorier, viser han at det å bruke intuisjon til å bestemme sannsynlighet ikke nødvendigvis er en feilaktig måte å gjøre det på, og heller ikke uvanlig

4. Sannsynlighet

Dette punktet henger sammen med punktet over, om intuisjon, siden denne intuisjonen inngår i sannsynlighetsteoriene Collins og Paley bruker. Sannsynlighet er kanskje, i tillegg til fininnstillingsbevisene, det viktigste hos Collins, siden målet med hans tekst er å vise at teisme er mer sannsynlig enn enkeltunivers-hypotesen. Hos Paley blir det også gjort en slik sammenheng, uten at Paley utbroderer sannsynlighetsteori eller en spesifikk mothypotese –

det må evt. være en ateistisk hypotese, uten at Paley sier hva det innebærer. Det går likevel an å tolke Paleys tekst dithen at det er den intuitive forståelsen av sannsynlighet som blir brukt når man skal vurdere spørsmål som ‘har klokken alltid ligget der, eller har noen designet den?’ eller ‘gir bare klokken insentiv til å tenke at den er designet, eller er den faktisk designet?’. Collins er mer eksplisitt om sannsynlighet, der han legger frem epistemisk sannsynlighet som teorien han bruker til å vurdere sannsynligheten av teismehypotesen i fininnstillingsargumentet. Den epistemiske sannsynligheten er, som vi har sett, en teori som handler om grader av troverdighet påstander kan ha. Den skiller seg fra blant annet statistisk sannsynlighet, fordi den ikke bruker statistikk til å vurdere sannsynlighet. I stedet er det intuisjon, logikk og grad av aksept til en hypotese, eller deler av hypotesen som er med på å vurdere hvor sannsynlig noe er. Collins tar i tillegg bruk av likelihood prinsippet og probabilistisk spenning som er med på å bygge opp under denne sannsynligheten.

5. Forskjellen på argument og bevis

Gudsbevis og argument for guds eksistens kan sies å være begrepsmessig to ulike ting. Vi kan definere et argument som et forsøk på å appellere til fornuften ved å argumentere for at noe er sant eller sannsynlig. Et bevis kan tenkes å være noe som har mer tyngde, da det antyder at man har kommet frem til et endelig svar. Disse begrepene blir likevel brukt om hverandre når det gjelder argumenter for Guds eksistens, eller gudsbeviser. Det vil derfor være viktig å bemerke igjen at Collins ikke kaller sitt argument for et bevis, da han påpeker at det i større grad handler om å begrunne, eller styrke en gudstro heller enn å bevise Guds eksistens. Filosofer som eksempelvis Paley og Aquinas på sin side, omtaler sine argumenter henholdsvis som “evidences of natural religion” (Paley, 1802/2012, s. 4) og “five ways of proving there is a God” (Aquinas, overs. 1989, s.12).

5.1.2 Collins sitt bidrag

Når valget om å bruke Collins som motpart til Kierkegaard i diskusjonen av Kierkegaards kritikk av det teleologiske argumentet for Guds eksistens ble gjort, var det først og fremst med et mål om å anvende litteratur som representerer en oppdatert og moderne versjon av argumentet. Jeg spør her hva Collins bidrar med i denne diskusjonen, som ikke for eksempel Paley kan bidra med.

Ved hjelp av sammenligningen over, har det kommet fram visse likheter og forskjeller i argumentene. Når man velger å kondensere argumentene til deres viktigste premisser står de

ganske likt. Blant annet vil teismehypotesen være tilnærmet lik den samme hos både Paley og Collins. Forskjellen er kanskje intuitivt mest påfallende når man ser på bevisgrunnlaget de anvender for å argumentere for Gud som designer av verden. I tillegg kan man peke på at sannsynlighetsteorien hos Collins er mer kompleks og utbrodert, i tillegg til at den er en svært viktig del av premissene. Også forskjellen på enten Guds inngripen i naturen eller Guds design av universet fra begynnelsen av er nok viktig, i alle fall ifølge Collins. Den siste forskjellen som ble lagt frem kan også vise seg å være en svært viktig en, nemlig forskjellen på argument og bevis.

Collins sitt argument er noe mer komplekst enn rent generelle teleologiske argumenter. Når det i tillegg er basert på oppdaterte og moderne vitenskapelige beviser styrker dette ikke bare relevansen, men kanskje også tyngden i argumentet. Collins er, som vi har sett, opptatt av å påpeke at argumentet hans ikke er et bevis, i tillegg til at han hevder at teismehypotesen ikke nødvendigvis er den beste forklaringen gitt alle data. Collins sitt argument som styrking av tro, heller enn bevis gjør at man kanskje ikke like lett kan avvise det han argumenterer for. Dette er fordi at når et argument gjøres vagere, ved at man ikke hevder å ha bevist noe, men heller vist til visse elementer som kan styrke troen på en påstand, (her: 'Gud eksisterer'), må en avvisning eller kritikk av argumentet gjøres på nettopp dette grunnlaget. Forskjellen på å kritisere en påstand som sier 'universet er fininnstilt, derfor finnes Gud' og en påstand som sier 'universet er fininnstilt, derfor er det mer sannsynlig med teisme enn et naturalistisk enkelt-univers', er stor.

Før jeg ser på Kierkegaards kritikk rettet mot Collins sitt fininnstillingsargument vil jeg forsøke å gjøre forskjellen på argument og bevis noe tydeligere ved å se på hva som skjer med argumentet når det bare er en styrking av tro, og ikke et påstått bevis.

Forskjellen på argument og bevis kan nemlig vise seg å gjøre noe med Kierkegaard sin kritikk anvendt spesifikt på Collins sitt fininnstillingsargument. Kierkegaard sier at det er umulig å *bevise* Guds eksistens. Når Collins gjør det tydelig at hans argument ikke er et bevis, vil kanskje Kierkegaards kritikk måtte sees på litt annerledes. Å kritisere ideen om endelige bevis for Guds eksistens er kanskje noe annet enn å kritisere argumenter for Guds eksistens. Siden Paley og Aquinas bruker uttrykket 'beviser' vil kanskje Kierkegaards kritikk være mer rettet mot dem, og hvis Kierkegaard har rett kan det tenkes at det eneste som kreves er at Paley må moderere språket noe, for eksempel å innrømme at det ikke er et bevis, men bare et argument, og på den måte delvis unnsnippe noe av kritikken. Det kan likevel hende at det ikke er så enkelt. Det Kierkegaard gjør er ikke nødvendigvis bare å si at man ikke kan bevise Guds

eksistens, han sier at det er tåpelig å i det hele tatt forsøke. Både fordi bevisene ikke fungerer - og da vil nok dette gjelde når det er snakk om både beviser og argumenter – men også fordi at hvis man tror at Gud eksisterer, vil bevisene være overflødige, og de vil dermed ikke kunne tilføre noe nytt, eller nyttig.

For å svare på det innledende spørsmålet i dette kapittelet, ser det ut til at det er spesielt fire viktige punkter Collins bidrar med utover Paley. Den første er bevisgrunnlaget. Dette er viktig fordi man på mange måter kan si at selve bevisgrunnlaget for Paley sitt argument har blitt forklart ved hjelp av evolusjonsteorien, mens fysikken Collins anvender ikke har en tilsvarende alternativ forklaring. Det andre punktet er forskjellen på argument og bevis. Det at Collins gjør denne distinksjonen kan vise seg å ha en del å si for Kierkegaards kritikk. Det tredje punktet handler om sannsynlighetsteorien. Det at Collins kan vise til at den samme metoden å beregne sannsynlighet på som han bruker i sitt argument har blitt anvendt på vitenskapelige teorier (deriblant evolusjonsteorien), gjør at hans vurdering, i motsetning til Paleys har et sterkere fundament, og dermed kanskje mer validitet. Den fjerde handler omhandler Collins eget poeng om forskjellen på å argumentere fra fininnstillingen og komplekse, målrettede systemer i naturen, der den førstnevnte bedre kan vise til et planlagt design og en mer påfallende målrettethet.

5.2 Argumentene punkt for punkt

I en helhetlig vurdering av Collins sitt argument, burde man kanskje ikke se bort ifra fysikken og sannsynlighetsteorien som ligger til grunn for argumentet. Når det nå er Kierkegaard som skal være motparten til Collins er det nettopp dette vi må gjøre. Kierkegaard skriver ingenting om fysikken eller sannsynlighetsteorien Collins bruker, for Kierkegaard er det essensen av det teleologiske argumentet som blir kritisert. Hva er så denne essensen? Hvis vi skal forsøke å korte ned det teleologiske argumentet til dets absolutte kjerne handler det om spor i verden som kan vise til en designer. Det er kritikken rettet mot det at sporene på noen som helst måte kan føre til en konklusjon om en designergud som kanskje overordnet er den viktigste Kierkegaard kommer med. Ikke nødvendigvis på bakgrunn av sporene i seg selv, men hvordan man velger å beskrive Gud, eller hvordan man antar at Gud er.

For å illustrere dette kan vi tenke oss tilbake til en kriminalsak (jf. 4.2.3). Her vil Kierkegaard kunne representere forsvarsadvokaten for den mistenkte. Collins representerer da politiadvokaten som forsøker å rette alle spor mot en mistenkt. Vi har den mistenkte, Q, som vi vet lite om. Vi har det antatte mordet, og vi har visse spor. Collins, som politiadvokat vil

forsøke å, ikke bare si at sporene leder mot Q, men også at Q må ha de egenskapene som skal til for å ha begått mordet. Collins har antatt at en av disse egenskapene må være ond sinnethet. Vi vet ikke hvorvidt Q er ond sinnet eller ikke, men fordi han er en mistenkt vil Collins anta at han er det. Kierkegaard vil da kunne argumentere for at man ikke kan utlede noens egenskaper basert på at vi mistenker at de har gjort noe. På samme måte kan man ikke kalle sporene som finnes på åstedet for Q sine handlinger, for så å si at det må være Q som har gjort det. Det kan tenkes at det finnes en hel del bakenforliggende antakelser om Q. Kanskje i noen kriminelle miljøer har det fremgått vitnesbyrd om Q sine egenskaper og lignende, men det Collins vil gjøre er å styrke troen på at Q har begått mordet uten å lene seg for mye på disse vitnene. Collins antar likevel at Q i det minste har et kriminelt rykte. Andre mulige mistenkte ser ikke ut til å besitte de kvalitetene som kreves for å begå mordet, og dermed gjenstår Q som en enda sterkere mistenkt. Collins kan da hevde at sannsynligheten for at det er Q som har begått mordet, er større enn sannsynligheten for at de andre mistenkte har gjort det. Som forsvar til denne påstanden kan Kierkegaard peke på at Q tidligere har blitt mistenkt for andre kriminelle handlinger, som det senere har vist seg at han hadde mindre med å gjøre enn først antatt (jf. hullenes Gud), og spørre hvorfor vi skal godta at Q er riktig person denne gangen.

Dette eksempelet kan bidra til å vise hva slags kritikk det dreier seg om, og hvordan Kierkegaard og Collins står mot hverandre. Når eksempelet nå i punktene under trekkes tilbake til de virkelige argumentene vil det blir gjort på en grundigere måte, men det vil likevel være punktene i eksempelet som utgjør rammen for diskusjonen.

Under vil jeg ta for meg Kierkegaards argumenter punktvis, og se hvordan de fungerer på Collin sitt moderne argument. Aller først vil sammenhengen mellom Kierkegaards kritikk og andre motargumenter få noe plass, før jeg begynner med det siste av poengene som ble gjort i kapittel 4, der Kierkegaards argumenter ble sammenlignet med Kants kritikk av gudsbevisene. Jeg går så videre til Gudstro, handlinger og egenskaper før spørsmålet om det sirkulære blir nøye utforsket. Avslutningsvis vil de viktigste poengene oppsummeres, og det vil bli gjort en vurdering av hvor viktige svakhetene i Collins argument som har blitt belyst ved hjelp av Kierkegaard er.

5.2.1 Kierkegaards sammenheng med andre motargumenter

Det er bare hullenes gud Kierkegaard nevner spesifikt, ikke ved navn, men ved å peke på at det kan forekomme andre forklaringer på det man vil kalle Guds handlinger, slik at beviset fra Guds handlinger vil falle gjennom. Jeg vil se nærmere på dette av Kierkegaards argumenter

og se på hvorvidt fininnstillingen også bare handler om en hullenes Gud i det følgende. Jeg vil også avslutningsvis i dette underkapittelet se på om det kan finnes sammenhenger også med andre motargumenter, selv om Kierkegaard ikke nevner disse eksplisitt.

Fininnstillingen – det siste hullet?

Når argumentet om hullenes Gud blir tatt opp vil det være nærliggende å tenke at dette argumentet er spesielt rettet mot argumenter som for eksempel Paley sitt, slik det ble antydnet i kapittel 4. Altså et argument som har fungert til å fylle hull i vitenskapen og menneskelig kunnskap som man nå kan forklare med vitenskapelige teorier. Det er likevel nyttig å reflektere litt rundt om det teleologiske argumentet basert på fininnstillingsbeviser også bare fyller et hull som senere vil bli fylt av vitenskapen. Kierkegaard skriver at man i tillit til Gud, og sine egne antakelser om hva som er Guds gjerninger, bestemmer seg for å “trods alle Indvendinger, endog de, som endnu ikke ere blevne til” (Kierkegaard, 1844/2014, s. 247). Dette vil fordre spørsmålet om det er en mulighet for at det man gjør ved å omgjøre det teleologiske argumentet ved å tilføye ny vitenskap, er å trosse innvendinger som ikke har blitt til enda. Hva er det som tilsier at det skal virke denne gangen? Collins gir, som vi har sett, et scenario der fininnstillingen har forekommet som et resultat av andre dypere lover. Når Collins avviser dette med å si at også disse dypere lovene må være fininnstilt og dermed ha behov en forklaring, så har han vist at man vanskelig kommer unna forklaringsbyrden. Collins sin forklaring på dette scenarioet vil fremdeles være at teisme er mer sannsynlig enn enkeltunivershypotesen. Ved dette avviser ikke Collins argumentet om hullenes gud fullstendig, siden han viser til et scenario der ‘hullet’ som er fininnstillingen blir fylt av vitenskapen, slik at de dypere lovene også kan kalles et hull. Det vil nok også være rom for at disse dypere lovene, eller andre mulige scenarioer som kan forklare fininnstillingen, også kan komme til å få vitenskapelige forklaringer en gang i fremtiden, og dermed vil usikkerheten (hvor enn liten) alltid være der. Det er nettopp denne usikkerheten Kierkegaard peker på når han trekker frem argumentet om hullenes gud.

Andre motargumenter?

Selv om Kierkegaard ikke undersøker problemstillingen om ‘hvem designet Gud?’, flere universer eller ‘Monkey God’, vil det være verdt å se på dem i sammenheng med Kierkegaard for å undersøke om de eventuelt kan supplere hverandre, eller om poengene til Kierkegaard er helt utenom disse motargumentene. Argumentet om flere univers kan være en del av argumentet om Hullenes Gud, hvis det viser seg at en eventuell oppdagelse av flere univers

gjør at fininnstillingsargumentet ikke fungerer. Collins sitt tilsvarende svar til dette, med at også flere universer vil ha behov for forklaring, kan også stemme overens med tilsvaret han har til Høffners Gud-argumentet. Både 'Hvem designet Gud?'-argumentet og 'Monkey God' er argumenter Kierkegaard ikke sier noe om. Det vil være mulig for Kierkegaard å hevde at 'hvem designet Gud'-argumentet er et argument som hverken fungerer, fordi vi ikke vet noe om Gud, men samtidig at å prøve å avvise dette argumentet ved å si at gud er simpel, og ikke har behov for forklaring vil møte denne samme utfordringen. Det kan derfor hevdes at dette argumentet ikke på noen måte supplerer Kierkegaards poenger, da det motgår flere av Kierkegaards andre poenger. Med andre ord, er det et argument Kierkegaard nok ikke ville brukt for å forsøke å vise at gudsbevisene ikke fungerer. Når det gjelder 'Monkey God' er det et noe selvsagt poeng at Kierkegaard ikke kan si noe om det. På den annen side kan dette være et supplerende poeng som føyer seg inn i rekken av muligheten for spolerte gudsbeviser.

5.2.2 Kierkegaard og Kant – poenget om sammenhengen mellom gudsbevisene

Ved å sammenligne Kierkegaard og Kant gikk det frem at for Kant, i alle fall, men kanskje også til dels hos Kierkegaard, har sammenhengen mellom gudbevisene en betydning. Hvis man kan avvise det kosmologiske argumentet og det ontologiske (eller kanskje bare en av dem), vil man med dette også kunne avvise det teleologiske, ifølge Kant. Hvis det er slik at man ikke kan vise at Gud er alle tings årsak, vil man ha mindre sikkerhet i en påstand om at Gud er alle tings designer. På samme måte vil ideen om at Gud fungerer bra som forklaring falle noe gjennom hvis man ikke kan vise til at Gud har en nødvendig eksistens, eller er evig, slik at Gud ikke behøver forklaring utenfor seg selv, og i tillegg utgjør en god forklaring for fininnstillingen av universet. Når jeg nå ikke har gått inn på hvordan Kant avviser disse argumentene, og i liten grad hva Kierkegaard sier om dem, kan vi tenke oss at vi har godtatt deres konklusjon, og spørre hva det gjør med Collins sitt fininnstillingsargument. Robin Collins kan svare på en slik innvending at det uansett er slik at teisme er den mest sannsynlige forklaringen på fininnstillingen, og at de andre argumentene dermed ikke har den samme betydningen. Sannsynligheten for at vi skulle hatt et fininnstilt univers som tillater liv er, ifølge ham, svært liten hvis man antar en enkeltunivers-hypotese. Dette er ikke bare fordi Gud som skaper eller nødvendig vesen har blitt bevist eller argumentert for gjennom de andre gudsbevisene, men også fordi teisme har uavhengig motivasjon og har blitt forsvart lenge før fininnstillingsbevisene ble oppdaget. Av teisme kan man forvente seg et slik univers som det

vi lever i. I tillegg hevder Collins at hans argument ikke er et bevis, men en sannsynlighetsvurdering av fininnstillingen, og bare fininnstillingen. På denne måten sier han at alle andre spor på Guds eksistens ikke er nødvendig for å argumentere for at teisme er mer sannsynlig enn en enkeltunivers-hypotese. Altså, siden Collins ser bort fra både skapelsen av verden, og religiøse tekster i sitt argument, vil kanskje argumentet kunne stå imot en slik kritikk som omhandler gudsbevisenes (kanskje nødvendige?) sammenheng.

Her går det an å innvende at selv om Collins hevder at argumentet hans utelukkende er basert på fininnstillingsbevisene og LPU, og dermed mener at det på mange måter kan stå imot motargumenter, vil det likevel være mulig å hevde at teismehypotesen hans er avhengig av mer enn bare fininnstillingsbevisene.

Hvis det Collins argumenterer for, utenom sannsynlighet, stemmer, altså hvis teisme er sant, slik at en gud har designet universet, men denne guden viser seg å for eksempel *ikke* være skaper av universet, og heller ikke evig, vil bakgrunnen for at Collins ser teisme som mer sannsynlig enn enkeltunivershypotesen være mindre gyldig. Vi kan se for oss en gud som har evnen og viljen til å fininnstille universet, men som selv er et produkt av for eksempel andre lover i universet (eller en annen mulig forklaring). Da vil Collins argument peke i retning av noe som er sant, men ikke nødvendigvis at det er mer sannsynlig enn en enkelt-univers hypotese. Dette er fordi en slik Gud nettopp ville hatt behov for en forklaring utenfor seg selv. I tillegg ville det være en Gud som ikke har hatt uavhengig motivasjon før fininnstillingsbevisene ble oppdaget. Dette er ikke nødvendigvis et sterkt argument mot Collins, men det viser til nettopp hva som ligger i hans teismehypotese. Det er ikke bare en designergud, for guden ville da ikke kunne motstått argumenter som 'hvem designet Gud', og ville heller ikke vært en utbredt versjon av guden i de store verdensreligionene. Hvis vi godtar dette, og i tillegg ser at Collins beskriver guden i teismehypotesen som allmektig, uavhengig skaper av universet, vil vi kanskje også måtte erkjenne at det trengs flere argumenter for at teismehypotesen skal gi mening. Altså må man kanskje, som Kant hevder, godta de andre gudsbevisene som sanne for at det teleologiske skal være gyldig.

5.2.3 Gudstro, handlinger og egenskaper

Både Collins og Paley anerkjenner at deres gudstro ligger til grunn for deres gudsbeviser. Collins skriver at troen på Gud fungerer sammen med forskningen og premissene som ligger til grunn for argumentet. Troen på at Gud eksisterer er ikke en oppdagelse man kommer frem til gjennom beviset, men en hypotese det allerede eksisterer tro på. Kierkegaards noe

selvsagte poeng om at man ikke kan bevise Guds eksistens uten at Gud eksisterer, siden det er umulig å bevise noe som ikke eksisterer gjør seg gjeldene her. Formulert på denne måten vil dette ikke være noe som i seg selv er ødeleggende for argumentet. Kierkegaard ser likevel at det kan føre til visse feilslutninger når ikke bare troen på gud ligger forut for argumentet, men også en ide om Gud, som ikke nødvendigvis stemmer overens med virkeligheten.

Den avgrensede versjonen av likelihood prinsippet sier at en hypotese som har blitt forfektet før bevisgrunnlaget er til stede er mer sannsynlig enn en hypotese som ikke har det. Hvis vi skal lytte til Kierkegaard kan det hende vi må se på dette prinsippet litt nærmere. Hvis det altså er slik at teisme får mer tyngde i Collins sitt argument på bakgrunn av at det har blitt forsvart før fininnstillingsbevisene, vil man kunne spørre seg nøyaktig hvordan dette forekommer. Kierkegaard sier at troen på Gud er nødvendig for å skulle argumentere for Guds eksistens, men at den også gjør at man antar konklusjonen, slik at beviset blir overflødig med en gang man har antatt det (Kierkegaard, 1844/2014). Dette er fordi man ved å allerede ha antatt konklusjonen vil komme til å utlede prinsippene fra konklusjonen, og dermed må man godta konklusjonen for å godta premissene. Collins sier at det er riktig at fininnstillingsbevisene kanskje ikke beviser Guds eksistens ved at man utleder til beste forklaring, men at de hjelper med å støtte opp under en allerede utbredt hypotese (eller kanskje heller tro). Med andre ord er det slik at selv om troen på Gud ligger i argumentet, vil det ikke være ødeleggende for en styrking av tro. Poenget til Collins er at teisme ikke bare har blitt støttet før fininnstillingsbevisene ble oppdaget, men også at ved teisme er det en slik form for fininnstilling man kan forvente seg. Man kommer nok likevel ikke unna det faktum at påstanden om at det er et fininnstilt univers vi kan forvente av teisme, ikke er basert på observerbare fakta, men en ide om Gud. Altså handler det om at vi forventer at Gud har visse egenskaper som gjør at Gud, og bare Gud, kan utføre de handlingene vi tillegger ham.

Dette poenget går det an å gjøre tydeligere ved å se på hvordan en slik forventning oppstår. Collins sier at man kan forvente et fininnstilt univers hvis det finnes en (allmektig, allvitende osv.) gud. På samme måte kunne Paley sagt at man kan forvente seg komplekse, målrettede skapninger og natur hvis det finnes en slik gud. Det kan hevdes at det som gjør at vi forventer disse tingene av en gud er begrunnet i at når vi snakker om en gud, formulert på den måten Collins og Paley gjør, er det en gud som faktisk har skapt og designet verden. Kierkegaard påpeker dette når han sier at det er i tillitt til Gud man begynner å utlede Guds handlinger (Kierkegaard, 1844/2014, s.247). At man videre kan tillegge Gud et ønske om å lage et fininnstilt univers med komplekse, målrettede skapninger, er i tillegg en viktig antakelse og er

med på å gjøre at vi forventer et slik univers fra Gud. Altså kan man ikke bare snakke om hvilken som helst gud, men den man på forhånd har definert ut ifra visse egenskaper som skaperen, designeren, den allmektige osv. Det gjør det selvsagt ikke noe mindre sant at man av en slik gud kan forvente seg et fininnstilt univers, det gjør det bare tydeligere at Kierkegaard sitt poeng i noen grad stemmer. Hvis det er slik at denne guden som Collins og Paley har i tankene faktisk eksisterer, vil det kanskje ikke være så rart at verden ser ut som den gjør. Samtidig er det også mulig å spørre seg 'hvorfor ikke mer liv i universet?' eller 'det kunne vel blitt gjort bedre?'. Man må anta at Gud ikke bare har et ønske om et fininnstilt univers, men også et univers nøyaktig slik som det vi lever i. Hvis Gud hadde et ønske om noe annet, ville dette universet ved teisme vært mye mindre sannsynlig.

Det å her sette søkelyset på Guds ønsker er i stor grad en utvidelse av Kierkegaards poenger. Kierkegaard snakker ikke om Guds ønsker, men dette poenget ser ut til å stemme overens med det Kierkegaard sier om at Gud er absolutt forskjellig, i tillegg til poengene om umuligheten ved å bevise Guds eksistens ut fra handlinger og egenskaper. Altså, man ser på Guds handlinger, som man antar å være det fininnstilte universet. Denne handlingen kan man tillegge Gud fordi man antar at Gud har egenskapene som skal til for å designe dette universet, i tillegg til at Gud har et ønske om et slik univers. Problemet oppstår når vi spør om hvordan vi kan vite hva Guds ønsker er. Fordi det ifølge Kierkegaard er slik at Gud er så absolutt forskjellig fra oss, vil nok dette også bety at man ikke kan vite hva som er Guds ønsker. Dermed kan det argumenteres for at vi med like stor enkelhet (eller vanskelighet) kan tillegge Gud andre ønsker, som ikke passer med vårt univers. Det kan da komme til å skinne gjennom at grunnen til at vi forventer oss et slik univers av teisme, er fordi vi har forhåndsdefinert Guds ønsker og egenskaper. Det kan selvsagt hevdes at det i noen grad vil være absurd, og i alle fall ikke hensiktsmessig å skulle tillegge Gud andre ønsker, eller egenskaper, slik at Gud ikke i det hele tatt ville passe overens med naturen eller universet. Det vil være slik at en teismehypotese som ikke stemmer overens med verden er en dårligere hypotese. For eksempel vil det også være helt unyttig å hevde en hypotese om at det universet som finnes er et univers som ikke tillater moralsk liv. Altså, hvis hypotesen man formulerer ikke stemmer overens med det man forsøker å forklare, vil det ikke være noe poeng å sette en slik hypotese som forklaring. Det viktige å få frem her er at Kierkegaard sitt poeng om det å skulle vise til en handling for å bevise, eller sannsynliggjøre noes eksistens ikke fungerer fordi man allerede må vite at dette noe eksisterer for å vite at det er nettopp dette som har utført handlingen, og ikke noe annet. Når dette man tror eksisterer i tillegg er absolutt forskjellig,

ifølge ham, vil det heller ikke hjelpe å forsøke å vise til at bare Gud har visse egenskaper som må til for å designe universet. Det vil si, det er mulig å hevde det, men det gir ikke et bevis. Og i en forlengelse av dette kan det også hevdes at det heller ikke er en god måte å styrke tro på.

Som et tillegg til dette går det an å hevde at selv om man ikke godtar Kierkegaards tanke om det absolutt forskjellige, vil det likevel være mulig å hevde at det å vite noe om Gud virker som et nærmest uopnåelig mål. Det kan finnes ulike måter å komme frem til dette på, blant annet ulike tolkninger av religiøse tekster, men for denne avhandlingens formål vil det være nyttigere å bruke filosofiske beskrivelser, slik som Paley og Collins legger frem. De begreper som blir brukt til å beskrive Gud er (med unntak av det personlige) svært forskjellig fra begreper som blir brukt om det meste annet vi har kunnskap om. Hva annet er allmektig eller evig? På den måte kan man basert på begreper som blir brukt om Gud, hevde at det er noe ganske uforståelig, selv om begrepene skulle stemme overens med en virkelig ting (Gud).

Dette av Kierkegaards poenger er nok det aller viktigste, og vil gjelde for alle argumenter som forsøker å bevise Guds eksistens. Videre vil jeg se på om denne forhåndsdefinerte forståelse av Gud også fører til et sirkulært argument.

5.2.4 Det sirkulære – lener premissene seg på konklusjonen?

Poenget om det forhåndsdefinerte fører oss tilbake til det Kierkegaard skriver om å anta konklusjonen, slik at man får en slutningsutvikling der det er antakelsen som fører til konklusjonen og ikke premissene. Det er, som nevnt, ikke slik at Kierkegaard bruker ordet sirkulært, men han peker altså på at man starter med konklusjonen og utleder argumentet derfra. Som Kierkegaard skriver det, slutter man ikke til eksistensen, men fra den (jf. 4.2.3). Det er ikke nødvendigvis uvanlig, eller uhørt med sirkulære argumenter. Hvis man for eksempel vil argumentere for at det finnes en elg i skogen, vil dette også være sirkulært hvis vi allerede antar at det finnes en elg der, og bruker sporene vi finner til å videre argumentere for at elgen er der. På den måten at elgen støtter hypotesen om at det er elgfotspor man har funnet, og at fotsporene støtter at det finnes en elg i skogen. Med Kierkegaards ord slutter vi her fra noe, altså elgens, eksistens og ikke til den. Det gjør det selvsagt ikke noe mindre sant at det finnes en elg i skogen, men det kan likevel argumenteres for at det er et svakt argument. Hvis vi istedenfor ser for oss en skog der man ikke tidligere har antatt at det finnes elg, og deretter ser et stort hovfotspor som man bruker til å argumentere for at det likevel finnes en elg i skogen, vil argumentet være bedre, og ikke sirkulært. Det eneste vi da antar er at

fotsporet er et elgfotspor, men dette kan underbygges av å se på andre elgfotspor og sammenligne. Dette kan man selvsagt ikke gjøre med det fininnstilte universet, siden vi ikke har noen bevis for gudespor å sammenligne med.

Vi kan spørre oss om Collins sitt fininnstillingsargument virkelig er sirkulært, eventuelt på hvilken måte det er det og om det faktisk har noen ødeleggende effekt på argumentet hvis det er sirkulært.

Hvis vi spesifikt ser på Collins sitt argument, som bruker fininnstillingsbeviser og LPU for å vise at teisme er mer sannsynlig enn en enkeltunivers-hypotese (i tillegg til flerunivers hypoteser), kan vi forsøke å svare på det første spørsmålet ved å stille følgende underspørsmål: 1) Er det slik at man må godta Guds eksistens, eller i alle fall godta den som sannsynlig, for å godta premissene i argumentet, slik at man godtar konklusjonen før premissene? 2) Er det slik at man på forhånd må godta at fininnstillingen er Guds handling, slik at man igjen godtar konklusjonen før premissene? Og, 3) er det slik at man på forhånd må godta at Gud har egenskapene til å fininnstille universet, for å godta konklusjonen?

På spørsmål 1 handler det altså om helheten. Hvis man ser på fininnstillingsargumentet uten å først tro at Gud eksisterer vil det kanskje være slik at argumentet har mindre effekt. Likevel er det ikke sikkert man trenger å tro for å akseptere argumentet som godt. Det kan også tenkes at enkelte har latt seg overbevise av fininnstillingsargumentet, slik at de faktisk har sett det som et så godt argument for Guds eksistens at de velger å endre sitt livssyn. Helt konkret i Collins sitt argument vil det være slik at når han kun snakker om sannsynlighet, vil det å godta både konklusjonen og premissene ikke nødvendigvis innebære at man i tillegg tror på Gud. Man kan kun anta Gud som sannsynlig, eller mer sannsynlig enn enkeltunivershypotesen.

Argumentet har dermed ikke den svakheten Kierkegaard argumenterer for, i den forstand at troen på Gud er nødvendig for å godta argumentet. Det kan til og med argumenteres for at et argument, nøyaktig slik Collins setter det opp, vil kunne bli utbrodert av noen som ikke forsøkte å overbevise om Guds eksistens, men derimot bare ønsket å vise at sannsynligheten er der.

Når det gjelder spørsmål 2 blir saken noe annerledes. Det kan tenkes at spørsmålet kanskje fordrer at man allerede tror på Gud, som ble tatt stilling til i spørsmål 1. Dermed kan det være noe vanskeligere å stadfeste når man godtar at Gud har gjort fininnstillingen av universet. Det kan nemlig tenkes at det er gjennom argumentet man aksepterer dette. Likevel ville det kanskje være urimelig å tenke at noen som har en gudstro lignende Collins og Paley sin, ikke

allerede ville forvente at Gud sto bak det aller meste, i alle fall skapelsen, og i takt med dette, universets design. På den måten vil det gå an å påstå at de som allerede tror på Gud aksepterer at Gud står bak fininnstillingen, men at dette ikke er nødvendig for å godta argumentet. Det som må godtas er at det er sannsynlig at Gud står bak fininnstillingen, slik at konklusjonen fungerer.

I spørsmål 3 ligger kanskje forventningen om hvilken designer eller gud det er snakk om. Hvis du skal godta at det er mer sannsynlig at Gud har designet fininnstillingen av universet enn at det har skjedd ved tilfeldighet, er det kanskje slik at du må godta at Gud har de egenskapene som skal til for å gjøre dette. Dette, kan det tenkes, kan foregå på to måter. For det første kan det tenkes at du ikke tror på Gud, men likevel tenker at hvis Gud finnes må han ha visse egenskaper, og disse egenskapene samsvarer med de som trengs for å fininnstille universet. For det andre kan det tenkes at du tror på Gud, og i kraft av dette tenker at Gud har egenskapene som skal til. Hvis du ikke godtar noen av disse blir det selvsagt vanskeligere, eller nærmere umulig å skulle godta at Gud er mer sannsynlig. Dermed vil det nok i alle tilfeller være slik at man må godta det som ligger i teismehypotesen og se den som koherent for at argumentet skal kunne aksepteres. Denne slutningen vil ha sammenheng med underkapittel 5.2.3, da det igjen fører oss tilbake til vanskelighetene ved teismehypotesen, eller forhåndsdefineringen av Gud.

Vi kan gå videre til de innledende spørsmålene og se på hvorvidt Collins sitt argument virkelig er sirkulært, gitt punktene over. Hansen (2020) skriver, som vi har sett, at et sirkulært argument er et hvor man lener seg på en påstand for å støtte opp under begrunnelsen til en annen påstand, og motsatt. For eksempel ved at man begrunner troen på fininnstillingen med Gud og i tillegg begrunner troen på Gud med fininnstillingen³. Men er det dette som foregår i Collins sitt argument? Collins gjør tilsynelatende to ting i sitt argument. For det første argumenterer han for Guds eksistens og begrunner dette med det fininnstilte universet. For det andre gir Collins en forklaring på det fininnstilte universet, nemlig Gud. Dette er ikke sirkulært på samme måte som hvis det hadde handlet om også fininnstillingens sannhet, på den måten at man bare godtok fininnstillingen hvis man også godtok Gud. Forskjellen på disse to er viktig. Collins argument inneholder informasjon som ikke trenger støtte fra konklusjonen. Som vi har sett over, er det likevel slik at det er bygget inn en antakelse om at

³ Hansens bruker her Descartes eksempel på et sirkulært argument om at man er berettiget i å tro på Gud på grunn av det som står i bibelen, og at man i tillegg er berettiget i å tro det som står i bibelen fordi det er skrevet av Gud (Hansen, 2020).

Gud eksisterer i Collins sine premisser, og i tillegg at Gud har visse egenskaper og har utført visse handlinger som stemmer overens med det å ha utført fininnstillingen. Selv om fininnstillingen i seg selv ikke behøver støtte fra Gud, er det å formulere fininnstillingen på den måten Collins gjør farget av troen på at Gud eksisterer og at Gud er på en bestemt måte, slik at teismehypotesen kan fungere til å forklare det fininnstilte universet.

Det vil nok være lettere å peke på sirkulærargumentasjon i teleologiske argumenter som ikke lener seg i samme grad kun på sannsynlighet. Hvis Collins sin konklusjon hadde vært 'derfor eksisterer Gud', kunne man argumentert for at man måtte godta denne konklusjonen for at man i det hele tatt skulle se teisme som mer sannsynlig enn enkeltunivers hypotesen.

I følge Cling (2002) er det også slik at man kan rettferdiggjøre sirkulære argumenter fordi de kan bidra til å rettferdiggjøre konklusjonen, selv om premissene i argumentet også er avhengig av konklusjonen. Det fremstår som at det er dette Collins også vil frem til med sitt fininnstillingsbevis. Han viser til en rettferdiggjøring av troen på Gud ved å vise til fininnstillingen av universet, selv om man for å godta konklusjonen kanskje også må gjøre nettopp det Kierkegaard påpeker at man gjør i alle gudsbeviser, blant annet det å anta Guds egenskaper og handlinger, i det minste som sannsynlig.

5.3 Svakheterne – hvor viktige er de?

Ved å anvende Kierkegaard sin kritikk mot Robin Collins sitt fininnstillingsargument, har det blitt pekt på enkelte svakheter ved argumentet. Her vil jeg se på hvor viktige disse svakheterne er ved å oppsummere de viktigste punktene i dette kapittelet. Svakheterne er å finne først og fremst i slutningen til Gud og innholdet i teismehypotesen, som er basert på antakelser om Gud. De områdene i Collins sitt argument som ikke vil bli berørt av noen poengene som kommer frem hos Kierkegaard, eller som kan vise til visse svakheter ved Kierkegaard sin kritikk, vil også bli trukket frem for å oppsummere Collins og Kierkegaard sine argumenter mer helhetlig.

Kierkegaards måte å argumentere på skiller seg mye fra fremgangsmåten til Collins, som i større grad er preget av en analytisk tilnærming. Dette gjør at når Kierkegaard sin kritikk blir anvendt mot Collins sitt argument, har det på mange måter blitt kondensert til et mer generelt teleologisk argument. Dette vil igjen føre til at det ved hjelp av Kierkegaards argumenter ikke kan oppnås en helhetlig kritikk av Collins sitt argument. Noe av det som utpeker seg som elementer det ikke vil være mulig å kritisere ved hjelp av Kierkegaard er vitenskapen Collins legger frem.

Fininnstillingsargumentet har lettere for å forsvare seg mot vitenskapelige innvendinger. Dette er fordi det tilsynelatende har vitenskapen på sin side, i alle fall om vi skal tro Collins. Skal vi tro Stenger derimot, stemmer ikke dette helt (jf. 3.3). Valget om å i størst mulig grad godta de fininnstillingsbevisene Collins legger frem gjør at den innledende påstanden i dette avsnittet vil bli stående. Vitenskapen hos Collins støtter ikke i seg selv teisme. Med andre ord betyr det at Collins har vitenskapen på sin side, egentlig bare at det han viser til som fininnstillingen stemmer, uten at dette nødvendigvis kan si noe om Guds eksistens. Når vi ser bort fra vitenskapen har Collins også andre elementer som kan være med på å gjøre argumentet hans sterkt. Blant annet handler dette om en velutviklet sannsynlighetsteori, som Collins selv hevder er en teori anvendt i sammenheng med flere aksepterte vitenskapelige teorier. Dette er også et element ved Collins sitt argument Kierkegaard i liten grad kan avvise.

Et annet svakhetspunkt hos Kierkegaard handler om forskjellen på argument og bevis. Dette handler om at Kierkegaards argumentasjon på mange måter er absolutt. Det at Collins formulerer seg noe mer forsiktig i sitt argument, altså at han ikke hevder å ha funnet et bevis, men istedenfor legger vekt på at han har fininnstillingsbeviser og en velutviklet sannsynlighetsteori som peker på sannsynligheten for teisme, gir Kierkegaards absolutte kritikk noe mindre fofeste. Som vist i 5.2 vil dette ha betydning kun i den grad at argumentet om umuligheten for å *bevise* noes eksistens hos Kierkegaard ikke har en like slagkraftig effekt. Med andre ord er det slik at Collins på flere punkter i Kierkegaards kritikk kan si seg enig, uten at han behøver å avvise sitt eget argument. Det vil likevel være viktig for et argument at det har slutninger og premisser som fungerer, slik at Kierkegaard kan vise til svakheten ved disse, uten at poenget om umuligheten ved bevis får hovedtyngde. På den måten er ikke forskjellen på argument og bevis noe som gjør at vi burde se bort fra resten av Kierkegaards sin kritikk.

De svakhetene som har blitt pekt på ved hjelp av Kierkegaards argumenter viser at Collins sitt argument innehar flere av de samme svakhetene man kan finne hos Paley. Dette gjelder i hovedsak hva som ligger i teismehypotesen, som hos Paley og Collins er omtrent det samme. Dette av Kierkegaards poenger kan utdypes ved Kants perspektiv på gudsbevisenes sammenheng. På den måten kan man også si at teismehypotesen i det teleologiske argumentet ikke fungerer uten de andre argumentene for Guds eksistens. Selv om Collins har vist til at teismehypotesen har uavhengig motivasjon, slik at det som ligger innebygd i hypotesen ikke er konstruert bare for å passe fininnstillingsbevisene og LPU, er det likevel slik at Kierkegaards poeng om en bakenforliggende forståelse av Gud er gyldig. Dette ser

Kierkegaard på som ødeleggende for argumentene, mens for Collins representerer det heller en nødvendig del av et argument som vil vise Guds eksistens. Det kan argumenteres for at dette likevel er en viktig svakhet, da uavhengig motivasjon ikke nødvendigvis gir teismehypotesen mer plausibilitet, eller at det kun vil gjelde som en motsetning til en hypotetisk oppkonstruert hypotese. Dessuten har det blitt vist at når Collins sier at man kan forvente et slik univers vi lever i av teismehypotesen, er teismehypotesen også *formet* av det universet vi lever i, slik at denne sammenhengen ikke nødvendigvis gir noen videre innsikt i om argumentet er godt.

Dette fører oss videre til Kierkegaards poeng om å utforme begrepet Gud basert på menneskers egne oppfatninger om ham. Kierkegaard peker på faren ved å skape en gud i sitt eget bilde, slik at guden passer overens med slik vi vil, eller ønsker at den skal være. Det at Gud er absolutt forskjellig, ifølge Kierkegaard gjør at faren alltid vil ligge der, til og med når vi forsøker å godta denne forskjelligheten. Hvis derimot dette ikke stemmer, vil kunne være med på å gjøre teleologiske argumenter mer helhetlig sammensatt. Altså hvis det er mulig å si visse sanne ting om Gud vil argumentene kunne stå sterkere. Hvis Kierkegaard likevel har rett i at det ikke er mulig, vil kritikken hans på alle punkter være mer gyldig, og svakhetene blir stående som viktige.

5.4 Avsluttende uvitenskapelige refleksjoner rundt gudsbevisenes funksjon

Hva er det teleologiske argumentet, gitt Kierkegaards tanker og kritikk av dem? Når man vil forsøke å bevise Guds eksistens gjennom naturlig teologi vil det ikke være det vi ser i naturen eller universet som utgjør den største faren for et feilslått argument. Heller ligger kjernen i teleologiske argumenter i hva man tenker at Gud er. Det handler med andre ord om hva som ligger i teismehypotesen. Dette er det teleologiske argumentets svake punkt. Når det i tillegg er Gud som er det viktigste i argumentet, gitt at det er et argument for Guds eksistens, blir spørsmålet om teleologiske argumenters nytte og verdi viktig. Selv om dette, i denne avhandlingen, har kommet frem som et viktig poeng, er det dermed ikke sagt at dette er, i det store og det hele, ødeleggende for argumentet som styrking av tro. Dette handler i all hovedsak om at Guds egenskaper kan bli argumentert for på samme måte som guds eksistens. Når slike argumenter ikke har blitt tatt stilling til i særlig grad i denne avhandlingen, vil en vurdering av om slike argumenter har noe for seg eller ikke, stå ubesvart her.

Kierkegaard har i denne avhandlingen kanskje vært spesielt fremtredende som en stemme mot gudsbevisenes funksjon, ikke bare mot deres gyldighet. Når søkelyset rettes mot gudsbevisenes funksjon vil det kunne oppstå andre utfordringer med argumentet enn de rent arugmentative. Kierkegaard viser til faren ved å legge tro i en form for rasjonelt argument, som altså alltid vil stå i fare for å bli avvist av motargumenter eller nyere forskning. Hvis det er slik at gudsbevisene sjeldent har noen funksjon for ikke-troende, altså at de sjeldent overbeviser, og at de i tillegg har liten effekt på de allerede troende, vil kanskje disse argumentene være overflødige. Uansett om dette stemmer eller ikke, kan Kierkegaards kritikk av gudsbevisene likevel vise til en viktig skepsis i møte med spørsmål som omfatter muligheten for å kunne bevise Guds eksistens.

6. Litteratur

- Anselm of Canterbury (1077-78/1998). Proslogion. I Davies, B. & Evans, G.R (Red.). *Anselm of Canterbury: The major works*. Oxford: Oxford university press.
- Aquinas, T. (overs. 1989). *Summa Theologiae: A concise translation*. McDermott, T. (RED). USA: Christian Classics.
- Barret, W. (1958). *Irrational Man: A study in Existential Philosophy*. New York: Anchor books.
- Cling, A.D. (2002) Justification-affording Circular Arguments. *Philosophical Studies* 111. 251-271. Hentet fra: <https://doi.org/10.1023/A:1021264330658>.
- Collins, R. (2012). The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the universe. I W.L. Craig & J.P. Moreland (Red.), *The Blackwell companion to: Natural theology* (s. 202-282). West Sussex: Blackwell publishing ltd.
- Copan, P. & Meister, C. (Red.) (2008). *Philosophy of religion: classic and contemporary issues*. Oxford: Blackwell publishing ltd.
- Craig, W.L & J.P. Moreland (Red.) (2012). *The Blackwell companion to: Natural theology*. West Sussex: Blackwell publishing ltd.
- Darwin, C. *On the origin of the species* (1859/ revidert utg. 2008). Beer, G. (Red.) [Google Books] New York: Oxford university press. Hentet fra: <https://play.google.com/books/reader?id=3zen-DG8uDMC&hl=no&num=15&printsec=frontcover&pg=GBS.PR3>
- Den Danske Ordbog (U.å). Grille. Hentet 22.05.2020 fra: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=grille>
- Evans C.S. (1983/2018) *Kierkegaard's fragments and postscripts: The religious philosophy of Johannes Climacus*. Waco: Baylor university press
- Evans, C. S. (1992) *Passionate Reason: Making sense of Kierkegaard's philosophical fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana university press
- Evans C.S. & Manis, R.Z. (2009) 2. utg. *Philosophy of religion: Thinking about faith*. Illinois: InterVarsity Press

- Evans, C.S. (2009). *Kierkegaard: An introduction*. Cambridge: Cambridge university press.
- Ferreira, M.J. (1998). Faith and the Kierkegaardian leap. I Hannay, A. & Marino, G.D. (Red.) *The Cambridge companion to Kierkegaard* (s. 207–234). Cambridge: Cambridge university press
- Hannay, A. & Marino, G.D. (1998). Introduction. I Hannay, A. & Marino G.D. (Red.) *The Cambridge companion to Kierkegaard*. (s. 1-14). Cambridge: Cambridge university press.
- Hansen, H. (2020) Fallacies. I E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet 20.05.20 fra: <https://plato.stanford.edu/entries/fallacies/>
- Kant, I. (1781/1787, overs. 2009) *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Kierkegaard, S. (1844/2014) Filosofiske smuler. I Cappelørn, N.J. (Red.) *Kierkegaard: Søren Kierkegaards værker 4.2*. København: Gyldendal A/S.
- Kierkegaard, S. (1846/2017). Afsluttende uvidenskabelig efterskrift til de Filosofiske Smuler. I Cappelørn, N.J. (Red.) *Kierkegaard: Søren Kierkegaards værker 7*. København: Gyldendal A/S
- Kierkegaard, S. (1855/1991). Øieblikket nr. 1-9. I Drachmann, A.B (Red.) *Søren Kierkegaard: Samlede verker. Bind 19*. Kjøbenhavn: Gyldendalske boghandel, nordiske forlag.
- Manson, N.A. (Red.) (2003). *God and Design: The teleological argument and modern science*. New York: Routledge
- Meister, C. (u.å). Philosophy of religion. Hentet 07.11.19 fra: <https://www.iep.utm.edu/religion/#SH4c>
- Paley, W. (1802/2006). *Natural Theology*. Eddy, M.D. & Knight, D. (Red.). Oxford: Oxford University press.
- Rees, M. (2003). Other universes: A scientific perspective. I Manson, N.A. (Red.) *God and Design: The teleological argument and modern science*. (s. 211-220). New York: Routledge

- Saward, M.D. (2014). Collins' core fine-tuning argument. I *International Journal for Philosophy of Religion*, 76(2), 209-222. Hentet fra: <https://doi.org/10.1007/s11153-014-9453-6>
- Stenger, V.J. (2004) Is the universe fine-tuned for us? I Young, M. & Edis, T. (Red.) *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism*. New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press
- Taliaferro, C. (2008). The Coherence of Theism. I Copan, P. & Meister, C. (Red.), *Philosophy of religion: Classic and contemporary issues*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Taliaferro, C. (2009). *Philosophy of religion: a beginner's guide*. London: Oneworld publications
- Taliaferro, C. (2012). The Project of Natural Theology. I Craig, W.L. & Moreland, J.P. (Red.) *The Blackwell companion to natural theology*, (s.1-23). West Sussex: Blackwell publishing ltd.
- Taliaferro, C. (2019). Philosophy of religion. I E. N Zalta (Red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet 12.11.2019 fra: <https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/>
- Whittaker, J. H. (1979). Kierkegaard on Names, Concepts, and Proofs for God's Existence. *International Journal for Philosophy of Religion*, 10(2), 117-129. Hentet fra: <http://www.jstor.org/stable/40012498>