



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Hvordan forstå forholdet mellom Gud og moral?

En drøfting av Robert M. Adams' Divine Command Theory og Mark C.

Murphys modifiserte naturrettsteori

Amund Tobias Måge Areklett

Veileder

Professor i Systematisk teologi Atle Ottesen Sjøvik

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS), [vår 2023]

Antall ord: 44984



Forord

Inspirasjonen for denne oppgaven kan spores til det moralske argumentet for Guds eksistens. Da jeg kom over det moralske argumentet som tenåring fanget det min oppmerksomhet, primært fordi jeg selv hadde en sterk emosjonell overbevisning om at rett og galt virkelig eksisterte, selv om jeg som tenåring brydde meg mer om metafysikk og epistemologi enn etikk. Med årene har (heldigvis) interessen for etikken vokst betraktelig, men med det har jeg også blitt noe mer kritisk til det moralske argumentet for Guds eksistens. Den metaetikken jeg hadde blitt eksponert for var ofte strengt polemisk mot ateistiske teorier, og fremstod ofte mer opptatt av å bevise Guds eksistens enn å faktisk 'bedrive' metaetikk. Jeg ville derfor undersøke hvordan man kan tenke sammenhengende om Gud og moral, løsrevet fra spørsmålet om Guds eksistens. Løsningen ble denne avhandlingen, som spør hvordan en metaetisk teori bør se ut dersom Gud eksisterer, framfor at metaetikken brukes som Gudsbevis.

Proessen har vært spennende, krevende og lærerik, men ikke minst utrolig gøy. Det er et privilegium å kunne ha det gøy med masteroppgaven, og det vil jeg takke noen for. Først og fremst vil jeg takke MF. Jeg har lært mye av forelesere og professorer, som både har sett meg som medmenneske og motivert, utfordret og heiet på meg faglig. Jeg vil særlig takke min veileder, Atle Ottesen Søvik, både for hans kritiske blikk og heiende hjelp med hele avhandlingen, men også for hans øvrige arbeid som motiverte meg til å studere teologi da jeg besøkte MF for noen år siden. Biblioteket på MF fortjener også en takk, da de flere ganger har strukket seg for å hjelpe meg med litteratur. Takk til mine foreldre som har gitt meg muligheten til å vie så mye tid til teologistudiet som jeg har villet. Takk til min gode venn Daniel som har øst av sin kunnskap og stimulert til teologisk refleksjon fra da jeg gikk på videregående. En enormt stor takk til min kjæreste Sarah, som har hjulpet og båret meg gjennom arbeidet med hele avhandlingen, og som har måttet tåle at jeg har viet mest tid og oppmerksomhet til masteren dette året. Og til sist en takk til Gud, som er kilden til og årsaken for alt jeg kan takke for.

Sammendrag

Denne oppgaven utforsker, fra et religionsfilosofisk ståsted, hvordan en bør forstå forholdet mellom Gud og moral dersom Gud eksisterer. Oppgaven sammenligner ulike teistiske metaetiske teorier ved hjelp av koherensteorien til den amerikanske filosofen Nicholas Rescher. Ifølge Rescher kan en teoris koherens utledes fra tre aspekter: teoriens konsistens, sammenknytning og omfang. En teori som er mer koherent enn alternativene vil også sannsynligvis være mer sann.

Avhandlingen diskuterer de metaetiske teistiske teoriene til Robert M. Adams og Mark C. Murphy. Disse teoriene representerer begge to modifiserte utgaver av de to store teistiske metaetiske tradisjonene teologisk voluntarisme og naturrettsteori. Teologisk voluntarisme og naturrettsteori kan forstås som ulike svar på Euthyfrons dilemma, som spør hvorvidt det gode er godt fordi Gud vil det, eller om Gud vil det gode fordi det er godt. Adams' metaetiske teori består av en verditeori og en sosial Divine Command Theory, hvor Guds *vilje* forklarer hvorfor noe er *rett* og *galt*, men hvor Guds *natur* bestemmer hva som er *godt* og *vondt*. Murphys teori forsøker å bygge bro mellom teologisk voluntarisme og naturrettsteori og inkorporerer Adams' teosentriske godhetsforståelse i en naturrettslig teori. Murphy foreslår at moralske lover oppstår i møtet mellom Guds godhet og veseners naturer, slik at både Gud og verden har avgjørende betydning for rett og galt.

Oppgaven drøfter ulike innvendinger mot teoriene fra et koherensteoretisk perspektiv. Denne drøftingen viser at Murphys teori synes å ha færre tilfeller av inkonsistens enn Adams' teori, samtidig som Adams' teori både har større omfang og tettere sammenknytning. På bakgrunn av drøftingen konkluderer avhandlingen med at Adams' sosiale Divine Command Theory er noe mer koherent enn Murphys konkurrentistiske teori. Til slutt peker avhandlingen kort på muligheter for å syntetisere teoriene, og konkluderer med hvordan en bør forstå forholdet mellom Gud og moral.

Forkortelser

DCT Divine Command Theory

ED Euthyfrons dilemma

TCS The critical stance

TOT The overridingness thesis

Argumentkoder:

Tx (f.eks. T1, T2) Påstand (f. eks. T1= påstand 1, T2= påstand 2)

Cx (f.eks. C1, C2T1) Motargument (f.eks. C1= første motargument, C2T1= andre motargument til første påstand)

Px (f.eks. P1, P2T3) Støtteargument (f.eks. P1= første støtteargument, P2C3= andre støtteargument til tredje påstand)

Innholdsfortegnelse

1	Introduksjon	1
1.1	Bakgrunn	1
1.2	Problemstilling og materiale.....	3
1.3	Metode	6
1.3.1	Koherensteoriens tre aspekter	6
1.3.2	Kritikk av koherensteori og teoriens anvendelse i avhandlingen.....	8
1.4	Struktur	9
1.5	Mål.....	10
1.6	Relevans.....	10
2	Det gode er godt fordi Gud vil det - Divine Command theory	12
2.1	Om Divine Command Theory	12
2.2	Adams' metaetiske teori	13
2.2.1	Adams' godhetsteori	13
2.2.1.1	Godhet som eksellens	13
2.2.1.2	Eros	14
2.2.1.3	Eksellens som Gud-likhet.	15
2.2.1.4	Det gode og det vonde	17
2.2.2	Adams' sosiale DCT	19
2.2.2.1	Det gode og det rette	19
2.2.2.2	Forpliktelse som sosial størrelse	20
2.2.2.3	Hvordan Guds befalinger genererer moralske forpliktelser.....	22
2.2.2.4	Hvorfor Adams foretrekker Guds befalinger over Guds vilje	23
2.2.2.5	Guds befalingers tre kjennetegn.....	24
3	Gud vil det gode fordi det er godt – Naturrettsteori og moralsk konkurrentisme	26

3.1	Aquinas' naturrettsteori	26
3.2	Murphys konkurrentisme.....	27
3.2.1	Eksplanans og eksplanandum-sentrerte forklaringer	28
3.2.1.1	Naturrettsteori og eksplanans-sentrerte forklaringer	29
3.2.2	Murphy om moralske lover og teistisk metaetikk	30
3.2.2.1	Naturlover	31
3.2.2.2	Moralske lover og moralske fakta.....	33
3.2.2.3	Teistisk forklaring av moralske lover og <i>teistisk umiddelbarhet</i>	35
3.2.3	Teistiske forklaringer av naturlover	37
3.2.3.1	Konservasjonisme	37
3.2.3.2	Okkasjonalisme.....	38
3.2.3.3	Paralleller til naturrettsteori og voluntarisme.....	38
3.2.3.4	Naturlig konkurrentisme	39
3.2.4	Moralsk konkurrentisme	40
3.2.4.1	Konkurrentistisk moralsk nødvendiggjøring	42
4	Vurdering av felles påstander – Adams' godhetsteori	44
4.1	T1: Godhet burde forstås som Guds eksellens.	45
4.1.1	C1T1: Adams forutsetter at Gud er god for å forklare at godhet er Guds eksellens.	45
4.1.2	C2T1: Det er selvmotsigende å likestille ulike former for godhet og samtidig bekrefte «the overridingness thesis».	48
4.1.3	C3T1: Adams' godhetsteori klarer ikke unngå Euthyfrons dilemma.....	54
4.2	T2: Godhet må være transcendent, fordi godhet ikke kan identifiseres med naturlige egenskaper.....	58
4.2.1	P1T2: Helgenene overgår menneskets begrensninger.	59
4.2.2	P2T2: «The critical stance» krever at godhet er transcendent.....	59
4.2.3	C1T2: Hvorfor er ikke mennesket godt når det ligner god mat?.....	61

4.2.4	C2T2: Dersom godhet er transcendent er gale handlinger gale uavhengig av de faktiske fysiske kvalitetene til handlingen.	63
4.3	T3: Menneskelig godhet består i å ligne Gud.	64
4.3.1	C1T3: Hvordan kan mennesker etterligne Gud?	64
4.4	Foreløpig konklusjon om koherensen i Adams' godhetsteori	67
5	Vurdering av Adams' sosiale DCT	68
5.1	T1: Det eksisterer moralsk forferdelige handlinger som ikke nødvendigvis er moralsk forbudte.	68
5.1.1	C1T1: Det er utydelig hvorfor det moralsk forferdelige ikke er moralsk forbudt.	68
5.1.2	P1T1: Det eksisterer gode handlinger som går utover den moralske plikten.	70
5.1.3	C2T1: En begrenset DCT kan ikke oppnå målet sitt fordi teorien allerede godtar at Guds vilje ikke må forklare alle normative saksforhold.	71
5.2	T2: Moralske forpliktelser oppstår som sosiale krav mellom Guds befalinger og mennesker.	72
5.2.1	C1T2: Befalinger hører ikke hjemme i en god relasjon.	72
5.2.2	C2T2: Det er inkonsistent at ikke-troende eller psykopater har moralske forpliktelser.	73
5.2.3	C3T2: Er Guds befalinger nødvendige for moralske forpliktelser?	79
5.2.4	C4T2: Hvordan kan Gud ha befalt at Abraham skulle ofre Isak?	84
5.2.5	C5T2: Dersom rett og galt ikke er vilkårlig, har det naturlige en makt over Gud som det ikke har over mennesker.	85
5.3	Foreløpig konklusjon om koherensen i Adams' DCT	87
6	Vurdering av Murphys moralske konkurrentisme.	88
6.1	T1: En teistisk teori burde tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser grunnet Guds suverenitet.	88
6.1.1	C1T1: Det er ingen positive argumenter for at en teistisk teori må være teistisk umiddelbar, men ikke teistisk fullstendig.	88

6.1.2	C2T1: Suverenitet synes å innebære muligheten til å kunne løsrive seg fra det som er avhengig av en.....	89
6.1.3	C3T1: Teistisk umiddelbarhet følger ikke med nødvendighet fra Guds perfeksjon.	90
6.2	T2: Naturrettsteori kan ikke aksepteres som teistisk metaetisk teori fordi den ikke tilfredsstillers eksplanans-sentrerte kriterier.	92
6.2.1	C1T2: Ettersom vi ikke kan vise at teistisk umiddelbarhet kreves av Guds perfeksjon kan ikke naturrettsteori avvises kategorisk. Naturrettsteori er derfor et mulig alternativ.....	92
6.3	T3: Moralske lover burde forstås som et nødvendiggjøringsforhold mellom universalier, hvor enkelte handlinger utvelger bestemte reaksjoner med moralsk nødvendighet.	95
6.3.1	C1T3: Det er vanskelig å fastholde eksistensen av universalier.	95
6.3.2	C2T3: Moralsk nødvendiggjøring forstått som rasjonell utvalgelse kan gjøre Murphys teori lik voluntarisme, som Murphy vil unngå.	96
6.4	T4: Moralske lover oppstår konkurrentistisk, i møtet mellom Guds generelle godhet og veseners naturer.....	99
6.4.1	C1T4: Hvordan kan godene gis av en perfeksjonert natur, når vesener forandrer seg?	99
6.4.2	C2T4: Det er inkonsistent at Gud kan tillate «moralske mirakler», fordi Murphy baserer seg på Adams' godhetsforståelse.....	100
6.4.3	C3T4: Kan ikke integrere moralske forpliktelser og tilhørende konsepter.....	103
6.5	Foreløpig konklusjon om koherensen i Murphys teori.....	105
7	Overordnet om koherens i teoriene og konstruktive bidrag.....	107
7.1	Gjennomgang av koherensen i begge teoriene	107
7.1.1	Konklusjon om koherens.....	108
7.2	Konstruktive bidrag til syntese	109
8	Konklusjon	113
8.1	Oppsummering	113

8.2	Hvordan tenke om Gud og moral?	114
9	Litteratur.....	116

1 Introduksjon

1.1 Bakgrunn

Er det gode godt fordi Gud vil det, eller vil Gud det gode fordi det er godt? Spørsmålet er en modifisert utgave av Sokrates' spørsmål til Euthyfron i dialogen med samme navn. I dialogen snakker Sokrates og Euthyfron om hva som er hellig eller fromt, og Sokrates spør Euthyfron «Is that which is holy loved by the gods because it is holy, or is it holy because it is loved by the gods?» (Platon, ca. 395 f.Kr/1914 s. 35/10A). Den moralske utgaven av spørsmålet, kjent som Euthyfrons dilemma og videre forkortet til ED, er en betydningsfull innvending mot teistisk metaetikk (Murray & Rea, 2008, s. 246).

Teistisk metaetikk har ofte hevdet at Gud er helt nødvendig for moral. Eksempelvis hevder det moralske argumentet for Guds eksistens at Gud er det eneste metafysiske tilfredsstillende grunnlaget for moral (Murphy, 2014, s. 32). Den engelske filosofen G. E. M. Anscombe uttrykker en lignende holdning i artikkelen *Modern Moral Philosophy*. I artikkelen foreslår hun at en «law conception of ethics», det vil si en forståelse av etikk hvor etikk dreier seg om handlinger som enten er moralsk forbudte eller moralsk påbudte, avhenger av en guddommelig lov for å være meningsfull (Anscombe, 1958, s. 5). I en sekulær verden, hvor Guds eksistens ikke er selvinnslysende, er en «law conception of ethics» meningsløs og umulig å fastholde ifølge Anscombe (Anscombe, 1958, s. 15). Sitatet «Uten Gud er alt tillatt» fra Dostojevskis *Brødrene Karamazov* er nærmest blitt en klisjé og uttrykker samme oppfatning (sitatet er dessuten feilsitert, se Zizek, 2012). At Gud har en tett sammenknytning til moral gjør det mulig å fastholde kvaliteter vi foretrekker at moral skal ha, som moralens objektive, forpliktende og nødvendige karakter. Samtidig har det vist seg utfordrende å tenke sammenhengende om forholdet mellom Gud og moral, og det har oppstått ulike metaetiske teorier som forsøker å forklare dette forholdet. Det er disse konkurrerende teoriene denne masteroppgaven vil ta for seg.

Ifølge den amerikanske filosofen Mark C. Murphy er teologisk voluntarisme og naturrettsteori de to historiske hovedposisjonene i debatten om forholdet mellom Gud og moral (Murphy, 2011, s. 69, 100). Disse posisjonene er brede og inkluderer ulike nyanserte perspektiver, men jeg vil her gi en kort innføring.

Hovedposisjonene kan forstås som hvert sitt svar på Euthyfrons dilemma, hvor teologisk voluntarisme aksepterer EDs første horn, at det gode er godt fordi Gud vil det. På grunn av Guds allmakt og frihet kan ingenting være godt av seg selv ifølge teologisk voluntarisme, men kun kunne kalles godt på grunn av dets relasjon til en guddommelig vilje (Murphy, 2011, s. 100). Teologisk voluntarisme passer godt inn i en kristen virkelighetsforståelse fordi teorien forklarer at vi opplever moralske imperativer eller krav (det er noen som krever den, et subjekt), og fordi den passer godt inn med kristendommens historiske normmateriale. Svakheter ved teorien er at etiske normer fremstår helt vilkårlige, ettersom Gud kunne like gjerne bestemt at tyveri var godt og omsorg et onde.

Naturrettsteori aksepterer på sin side EDs andre horn, at Gud vil det gode fordi det er godt, fordi det gode avgjøres av veseners naturer (Murphy, 2011, s. 71). Alle naturrettsteorier krever ikke nødvendigvis at Gud eksisterer, selv om de ikke trenger å utelukke Gud heller (Murphy, 2019A, seksjon 1.4). En naturrettstekning som åpner for Gud, vil generelt medføre en noe tynnere sammenkobling mellom Gud og moral enn teologisk voluntarisme. Fra et teistisk perspektiv er naturrettstekning mindre attraktivt enn voluntarisme fordi den ikke plasserer Gud som moralens midtpunkt eller kilde, og introduserer en godhetsdefinisjon som begrenser Guds frihet og allmakt ved å være uavhengig av Gud.

Den metaetiske samtalen har fortsatt i århundrene etter Euthyfron og diskuteres fortsatt i vitenskapelig tidsskrifter og litteratur. For mange teister har hverken teologisk voluntarisme eller naturrettsteori vært tilfredsstillende, og flere har forsøkt å unngå ED ved å hevde at dilemmaet forutsetter et falskt skille mellom Gud og godhet, eller ved å utarbeide andre teorier hvor det godes relasjon til Gud og verden kommer frem på andre måter. Denne avhandlingen vil redegjøre for og drøfte teorier som forsøker å unngå ED.

Avhandlingen plasserer seg innenfor fagfeltet systematisk teologi fordi den tar for seg metaetikk. Metaetikk er en subdisiplin av etikk som omhandler etikkens grunnlagsspørsmål som hvorvidt etiske normer er objektivt sanne eller uttrykker subjektive preferanser, hvordan mennesker erkjenner disse normene, eller hvor normene stammer fra (Sayre-McCord, 2023, innledning). Etikk er en av den systematiske teologiens subdisipliner. Samtidig kan oppgaven også plasseres innenfor religionsfilosofi, et annet av den systematiske teologiens disipliner, da forholdet mellom Gud og moral er mye debattert også i religionsfilosofien.

1.2 Problemstilling og materiale

Avhandlingens overordnede problemstilling er *Hvordan bør vi forstå forholdet mellom Gud og moral?* Moral defineres her bredt som verdier, forpliktelser, normer og andre fenomener som beskrives i etikken, mens etikk er teori om moral.¹ Å undersøke forholdet mellom Gud og moral forstås i denne avhandlingen som hvorvidt, eller på hvilken måte, moralsk verdi og moralske normer er avhengige av Guds eksistens eller utledet av Guds karakter. Problemstillingen er svært bred, men kan avgrenses ved hjelp av ED. ED er en så betydelig innvending mot teistisk metaetikk at filosofer har hevdet at innvendingen avviser muligheten for at Gud spiller en avgjørende metaetisk rolle (Evans, 2013, s. 89). Ved å sammenligne hvordan ulike teistiske metaetiske teorier unngår problemene assosiert med ED, kan vi få et godt bilde av hvordan tenke sammenhengende om Gud og moral, ettersom ED er en betydelig innvending mot enhver teistisk metaetisk teori. Avhandlingen vil derfor avgrense seg ved å se på hvordan ulike teistiske metaetiske teorier forholder seg til ED. Ettersom teologisk voluntarisme og naturretsteori kan forstås som ulike svar på ED, vil en teori som representerer hver tradisjon drøftes i avhandlingen.

Avhandlingens underordnede problemstillinger svarer på hvorvidt teistiske metaetiske teorier klarer å unngå problemene assosiert med ED, hvilken av teoriene som unngår ED-problemene på best måte, hvilken av teoriene som inkluderer og forklarer flest pre-teoretiske antagelser om moral (eksempelvis at moral er objektiv eller forpliktende), og hvilken teori som er mest sammenhengende og sann. Framfor å sammenligne teologisk voluntarisme og naturretsteori som generelle tradisjoner, eller drøfte andre teistiske metaetiske teorier,² vil avhandlingen drøfte to konkrete teistiske metaetiske teorier. Dette lar avhandlingen grundig undersøke fordeler og ulemper med ulike teistiske teorier, framfor å gi et grovt overblikk over ulike måter å forstå forholdet mellom Gud og moral. Det kan selvsagt eksistere andre teistiske metaetiske teorier, som forklarer moral bedre enn teoriene som drøftes, men som det ikke er plass til å drøfte inngående i denne masteroppgaven.

Avhandlingens materiale er de teistiske metaetiske teoriene til den britiske filosofen Robert M. Adams og den amerikanske filosofen Mark C. Murphy. Adams' teori er presentert i *Finite and*

¹ Av plasshensyn drøfter ikke avhandlingen hvordan definere moral. For oversikt se Gert & Gert, 2020.

² Eksempelvis utilitaristiske ideell observatør teorier, se Søvik, 2022, s. 403-418.

Infinite Goods (1999) og er en Divine Command Theory, videre forkortet til DCT, det vil si en voluntaristisk teori som hevder at rett og galt forklares av Guds befalinger.³ Teorien aksepterer det første hornet i ED, som hevder at det gode er godt fordi Gud vil det, samtidig som den forsøker å unngå problemet ved dette hornet. Dersom Gud bestemmer moralen, og Gud er fri og allmektig, kan moralen bli vilkårlig ettersom Gud kan bestemme at overgrep er godt. Adams' teori forsøker å unngå at moral blir vilkårlig ved å skille mellom aksiologisk verdi, eller godt og vondt, på den ene siden, og deontologisk verdi, eller rett og galt, på den andre siden. Ifølge Adams forklarer Guds vilje kun deontologisk verdi, men aksiologisk verdi forklares av Guds nødvendige natur.

Murphys moralske teori, presentert i *God and Moral Law: On the Theistic Explanation of Morality* (2011) er et forsøk på å utvikle en mellomposisjon mellom naturrettsteori og DCT, hvor både Gud og verden avgjør hva som er godt. Murphy kaller sin teori «moral concurrentism», som videre vil bli kalt «moralsk konkurrentisme». Ifølge teorien bestemmes moral av både Gud og veseners naturer slik at teorien kan forstås som en teosentrisk naturrettsteori. Murphys moralske konkurrentisme hevder derfor at Gud vil det gode fordi det er godt, men at det gode bestemmes av Gud og verden sammen. Murphys teori aksepterer derfor EDs andre horn, samtidig som teoriens teosentrisme forsøker å unngå problemene assosiert ved EDs andre horn.

Disse teoriene er valgt av flere grunner. For det første representerer teoriene ulike måter å møte ED innenfor teistisk metaetikk. Teoriene som drøftes i avhandlingen svarer til ulike horn i ED, samtidig som de forsøker å unngå de unike problemene assosiert med det hornet i ED teoriene tilhører. Ved å se på hvordan disse teoriene forklarer sammenhengen mellom Gud og moral, kan avhandlingen derfor også se hvordan ulike metaetiske teorier har forsøkt å unngå problemene med ED.

For det andre er teoriene i aktiv diskusjon med hverandre. Murphys moralske konkurrentisme anvender kritisk Adams' godhetsteori, og teoriene diskuterer flere av de samme spørsmålene, eksempelvis hvorvidt godhet er transcendent eller om deontologisk verdi alltid er sosial. Det er

³ I mangel på en god norsk oversettelse beholder jeg Divine Command Theory som begrep.

fruktbart å drøfte teoriene ettersom de tydelig tar opp like spørsmål knyttet til forholdet mellom Gud og moral.

Jeg har bevisst valgt å drøfte to teorier som er like hverandre. Ettersom teoriene deler en rekke antagelser om Gud og moralske verdiers eksistens, kan avhandlingen fokusere på spørsmålene teoriene er uenige om og drøfte disse grundig. Avhandlingen forutsetter, på bakgrunn av materialet, at Gud og moralske verdier og normer eksisterer. Avhandlingens gudsbegrep er ikke direkte utledet av bestemte dogmatiske eller konfesjonelle tradisjoner, men er minimalistisk definert som et anselmiansk perfekt vesen på samme måte som hos figurantene som drøftes. Dette innebærer at avhandlingen ikke drøfter de valgte metaetiske teoriene opp mot antirealistiske eller konstruktivistiske metaetiske teorier eller lignende. Å drøfte teorier som ligner på hverandre tillater drøftingen å være langt mer rettferdig. Dersom en drøftet to svært forskjellige teorier, kunne valget av kriterier og forutsetninger for drøftingen indirekte gi den ene eller andre teorien en fordel. Ved å drøfte to teorier som ligner på hverandre, men samtidig er uenige om noen spørsmål, tillater det avhandlingen å ha en fruktbar, grundig og upartisk drøfting.

For det tredje har hver teori bestemte aspekter som gjør teorien interessant. Adams' teori har ført ifølge den ateistiske filosofen Erik Wielenberg ført til en renessanse innenfor DCT-paradigmet, og er hyppig forsvart og omdiskutert i litteraturen (Wielenberg, 2022, s. 142). Murphys moralske konkurrentisme har på sin side ikke fått like mye kritisk akademisk oppmerksomhet. Dette kan skyldes at teorien er en ukonvensjonell mellomposisjon mellom DCT og naturretts teori, og at teorien forutsetter Guds eksistens og dermed ikke har apologetisk relevans. Teorien er likevel fruktbar for å forstå forholdet mellom Gud og moral fordi den har en særegen metodologi. Murphys teori bygger på det Murphy kaller en eksplanans-sentrert tilnæringsmåte. Tilnæringsmåten forsøker ikke kun å forstå forholdet mellom Gud og moral gitt moralens spesielle egenskaper, men utforsker hvordan Gud burde delta i metaetiske forklaringer (se 3.2.1). Murphys eksplanans-sentrerte tilnæringsmåte er fruktbar å drøfte fordi den omhandler forholdet mellom Gud og moral generelt, uavhengig av om dette forholdet er voluntaristisk eller naturretts teoretisk.

Teoriene har noe ulik status i litteraturen. Adams' sosiale DCT har ført til mye debatt, og det eksisterer presise innvendinger mot teorien, i tillegg til gode svar på disse innvendingene i

litteraturen. Murphys metaetiske teori er derimot så langt jeg kan se ikke kritisert eller forsvart betydelig i litteraturen. Selv om teoriene ikke har fått samme grad av kritisk oppmerksomhet, er teoriene på hver sin måte verdt å diskutere - Adams' DCT fordi den er grundig kritisert og forsvart, Murphys konkurrentisme fordi den utforsker Guds forhold til metaetiske forklaringer på et prinsipielt plan og representerer en ukonvensjonell metaetisk posisjon.

1.3 Metode

Avhandlingen forsøker å finne et velbegrunnet svar på hvordan vi bør forstå forholdet mellom Gud og moral, som på sin side krever kriterier for å avgjøre hvorvidt en teori er velbegrunnet. Å avgjøre kriterier for velbegrunnede metaetiske teorier byr derimot på utfordringer. Ulike metaetiske teorier og tradisjoner kan operere med ulike kriterier for å avgjøre en metaetisk teori er godt begrunnet. Etersom denne avhandlingen forsøker å forstå forholdet mellom Gud og moral gitt at Gud eksisterer, prøver avhandlingen å finne den teistiske metaetiske teorien som er best begrunnet som sann. Avhandlingen forutsetter normal sannhetsteori, som sier at påstander kan være sanne, og velger koherens som kriterium for å vurdere og sammenligne metaetiske teories sannhet.

Avhandlingen vil anvende koherensteorien til den amerikanske filosofen Nicolas Rescher slik den fremkommer i *The Coherence Theory of Truth*. Koherensteori bygger på en forståelse av virkeligheten som et sammenhengende *system*, hvor hver bestanddel av systemet er tett sammenknyttet med de andre bestanddelene. (Rescher, 1973, s. 31-32). Dersom virkeligheten er sammenhengende, burde også vår kunnskap om den kunne settes i et sammenhengende system. Denne systematiske sammenhengende kvaliteten ved systemer kalles *koherens*. Enkelte påstander kan derfor ikke være koherente alene, men kan kun sies å være koherente med andre påstander. Ifølge Rescher er koherens et generelt godt kriterium for å vurdere sannhetsverdien i påstander og teorier uavhengig av om sannhet i seg selv burde forstås som koherens eller ikke (Rescher, 1973, s. 24).

1.3.1 Koherensteoriens tre aspekter

Reschers koherensteori kjennetegnes ved tre aspekter: omfang, konsistens og sammenknytning (Rescher, 1973, s. 169). Omfang betegner en teoris evne til å integrere mest mulig relevante data. En teori med maksimalt omfang vil inneholde alle de logiske følgene av påstandene i teorien, alle logiske teser og enten hver mulig påstand eller dens negasjon (Rescher, 1973, s.

169-173, 177). Når en skal vurdere hvorvidt en teori har tilstrekkelig grad av omfang, undersøker en hvorvidt teorien klarer å forklare de relevante fenomenene eller faktaene. I denne avhandlingen vil metaetiske teories omfang vurderes ut ifra hvorvidt de klarer å forklare moralske fenomener som eksempelvis moralsk verdi, moralske normer eller skyld. En kan innvende at det ikke nødvendigvis er ønskelig at en metaetisk teori har størst mulig grad av omfang, ettersom det er omstridt hvorvidt moral, moralske forpliktelser eller moralsk skyld eksisterer. Avhandlingen kan ikke drøfte dette inngående, men en kan møte denne innvendingen på to måter. På den ene siden burde en metaetisk teori som avviser eksistensen av moralsk skyld eller moralske forpliktelser kunne forklare hvorfor disse ikke eksisterer når mennesker tror de eksisterer. Det at mange tror disse fenomenene eksisterer, er i seg selv et relevant datum, og de relevante dataene, uavhengig av hvorvidt de refererer til ytterligere data som eksisterer, burde kunne forklares i en teori. På den andre siden forutsetter denne avhandlingen både Guds og moralske verdiers eksistens. Selv om det er verdifullt å drøfte hvorvidt moralsk verdi virkelig eksisterer eller er konstruert, er dette utenfor rammene for denne avhandlingen.

En teori er konsistent dersom den ikke er selvmotsigende, altså at teorien ikke inneholder både en påstand og påstandens negasjon. Logisk kan det formuleres slik: Gitt at vi har et koherent sett S . Dersom påstanden $P \in S$, så $\sim P \notin S$, og når $\sim P \in S$, så $P \notin S$ (Rescher, 1973, s. 172). For at en teori skal være konsistent, kan den heller ikke inneholde motstridende følger av påstandene i teorien. Teistiske metaetiske teories konsistens avgjøres av hvorvidt deler av teoriene, eksempelvis forståelsen av moralske forpliktelser eller gudsbegrepet, er selvmotsigende med andre deler av teorien eller andre relevante påstander vi holder for å være sanne.

At en teori er sammenknyttet betyr at de ulike påstandene i teorien ikke eksisterer uavhengig av hverandre, men derimot er gjensidig avhengig av de andre påstandene i teorien. Sannheten til en påstand avgjøres av påstandens relasjon til andre påstander i dens logisk-epistemiske miljø (Rescher, 1973, s. 173). Sannhetsverdien til en påstand i en ideelt sammenknyttet teori er avhengig av sannhetsverdien av alle andre påstander, slik at en ikke kan substituere deler av teorien med en annen del.

1.3.2 Kritikk av koherensteori og teoriens anvendelse i avhandlingen

For di koherens kun avgjøres i påstanders forhold til andre påstander, kan en hevde at koherensteori kun viser hva som er relativt sant, i forhold til andre påstander, og ikke hva som er faktisk sant. Rescher svarer på denne utfordringen ved å påpeke at kategorisk sannhet er identisk med relativ sannhet som har tatt hensyn til alle mulige relevante data.⁴ Å faktisk klare å konstruere en teori med rett forståelse av all relevant data mener Rescher er en idealisering og ikke oppnåelig i praksis (Rescher, 1973, s. 181). Koherensteoriens metode leder alltid til relativ sannhet, i den forstand at den prøver å skape et mest helhetlig bilde av de dataene som er tilgjengelig for personen som analyserer dem. Selv om personen aldri vil nå den fulle sannheten, kan den nå en berettiget konklusjon gitt de dataene den har tilgang til (Rescher, 1973, s. 181). En koherentist kan derfor ikke være dogmatisk i sine påstander om hva som er sant, men burde alltid være bevisst at det kan finnes relevant data han enda ikke har analysert (Rescher, 1973, s. 182-183).

Koherensteori har møtt kritikk fra feministisk hold som hevder at koherensteoriens forsøk på å skape en sammenhengende teori kan ekskludere dataene som ikke passer med teorien eller som utfordrer teoretikerens identitet eller lignende (Anderson, 1998, s. 11). Dette er problematisk fordi teorier kan overse relevant data, og fordi det ofte har vært perspektivene til kvinner og minoriteter som oversees, slik at koherensteori opprettholder undertrykkende maktstrukturer.

I møte med denne kritikken er det viktig å påpeke to poenger. For det første er maksimalt omfang et av koherensens tre aspekter, slik at det går imot koherensteoriens premisser å glatte over informasjon som bryter med det helhetlige bildet. Om en overser relevant informasjon eller erfaring, har ikke teorien klart å integrere maksimal mengde relevant data, og er derfor ikke optimalt koherent. Selv om en koherentistisk fremgangsmåte alltid prøver å skape et mest helhetlig bilde, vil dette bildet alltid være en foreløpig forståelse og dermed oppfordre til videre arbeid. En koherentistisk fremgangsmåte er derfor aldri ferdig fordi det kan eksistere relevant informasjon en ikke har tatt for seg enda, inkludert erfaringene til minoriteter der det skulle

⁴ Avhandlingen tar ikke stilling til om koherens er sannhetens definisjon. Se Rescher, 1985 og Sjøvik, 2022, s. 36 som argumenterer for at koherens er sannhetens definisjon.

være relevant. For det andre kan en teori kun være koherent med tilgjengelige data. Når man oppdager nye relevante data, må disse integreres etter beste evne i teorien.

En tredje mulig innvending mot koherensteori hevder at både mengden data og hvor komplekst dataen henger sammen gjør det umulig for enkeltmennesker å kunne gi en reell vurdering av koherens. I denne avhandlingen kan denne innvendingen imøtegås ved hjelp av avgrensningen og utvalget av materialet. Avhandlingen drøfter to figuranter som deler en rekke antagelser om hvordan Gud er og hvordan en burde forstå moralsk verdi, slik at det er en avgrenset mengde forskjeller mellom teoriene. Fordi det er en avgrenset mengde med forskjeller, er det mulig å grundig drøfte forskjellene og dermed vurdere hvilken teori som er mest koherent.

Koherensteori vil anvendes i denne avhandlingen fordi den tillater en å vurdere sannhetsverdien til abstrakte og teoretiske påstander som ikke kan verifiseres empirisk. Spørsmål om Guds og etiske normers eksistens kan ikke empirisk verifiseres, men ved hjelp av koherensteori kan en se om det kan være tilstrekkelig overbevisende sammenheng mellom Gud og moral, og vurdere hvilken metaetisk teori som er mest koherent og derfor mest sannsynlig sann. Avhandlingen bruker koherensteori for å drøfte sannhetsverdien til Adams' sosiale DCT og Murphys moralske konkurrentisme. Når innvendingene mot teoriene presenteres vil det tydeliggjøres hvorvidt innvendingen utfordrer teoriens omfang, konsistens eller sammenknytning. Ved å presisere hvorvidt innvendingen utfordrer teoriens konsistens, omfang eller sammenknytning, kan koherensteori tydeliggjøre hvorfor innvendingene er svake eller sterke, ettersom en innvending som eksempelvis viser at en teori er inkonsistent veier tyngre enn en innvending som viser at en teori har mindre grad av omfang enn ønskelig. Etter at de individuelle innvendingene er presentert vil teorienes overordnede omfang, sammenknytning og konsistens vurderes og sammenlignes. På bakgrunn av denne sammenligningen kan en konkludere angående hvilken teori som er mest koherent.

1.4 Struktur

Avhandlingens struktur bidrar til å avklare forholdet mellom Gud og moral. Dette første kapittelet introduserer temaet, problemstillingen og materialet. Kapittel 2 presenterer Adams' sosiale DCT, mens kapittel 3 presenterer på sin side Murphys teori. Kapittel 4, 5, og 6 vil drøfte koherensen i Adams' og Murphys metaetiske teorier. Teoriene deler Adams' godhetsteori som drøftes i kapittel 4. Kapittel 5 drøfter koherensen i Adams' sosiale DCT, og kapittel 6 drøfter

koherensen i Murphys moralske konkurrentisme. Kapittel 7 drøfter hvilken av teoriene som er mest koherent og kommer med noen konstruktive bidrag til den teistiske metaetiske debatten, og kapittel 8 konkluderer.

1.5 Mål

Avhandlingens overordnede mål er å forstå forholdet mellom Gud og moral. Avhandlingen drøfter ikke alle mulige teistiske metaetiske teorier, og kan derfor ikke konkludere endelig i spørsmålet om forholdet mellom Gud og moral, men den kan bidra med enkelte perspektiver. For det første kan den vise hvilken av Adams' og Murphys teorier som er mest koherente, i det minste på bakgrunn av de innvendingene som drøftes. For det andre kan sammenligningen av teoriene peke på hvorvidt bestemte posisjoner teoriene forsvarer er mer koherente eller ikke.

I spørsmål som hvorvidt forpliktelser utledes av Guds befalinger eller om godhet er transcendent forsvarer Adams' og Murphys teorier posisjoner som ikke er unike i debatten, men som forsvares av flere teistiske metaetiske teorier. Ved å drøfte spørsmål som er gjeldende for flere teistiske metaetiske posisjoner, kan avhandlingen peke på hvordan en burde tenke koherent om forholdet mellom Gud og moral i noen konkrete spørsmål, uavhengig av den spesifikke metaetiske teorien. Avhandlingen har også noen andre del-mål - å gi en oversikt over ulike posisjoner i den teistiske metaetiske debatten og å undersøke hvordan disse posisjonene påvirkes av og forsøker å unngå ED er noen av disse.

1.6 Relevans

Selv om ED er ikke et nytt dilemma, er avhandlingen relevant av flere grunner. For det første er metaetiske problemstillinger alltid relevante så lenge etiske problemstillinger er relevante. En robust etikk burde være festet i veloverveid metaetisk refleksjon. Dersom Kirken skal ta stilling til etiske problemstillinger, burde den derfor forholde seg til metaetiske spørsmål.

For det andre er det relevant å diskutere Adams' og Murphys teorier. Begge teoriene er relativt nye. På den ene siden har Adams' teori ført til en renessanse for DCT de siste 20 årene. Teorien har hatt stor påvirkningskraft og er aktuell, og er derfor relevant å diskutere. Murphys teori er så langt jeg kan se ikke drøftet særlig i litteraturen. Avhandlingen har derfor en egenverdi fordi den drøfter en relativt ny teori som ikke er blitt viet mye oppmerksomhet.

For det tredje er det verdifullt å diskutere metaetikk fra et religionsfilosofisk perspektiv. Metaetikk har i noen tilfeller blitt et middel for å bevise Guds eksistens i religionsfilosofisk debatt. På denne måten har metaetikk for etikken og metaetikkens egen del noen ganger blitt forsømt i en religionsfilosofisk kontekst. Å diskutere forholdet mellom Gud og moral løsrevet fra spørsmålet om Guds eksistens fremmer derimot religionsfilosofisk metaetikk for metaetikkens egen del. Dette innebærer at avhandlingen ikke har apologetisk verdi.

2 Det gode er godt fordi Gud vil det - Divine Command theory

Dette kapittelet omhandler Divine Command Theory. DCT er ifølge Mark Murphy «one species [...] of a broader genus of theories called ‘theological voluntarism’» (Murphy, 2012, s. 679). Teologisk voluntarisme hevder at normative saksforhold på en eller annen måte er avhengig av Guds vilje. DCT kan forstås som en presisering av voluntarisme ettersom den hevder det er Guds *befalinger*, ikke bare Guds vilje generelt, som forklarer normative saksforhold. Dette kapittelet vil kort presentere DCT, og deretter redegjøre for Adams’ metaetiske teori. Underveis vil noen potensielle innvendinger presentere, men disse er kun inkludert for å tydeligere presentere Adams’ teori. Adams’ godhetsteori og DCT vil drøftes inngående i kapittel 4 og 5.

2.1 Om Divine Command Theory

Her vil jeg kort redegjøre for hovedideene innenfor DCT. DCT hevder at normative saksforhold forklares av Guds vilje, gjennom Guds befalinger, på en umiddelbar og fullstendig måte. (Murphy, 2012, s. 680). Dette skiller seg fra andre teistiske metaetiske teorier, eksempelvis naturrettsteori, hvor Gud hverken umiddelbart eller alene forklarer moral.

DCT har vært en attraktiv metaetisk teori fordi den har klart å imøtekomme bestemte historiske, teologiske og metaetiske hensyn (Murphy, 2019B, seksjon 2.1). For det første passer DCT med det historiske normmaterialet i jødisk-kristen tradisjon, hvor Gud har gitt mennesker konkrete bud å leve etter. For det andre passer DCT med en rekke klassiske antagelser om Gud i teisme, eksempelvis at Gud er fri og allmektig. Hvis hva som er rett og galt er bestemt av Gud, er ikke Gud selv begrenset av noen ekstern standard for hva Gud hverken kan eller burde gjøre. På den andre siden har Guds godhet og Gud forstått som kjærlighet gjort det nødvendig å plassere Gud sentralt i teistiske etiske systemer (Murphy, 2019B, seksjon 2.1).

For det tredje kan DCT forklare en del intuitive metaetiske antagelser som deles av en rekke teister og ateister. Normativitet forklares bedre ved referanse til normative enn naturlige forklaringer etter Humes tese om å slutte fra *er* til *bør* (Murphy, 2019B, seksjon 2.1). Moralens prioritet, altså at moralske verdier trumfer andre verdier om de er i konflikt, kan forklares ved at normene er bestemt av en allvitende og god Gud som vet eller bestemmer hva som er godt (Murphy, 2019B, seksjon 2.1). DCT kan samsvare med erfaringen av at det ligger en særegen normativ kraft i moralen, som skiller normative saksforhold fra andre deler av menneskelig eksistens. DCT kan forklare det den amerikanske filosofen Stephen C. Evans kaller «The

Anscombe Intuition», at vi opplever moralske krav som noe unikt med spesielle egenskaper (Evans, 2013, s. 12). Blant disse egenskapene er opplevelsen av at handlinger tilskrives som enten rette eller gale, og at alle mennesker er ansvarlige for å gjøre det som er rett (Evans, 2013, s. 12-14)

2.2 Adams' metaetiske teori

Resten av kapittelet presenterer grunnlagsideene i Adams' metaetiske teori slik den fremkommer i *Finite and Infinite Goods*. Adams' teori kan klassifiseres som «restricted theological voluntarism» fordi Guds vilje ifølge Adams kun forklarer deontiske, men ikke aksiologiske, begreper (Murphy, 2012, s. 682-683). Adams kombinerer derfor sin DCT med en godhetsteori om aksiologiske termer for å utvikle en helhetlig metaetisk teori. Først presenteres Adams' platonske godhetsteori, deretter Adams' sosiale DCT.

2.2.1 Adams' godhetsteori

Adams' godhetsteori består av flere elementer. Jeg vil først presenteres Adams' godhetsbegrep, før jeg redegjør for hvordan vi forstår godheten og hvordan vi kan etterligne Guds' eksellens. Til slutt vil jeg se kort på Adams' forståelse av det vonde, som omhandler forholdet mellom aksiologiske og deontiske termer.

2.2.1.1 Godhet som eksellens

Adams' godhetsbegrep kan karakteriseres som en teosentrisk platonsk godhetsforståelse. Platons forståelse av skjønnhet kan forklare Adams' forståelse av godhet. Godhet, i likhet med Platons forståelse av skjønnhet, transcenderer fysiske egenskaper fordi hva som gjør noe godt eller skjønt varierer i ulike situasjoner. At noe er vakkert eller godt avhenger av at det «deltar» i den evige skjønnheten eller godheten (Adams, 1999, s. 13). Et platonsk godhetsbegrep har ingen god engelsk oversettelse, men Adams foreslår eksellens (*excellence*) i sin godhetsteori (Adams, 1999, s. 14). Denne formen for godhet inkluderer moralsk godhet, men også ikke-moralske former for godhet som estetisk godhet. I Adams' metaetiske teori er eksellens forstått som Guds eksellens. Å være god er derfor å ligne på eller delta i Guds godhet, det vil si Guds eksellens (Adams, 1999, s. 14). At Guds eksellens er standarden for godhet utledes fra Adams' forståelse av Guds natur. Adams forstår Gud som et anselmiansk perfekt vesen. På bakgrunn av en overbevisning om at det finnes en standard for godhet som ingenting annet kan overgå, hevder Adams, inspirert av Anselms ontologiske argument, at godhet per definisjon må være

reelt eksisterende, ettersom standarden for godhet er mer perfekt om den eksisterer i virkeligheten og ikke bare i menneskers sinn (Adams, 1999, s. 43-44).

Med referanse til *Republikken* hevder Adams at mennesker er relativt kompetente brukere av ordet 'godhet', ved at vi i grov forstand forstår hva ordet betyr, samtidig som kompetent bruk av begrepet godhet ikke er ensbetydende med en full forståelse av godhetens natur (Adams, 1999, s. 16). Adams viser hvordan utvikling innenfor språkfilosofien har gjort det mulig å tydeligere skille spørsmål om begreperes semantiske betydning fra tings metafysiske natur ved å analysere 'vann' (Adams, 1999, s. 15). Vann er i sin natur H₂O, slik at å være vann er nødvendigvis identisk med å være H₂O. Samtidig betyr ikke ordet vann H₂O, en vil aldri kunne nå fram til at vann er H₂O ved semantisk analyse av 'vann.' Adams hevder at godhetens metafysiske natur, i likhet med vannets metafysiske natur, ikke kan oppdages i semantisk analyse av begreper, men i tingen selv.

Ettersom godhetens natur ikke ligger i den semantiske bruken av 'godhet', hevder Adams at bestemte former for bruk av begrepet, inkludert tilfeller hvor 'godhet' betegner nytteverdi, velvære eller subjektive opplevelser, ikke viser godhetens metafysiske natur (Adams, 1999, s. 17). Selv om saksforhold kan ha instrumentell verdi, kan ikke saksforhold være eksellente ifølge Adams. Saksforhold mangler den formen for avgrenset enhet, som personer eller kvaliteter kan ha, som er nødvendig for å kunne være eksellent (Adams, 1999, s. 17). Med dette forkaster Adams en utilitaristisk tolkning av sin godhetsteori. Maksimal mengde eksellens er et saksforhold og kan derfor ikke i seg selv ha kvaliteten eksellens. Maksimal eksellens er derfor ikke et eget gode.

2.2.1.2 Eros

Adams bruker det greske 'Eros', det mest seksuelt ladete av de greske ordene for kjærlighet, for å forklare hvordan mennesker erkjenner det gode. Mennesker erkjenner det gode likt Eros fordi det gode eller eksellente er verdifullt i seg selv (Adams, 1999, s. 19). Mennesket erkjenner godhet gjennom beundring oppstår i møte med og gjenkjennelsen av den iboende godheten eller eksellensen noe har.

Adams foreslår at vår søken etter godhet gir oss en viss forståelse av godheten, uten at den kan gi oss inngående forståelse av hvordan godheten er. Ifølge Adams peker menneskets søken etter godhet i en bestemt retning. Godhet er den unike egenskapen som finnes i den retningen

(Adams, 1999, s. 22). Mer presist bestemmer karakteren til vår søken etter eksellens, inkludert de egenskapene til ting som vi anser som eksellente, hvilke ting som vil kunne *tilfredsstille* vår søken. Ifølge Adams kan Gud, som en dommer med ideell kunnskap objektivt vite at Guds egen natur er den egenskapen som kan tilfredsstille denne søken. En kan innvende at Guds status som objektiv dommer også er utledet av en verdidom om Guds eksellens, slik at vi ikke objektivt kan sikre verdidommer på et metaetisk plan uten å ty til andre verdidommer om eksellens. Imot innvendingen hevder Adams at det er mulig å finne verdidommer som sannsynligvis ville være objektive, og at et unikt, allvitende og sympatetisk vesen sannsynligvis vil være en slik objektivt ideell dommer (Adams, 1999, s. 23).

En kan imidlertid innvende at det er en svakhet at irreducerbare verdidommer om godhet binder sammen den metafysiske og semantiske forståelsen av godhet, når det nettopp er irreducerbare verdidommer vi prøver å forstå. Adams hevder som svar at eksellens ikke er et begrep vi må *introduseres* for som om det var ukjent (Adams, 1999, s. 24). Det er nettopp vår begrensede, men likevel allerede eksisterende kjennskap til det gode som gjør at vi søker etter godheten. Adams foreslår derfor ikke at godhet er Guds eksellens uten videre, men at Gud er den beste kandidaten for å tilfredsstille vår søken etter godhet, og at Gud som allvitende og god kan vurdere sin natur som det objektivt gode eller eksellente (Adams, 1999, s. 28).

2.2.1.3 Eksellens som Gud-likhet.

Adams foreslår å identifisere godhet som Gud-likhet. Dersom godhet forstås som gudlighet vil vi ifølge Adams kunne forklare hvorfor vi klarer å identifisere det gode samtidig som det er vanskelig å avgjøre hvilke bestemte fysiske egenskaper avgjør at noe er godt. Likhet mellom to forskjellige ting er en del av den fysiske virkeligheten mange av oss mener vi klarer å identifisere. Dersom det skulle eksistere et vesen som ikke kan overgå i sine eksellente egenskaper, ville dette vesenet være «a very prominent feature of reality» (Adams, 1999, s. 29). Dersom Gud er en grunnleggende del av virkeligheten, burde det å ligne Gud, altså å være eksellent, være «grounded in features of reality», samtidig som eksellens ikke kan reduseres til fysiske egenskaper (Adams, 1999, s. 29).

Hvordan noe ligner noe annet er likevel vanskelig å fastslå. Er det eksempelvis mengden like egenskaper som avgjør hvorvidt et barn ligner mest på mor eller far, eller er noen egenskaper viktigere enn andre? (Adams, 1999, s. 23). Når eksellens forstås som å ligne Gud oppstår flere

spørsmål om hvordan vi skal forstå å ligne. Er det å ligne Gud *nødvendig* for eksellens? Og er det å ligne Gud alene *tilstrekkelig* for eksellens?

Dersom det å ligne Gud er nødvendig for eksellens, må i så fall all eksellent menneskelig aktivitet ligne Gud? Eksempelvis kan vi spørre om en kokk må ligne Gud i sin matlaging for å være en god kokk? Ifølge Adams så må en god kokk ligne Gud for å være god, men det betyr ikke at Gud er en kokk. At A ligner B i henhold til As ϕ medfører ikke at ϕ er en egenskap A og B deler, bare at As ϕ ligner på et aspekt ved B (Adams, 1999, s. 30). Overført på eksempelet er følgelig kokkens matlaging eksellent i den forstand kokken tar del i og ligner Guds kreativitet. Når mennesker ligner Guds eksellens, ligner mennesker ikke Gud som en ren kopi, men som et *bilde* i en refleksjon (Adams, 1999, s. 30). Selv om et bilde av en hest kan ligne hesten, den kan til og med være heste-aktig, er ikke bildet en hest. På samme måte kan skapninger være gode i den grad de ligner Gud, selv om skapninger ikke er Gud, fordi skapninger og Gud er gode på en sammenlignbar, men ikke identisk, måte (Adams, 1999, s. 30).

Hva så med eksellent menneskelig aktivitet som avhenger av vår begrensede eksistens, vår dødelighet, svakhet eller evne til å gjøre feil? Det fremstår umulig at disse egenskapene kan ligne Gud, når de forutsetter egenskaper som er uforenlige med Guds natur. Adams hevder at menneskets etterligning av Gud er en «distant and fragmentary resemblance», og at mennesket aldri kan ligne Gud helt, men kun i bestemte egenskaper (Adams, 1999, s. 31). I tilfellene hvor forutsetningene for eksellensen er uforenelig med Guds natur foreslår Adams at vi ligner på Gud ikke i hva vi utfordres av, men i hva vi bryr oss om. Eksempelvis er det ikke menneskets begjær som gjør selvkontroll en eksellent egenskap, men snarere hensynet til rettferdig fordeling av ressurser eller egen helse som gjør selvkontroll eksellent.

Hvis det å ligne Gud er *tilstrekkelig* for eksellens, og Guds makt er en av Guds eksellenser, var Hitler i så fall god på grunn av hans politiske makt? (Adams, 1999, s. 31). Adams avviser denne muligheten ettersom å ligne Gud ikke består i å dele enkelte egenskaper, men å ligne Gud på en holistisk måte. Følgende eksempel kan forklare: Gitt at jeg eier en rotte som har eksakt like mange hår på kroppen som meg. En ville aldri sagt at rotta ligner på meg fordi vi har eksakt like mange hår, eller at den lignet mer på meg enn en annen rotte med færre hår. Hvorvidt en delt egenskap medfører at vi ligner Gud avhenger derfor både av *konteksten* egenskapen oppstår

i, og hvor sentral egenskapen er (Adams, 1999, s. 33). Mennesker kan ikke nøyaktig vurdere konteksten eller viktigheten av en egenskap, men Gud kan ifølge Adams avgjøre hvorvidt egenskapen ligner Gud eller ikke. Gud kan på grunn av sitt allvitende perspektiv både vurdere og verdsette den iboende eksellensen noe har (Adams, 1999, s. 34-35).

Dersom det som er eksellent også er det som verdsettes av Gud, kan det synes som at noe kan være eksellent bare fordi Gud verdsetter det. Imot dette hevder Adams at det er noe ved det eksellente i seg selv som gir Gud en grunn for å elske det. Når endelige vesener er eksellente ligner de ifølge Adams på Gud på en måte som gir Gud en grunn for å elske vesenet (Adams, 1999, s. 36). Eksellens er derfor avhengig av at noe både ligner Gud og at dets egenskaper er en grunn for at Gud elsker det. Kun når noe oppfyller begge krav vil det være eksellent.

Ifølge Adams kan noe være eksellente av ulike grunner. En vanlig aristotelisk innvending mot platonske godhetsteorier er at platonske godhetsteorier ikke gir plass til et mangfold av goder (Adams, 1999, s. 38). Adams mener derimot at noe kan være godt av forskjellige grunner ved å sammenligne godhet med symmetri. Både en sirkel og et kryssord kan være symmetriske, men grunnen til at sirkelen er symmetrisk, nemlig at alle punktene er på sirkelen er like langt fra sentrum, er ikke den samme som grunnen til at kryssordet er symmetrisk (Adams, 1999, s. 39). Begrepet «focal meaning», som betegner hvordan et enhetlig begrep kan være predikert av forskjellige ting på forskjellige måter, avhengende av tingenes ulike relasjon til begrepet, kan forklare dette tydeligere (Adams, 1999, s. 39). God helse er et eksempel på et begrep som har focal meaning, fordi det finnes ulike faktorer som er sunne og leder til god helse, noe ved at det beskytter helsen, produserer god helse, eller er et symptom på god helse (Adams, 1999, s. 40). På samme måte som noe kan være sunt av ulike årsaker, trenger ikke godhet å reduseres til én enkelt identisk kvalitet, men snarere ulike faktorer som relaterer ulikt til ett og samme enhetlige begrep.

2.2.1.4 Det gode og det vonde

En helhetlig godhetsteori krever også en forståelse av det motsatte av godhet. Ifølge Adams er det motsatte av godhet «moral badness». Adams bruker begrepet vidt slik at det kunne blitt oversatt til både ‘ondskap’, ‘vondskap’ og ‘det moralske dårlige’. I det videre vil begrepet oversettes til ‘vond’. At godt og vondt er motsatte størrelser burde ikke føre til en symmetrisk forståelse av forholdet mellom dem, slik at det vonde avhenger av en form for transcendent

djevleskikkelse (Adams, 1999, s. 102). Adams foreslår derfor å forstå ondskap ut ifra dets relasjon til godhet, ikke dets relasjon til en transcendent ondskap. Historisk har det vonde ofte blitt forstått som fravær av godhet, altså fravær av noe som *burde* vært der (Adams, 1999, s. 103). Ofte er fravær av godhet konstituerende for ondskap, men at *all ondskap* burde forstås som fravær av godhet er det grunner til å benekte. Hvorfor noe godt *burde* være der er vanskelig å avgjøre, i tillegg til at fravær av godhet, spesielt hvis godhet forstås som eksellens, ikke medfører ondskap i alle tilfeller. Eksempelvis er det vanskelig å se hvordan en manglende evne til å spille cello skulle være ondskap, selv om det utvilsomt er en form for eksellens i mesterfullt cellospill. Adams foreslår derfor å forstå ondskap ikke som fravær av godhet, eller som det symmetrisk motsatte av godhet, men som det som er i *opposisjon* til det gode. Opposisjon til det gode kan bestå av *instrumentell* ondskap, forhindring av eller tap av godhet, *ødeleggelse* av godhet eller å *være imot* eller *hate* godheten i seg selv (Adams, 1999, s. 103-104).

Et sentralt aspekt ved Adams' ondskapsforståelse er det Adams kaller moralsk fryktelige handlinger, handlinger som vekker en bestemt psykisk reaksjon fordi det ville være forferdelig å gjennomføre dem (Adams, 1999, s. 104). Drap, tortur, hjernevasking eller voldtekt er eksempler på handlinger som kvalifiserer som moralsk fryktelige. Moralsk fryktelige handlinger er vonde fordi de krenker mennesket selv, som ifølge kristen teologi er skapt i Guds bilde (Adams, 1999, s. 107-108).

Ikke alle vonde handlinger er moralsk fryktelige. For det første er moralsk fryktelige handlinger ifølge Adams en type moralsk vond handling, men ikke en moralsk gal handling (Adams, 1999, s. 105). Det er mange moralsk gale handlinger, eksempelvis skatteunndragelser eller utnyttning av sårbare arbeidere for økonomisk fortjeneste, som ikke vekker den samme psykiske forferdelsen i oss. Det er også enkelte moralsk forferdelige handlinger de fleste av oss regner for rette i bestemte situasjoner. Å drepe kan rettferdiggjøres, men vil selv i de situasjonene hvor det er rett vekke forferdelse. Selv om Gud ikke hadde gjort det moralsk forbudt å drepe, ville drap alltid være vondt ettersom det er moralsk forferdelig, ikke fordi handlingen bryter med en regel eller krav, men fordi den skader offeret (Adams, 1999, s. 104). Adams mener likevel ikke at mord vanligvis ikke er galt, men at hvorvidt noe er galt ikke utledes direkte fra kvalitetene ved handlingen selv.

2.2.2 Adams' sosiale DCT

Resten av kapittelet tar for seg Adams' sosiale DCT, som forutsetter Adams' platonske godhetsteori. Første steg i å presentere Adams' DCT er å redegjøre for Adams' forståelse av forholdet mellom det gode og det rette. Deretter vil moralske forpliktelser som sosiale størrelser presenteres. Til slutt vil jeg redegjøre for hvorfor Adams' teori forstår moralske forpliktelser i lys av Guds befalinger, og Adams' forståelse av Guds befalinger.

2.2.2.1 Det gode og det rette

Ifølge Adams burde en skille og prioritere det gode over det rette fordi det gode gir oss riktig rammeverk for å tenke om det rette (Adams, 1999, s. 231). Dette medfører ikke at det rette er uviktig eller perifert i Adams' teori, men det er annerledes. Begrepet 'rett' er ifølge Adams tvetydig, og kan tolkes i svak eller sterk forstand. I sin svake betydning er 'rett' en tillatt handling det *ikke er galt* å gjøre. I sin sterke betydning er 'rett' en påbudt handling det er *galt å ikke gjøre* (Adams, 1999, s. 231). Videre vil 'rett' og 'galt' brukes om henholdsvis moralsk påbudte og forbudte handlinger. Deontologiske termer, eller rett og galt, er i Adams' teori forstått som moralske forpliktelser (*moral obligations*).

Selv om Adams skiller godt fra rett har begrepene en tett sammenheng. En gal handling vil alltid være vond, selv om alle vonde handlinger ikke alltid er gale (Adams, 1999, s. 232). Ifølge Adams vil svært mange av handlingene våre, både de rette og gale, være delvis gode og delvis vonde, fordi mennesker som endelige vesener kun kan etterligne Gud på en fragmentert og multidimensjonal måte (Adams, 1999, s. 233). Det tydeligste skillet mellom godt og rett er ifølge Adams at det rette grunnleggende sett er *sosialt*. Estetiske goder er gode uavhengig av sin sosiale setting. En moralsk forpliktelse er derimot kun meningsfull i en relasjon eller et system av relasjoner. En gal handling leder alltid til en form for reaksjon, enten i form av en juridisk straff eller personens egen samvittighet (Adams, 1999, s. 233-234).⁵

Betydningen av 'bør' er blitt viet mye oppmerksomhet i den metaetiske debatten, men Adams avviser at alle bruksmåter av begrepet viser hva som er rett og galt, ettersom begrepet brukes i kontekster hvor det ikke har moralsk betydning (Adams, 1999, s. 234). Eksempelvis kan det hende jeg *bør* skaffe meg en deltidsjobb ved siden av masterskrivingen min. En kan innvende

⁵ Straffen er ikke utilitaristisk motivert, men er ifølge Adams nødvendig uavhengig av konsekvensene.

at vi kan skille mellom bruk av 'bør' på en moralsk eller amoralsk måte, og at begrepet i sin moralske form avgjør betydningen av rett og galt. Mot dette hevder Adams at selv i sin moralske form blir 'bør' brukt på en måte som ikke har noe med forpliktelser å gjøre. I setningen «alle religiøse ledere i verden bør bry seg om miljøet» er 'bør' brukt moralsk, men betegner ikke nødvendigvis en moralsk forpliktelse (Adams, 1999, s. 235). Begrepets semantiske bruk viser derimot at moralske forpliktelser er så viktige at vi må *bry oss* om å overholde dem (Adams, 1999, s. 235). Om noen sa «hva så?» til påstanden 'det er galt å drepe', ville de ifølge Adams ikke møtt påstanden som en reell moralsk forpliktelse (Adams, 1999, s. 235).

2.2.2.2 Forpliktelse som sosial størrelse

At moralske forpliktelser må tas på alvor medfører ifølge Adams at det er riktig å klandre og straffe den som har gjort noe galt (Adams, 1999, s. 235). Reaksjonene på gale handlinger inkluderer bebreidelse, straff og å unnskyldes seg for den skyldige. Fordi reaksjonene på gale handlinger forutsetter et sosialt felleskap må kunnskap om rett og galt ifølge Adams meddeles i sosiale felleskap (Adams, 1999, s. 236). Sentralt i en sosial forståelse av moralske forpliktelser er konseptet om skyld. Vi er skyldige dersom vi gjør noe som er moralsk *forbudt* eller når vi ikke gjør noe som er moralsk *påbudt*. Mellom disse kategoriene finnes handlinger som er *moralsk valgfrie* - og moralsk gode handlinger som går utover våre forpliktelser (*supererogatory acts*), eksempelvis å gi penger til bistandsarbeid.

Skyld er ifølge Adams ikke bare en følelse, men en objektiv moralsk tilstand som kan erkjennes av andre. Ifølge Adams kjennetegnes skyld ved to aspekter: skade og fremmedgjøring (Adams, 1999, s. 239). Fremmedgjøring oppstår fordi relasjonen til personen en har gjort urett mot er i disharmoni. Det er kun i en slik relasjonell kontekst, hvor vi straffer og beklager, det er forståelig at skyld kan bli forsonet og tilgitt (Adams, 1999, s. 239).

Moralske forpliktelser kan også forklare hvorfor mennesker har grunner for å etterleve forpliktelsen. Adams tar utgangspunkt i en sosiologisk forståelse av krav, hvor en person eller gruppe avkrever en spesifikk handling av noen (Adams, 1999, s. 242). Selv om frykt for straff fra personen som har utstedt kravet aldri vil kunne utelukkes som en motiverende faktor, hevder Adams at *verdsetting av relasjonen* til den som har utstedt kravet gir mennesker grunner for å ville etterleve det (Adams, 1999, s. 242). Ifølge Adams etterlever en ikke kravene for å bevare

eller etablere en relasjon, etterlevelse av kravene er derimot et *uttrykk* for ens verdsetting av og respekt for relasjonen.

Ikke alle forpliktelser er *moralsk gyldige*, for sosiale forpliktelser kan oppstå både i rettferdige kontekster og i onde og urettferdige sosiale systemer (Adams, 1999, s. 242). Forpliktelser er primært sosiale fenomener, som eksisterer i både moralske og *premoralske* utgaver. Eksempelvis kan et moralsk underutviklet stammesamfunn ha en sosial praksis hvor høvdingen krever handlinger av stammen. Mennesker har ifølge Adams bedre grunner for å ville etterleve moralske forpliktelser enn non-moralske forpliktelser (Adams, 1999, s. 244). Ifølge Adams generer et sosialt krav en moralsk forpliktelse dersom kravet inneholder følgende fire aspekter:

1. For det første oppstår moralske forpliktelser i gode og verdifulle relasjoner mellom to individer eller i ett større sosialt felleskap (Adams, 1999, s. 244). Hvorvidt relasjonen er god, avhenger av deltagerens holdninger til og deltagelse i relasjonen samt behandling og ivaretagelse av andre i relasjonen. Dersom en ikke føler seg misbrukt eller oversett i relasjonen, ønsker en å *høre til* i relasjonen, som innebærer at relasjonen har noe å si for hvordan en lever.
2. For det andre er moralske forpliktelser avhengig av de personlige egenskapene til de som krever noe av oss. Dersom personen som krever noe av oss er beundringsverdig, har vi større grunn for å adlyde enn om personen skulle være klanderverdig (Adams, 1999, s. 245).
3. For det tredje er moralske forpliktelser avhengig av at kravet i seg selv er *godt*. Hvorvidt et krav er godt handler om den iboende godheten og rettferdigheten i handlingen, hvorvidt de implisitte sanksjonene i kravet er gode og om kravet er godt for den aktuelle relasjonen eller inngår i større gode eller vonde sosiale systemer (Adams, 1999, s. 245).
4. For det fjerde er moralske forpliktelser avhengig av at det faktisk har blitt avkrevd av noen å gjøre noe, ikke at noe hypotetisk kunne ha blitt avkrevd noen.

Adams' forståelse av moralske forpliktelser lar seg relativt enkelt kombinere med vår preteoretiske forståelse av rett og galt. Mange av de handlingene vi preteoretisk dømmer som gale, drap eller skatteunndragelse eller lignende, vil beholde sin etiske status som gale innenfor Adams' forståelse av krav (Adams, 1999, s. 247). Samtidig er det tydelig at ordinære menneskelige relasjoner ikke kan tilfredsstillere Adams' fire krav for moralske forpliktelser, fordi

mennesker ofte er moralsk dårlige og krever umoralske handlinger av hverandre. Adams foreslår derfor at menneskets relasjon til Gud er relasjonen som genererer genuine moralske forpliktelser (Adams, 1999, s. 248).

2.2.2.3 Hvordan Guds befalinger genererer moralske forpliktelser

Dersom Gud er god, slik Adams' godhetsteori forutsetter, så kan relasjonen mellom Gud og mennesker tilfredsstillende Adams' fire krav for moralske forpliktelser. Hvis Gud har skapt verden og elsker alle, så har mennesker gode grunner for å verdsette relasjonen mellom Gud og mennesker, slik at Gud tilfredsstiller krav 1. for moralske forpliktelser (Adams, 1999, s. 252). Dersom moralske forpliktelser kun oppstår dersom både personen som utsteder kravene og at kravene i seg selv er moralsk gode, og Gud selv er godhetens definisjon, så tilfredsstiller Guds karakter og befalinger krav 3. og 4. for moralske forpliktelser (Adams, 253-254). Adams mener det også er avgjørende at Gud faktisk *har* befalt eller avkrevd mennesker noe, av to grunner. For det første kan en se for seg at Gud kunne ha befalt andre handlinger enn Gud faktisk har befalt. Eksempelvis kunne vi levd i et samfunn hvor det ikke fantes privat eiendom, hvor Gud ikke befalte at det var galt å stjele (Evans, 2013, s. 33). For det andre har ikke det Gud *kunne* krevd like sterk motiverende kraft som det faktisk krever (Adams, 1999, s. 256). Eksempelvis har jeg ikke like god grunn til å følge lovene Stortinget kunne ha vedtatt, framfor de lovene som faktisk er vedtatt.

At Gud og relasjonen mellom Gud og mennesker tilfredsstiller Adams' fire krav for moralske forpliktelser forklarer også hvordan mennesker har grunner for å adlyde Guds befalinger. Selv om frykt for guddommelig straff i form av fortapelse er en mulig motivator, hevder Adams at menneskets verdsetting av relasjonen med Gud er en grunn for at mennesket vil følge Guds befalinger. Dette medfører at Guds natur ikke kan være vilkårlig, men at godhet er Guds eksellens og at de moralske forpliktelsene stammer fra en kjærlig Gud (Adams, 1999, s. 253). En kan innvende at det er meningsløst å identifisere eksellens med Guds godhet, fordi Gud kunne vært annerledes slik at setningen 'Gud er god' er ekvivalent med 'Gud er Gud'. Imot innvendingen hevder Adams at teoriens godhetsbegrep bygger på en rekke antagelser om hvilke egenskaper som er eksellente. Eksempelvis kan vi hevde at Gud er rettferdig, ikke fordi rettferdighet er en eksellent egenskap, men fordi vi antar at Gud vurderer ut ifra alle fakta og bryr seg om alles beste. En slik antagelse bygger på en «tynn» forståelse av rettferdighet som

ikke i seg selv er en moralsk forpliktelse (Adams, 1999, s. 254). Adams' tynne forståelse av rettferdighet tas opp igjen i 4.2.1.

Utover at relasjonen til Gud kan gi gode grunner for å etterleve Guds krav finnes det ifølge Adams andre gode grunner til at moralske forpliktelser burde forstås som Guds befalinger. Moralske forpliktelser forstått som Guds befalinger sikrer forpliktelsenes *objektivitet*. At det er Gud, som har skapt verden, som avgjør rett og galt, forklarer også hvordan vi lærer om rett og galt. Gud kan ifølge Adams gi oss kunnskap om rett og galt gjennom skapelsen av menneskets intellekt, handlinger i historien eller spesielle teofanier (Adams, 1999, s. 257). Til slutt gjør relasjonen til Gud det mulig å forstå hvordan skyld kan tilgis, spesielt dersom synd forstås som å bryte Guds befalinger (Adams, 1999, s. 258).

2.2.2.4 Hvorfor Adams foretrekker Guds befalinger over Guds vilje

Fordi befalinger er talehandlinger kan Guds vilje, framfor Guds befalinger, fremstå som en enklere forklaringsmodell for moralske forpliktelser. Dersom Gud ikke må befale og kommunisere sine befalinger for å generere moralske forpliktelser, kan en teistisk metaetisk teori være enklere å forsvare. På tross av dette er det ifølge Adams fire grunner til å foretrekke Guds befalinger framfor Guds vilje som grunnlaget for moralske forpliktelser.

1. For det første er ikke alle gale eller forbudte handlinger på enhver måte imot Guds vilje. På grunn av Guds allmakt og forsyn har det vært vanlig å hevde at det ikke skjer noe som er imot Guds vilje, selv om kan skje noe som bryter med Guds befalinger (Adams, 1999, s. 259). Det har vært nyttig å skille mellom Guds *forutgående* (antecedent) og Guds *påfølgende* (konsekvent) vilje. Guds forutgående vilje er Guds opprinnelige mening om en bestemt sak i isolasjon, uten hensyn til andre spørsmål. Guds påfølgende vilje er Guds mening om saken alt tatt i betraktning. Ifølge Adams burde mennesker følge Guds påfølgende vilje fordi mennesker av og til må gjøre det beste ut av en situasjon hvor alle muligheter er dårlige. En burde derfor feste sin metaetiske teori i Guds *åpenbarte* vilje, som ifølge Adams er Guds befalinger (Adams, 1999, s. 259).
2. Ifølge Adams kan *respekt* illustrere hvorfor mennesker burde adlyde Guds befalinger framfor Guds vilje med følgende eksempel. Vi kan se for oss en kelner som ikke serverer retten en gjest har bestilt, men heller serverer det kelneren tror gjesten vil ha.

Kelneren viser ikke respekt for gjestens ønske, selv om kelneren ikke har direkte dårlige motiver eller gjør noe vondt (Adams, 1999, s. 260). I likhet med dette burde mennesker ifølge Adams adlyde Guds åpenbarte vilje, som er Guds befalinger, framfor å gjette hva Gud egentlig vil.

3. For det tredje kan moralske forpliktelser forstått som Guds befalinger forklare eksistensen av moralsk gode handlinger som ikke er moralsk påbudte (*supererogation*). Det burde være mulig for Gud å ikke måtte gjøre alle gode handlinger påbudte (Adams, 1999, s. 260). Dersom Gud ikke befaler at alle gode handlinger skal være påbudte, kan dette forklare eksistensen av «supererogatory» handlinger.
4. For de fjerde forklarer Guds befalinger hvordan mennesker kan være skyldige. Gitt at Gud ikke kommuniserer sin vilje i form av spesifikke befalinger til mennesker, fremstår det urimelig om mennesker er skyldige dersom de ikke har gjettet hva Gud vil. Det er derimot forståelig at mennesker kan være skyldige dersom Guds befalinger er kommunisert (Adams, 1999, s. 261).

2.2.2.5 Guds befalingers tre kjennetegn

Ettersom Gud ikke deltar i vår ordinære språklige virkelighet, er det ikke selvsagt hva Guds befalinger er eller hvordan de fungerer. Fordi Guds befalinger må kommuniseres for å være *talehandlinger*, er det mulig å tolke DCT dit hen at Guds befalinger kun er Guds bud i Bibelen (Adams, 1999, s. 263). Ifølge Adams kan Guds befalinger derimot åpenbares i menneskets rasjonelle tenkning, samvittigheten, sosiale institusjoner eller i Guds overnaturlige inngripen i verden (Adams, 1999, s. 264).

Uavhengig av hvordan Guds befalinger åpenbares, kjennetegnes Guds befalinger ifølge Adams av tre kriterier (Adams, 1999, s. 265). For det første består Guds befaling alltid av et *tegn* Gud intensjonelt har skapt. Tegnet kan være et av mange mulige måter Gud åpenbarer sine befalinger på, eksempelvis i sosiale kontekster eller i samvittigheten (Adams, 1999, s. 265).

For det andre må Gud i skapelsen av tegnet ha villet befale det Gud befalte. Til forskjell fra mennesker sier ikke Gud det Gud ikke *vil* si. Fordi praksisen å befale kun er meningsfull innenfor en brukskontekst, må Gud kjenne og operere innenfor den brukskonteksten befalingene oppstår i, for å kunne kommunisere et sosialt krav (Adams, 1999, s. 266). Dette

medfører at mottakeren av budskapet, og konteksten mottakeren står i, er med på å begrense hvordan Gud kan meddele sine befalinger. Når Gud befaler blir også Gud selv underlagt enkelte forpliktelser - eksempelvis må Gud selv akseptere noen former for oppførsel som i tråd med sin egen befaling (Adams, 1999, s. 267).

For det tredje må den intenderte målgruppen kunne forstå Guds befaling. Gud må derfor ta høyde for forståelsehorisonten og den lingvistiske konteksten til det intenderte publikumet. Eksempelvis kan ikke Gud befale at jeg skal vaske opp med setningen «flytt bilen!» (Adams, 1999, s. 269). Dersom Gud har sikker kunnskap om fremtiden, synes dette å motbevise Adams' DCT. Hvis Guds befalinger må forstås av oss, og vi er uenige om hva som har blitt befalt, tyder det på at Gud ikke har befalt? Imot denne kritikken hevder Adams at det er nok at befalingen potensielt *kan* forstås. At mennesker er uenige om hva Gud har befalt trenger heller ikke være et problem. Eksempelvis vil en foreleser sjelden formulere seg slik at *alle* forstår hele innholdet i forelesningen. En kan gjerne ha et ønske om at alle skal forstå, men det er i praksis umulig at alle forstår alt, uten at det gjør foreleseren til en dårlig foreleser (Adams, 1999, s. 269). På samme måte kan Gud befale mer enn det absolutt alle i en bestemt kontekst vil kunne forstå, slik at en kan være uenige om hva Gud har befalt, samtidig som Guds befalinger kan være generelt forståelige.

Dette kapittelet har presentert teologisk voluntarisme og redegjort for Adams' metaetiske teori. Adams unngår ED ved å separere deontisk verdi fra aksiologisk verdi. På den måten kan Guds vilje fortsatt avgjøre hva som er rett og galt, uten at moralsk verdi blir vilkårlig. Det neste kapittelet vil presentere naturretts-teori, som hevder at Gud vil det gode fordi det er godt.

3 Gud vil det gode fordi det er godt – Naturrettsteori og moralsk konkurrentisme

Dette kapitlet presenterer naturrettsteori, som hevder at det gode avhenger av og erkjennes gjennom naturen. Teorien finnes også i politiske og juridiske utgaver, men vil kun bli vurdert som etisk teori her. Begrepet ‘Natural Law Theory’ har en bred betydning, enkelte bruker begrepet om enhver teori som forsvarer moralsk realisme, andre om teorier som forutsetter en bestemt aristotelisk teleologi (Murphy, 2019A, seksjon 1). Framfor å forutsette en forståelse av begrepet ‘naturrett’ vil kapitlets første del kort presentere hovedideene i Thomas Aquinas’ forståelse av naturrettsteori. Denne korte presentasjonen fungerer som en avgrensning av naturrettets-begrepet samtidig som den gir en rask innføring i teoriens hovedpunkter. Mesteparten av kapitlet vies til Mark C. Murphys ‘moral concurrentism’, som videre oversettes til ‘morsk konkurrentisme’, en metaetisk teori som kombinerer naturrettsteori med Adams’ godhetsteori.

3.1 Aquinas’ naturrettsteori

Aquinas’ naturrettsteori er godt egnet til å gi en kort innføring i etisk naturrettsteori fordi den deler flere sentrale grunnprinsipper med moderne utgaver av naturrettsteori. Presentasjonen av Aquinas er basert på det Murphy kaller en «standard» lesning av tekstene hans (Murphy, 2011, s. 69). Murphys utleggelse av Aquinas anvendes her fordi Murphy er en anerkjent forsvarer av naturrettsteori (Evans, 2013, s. 56). Dernest gir utleggelsen det beste grunnlaget for å forstå Murphys egen metaetiske teori.

Naturrettsteori hevder at Gud gjennom menneskenaturen har gitt mennesket dets moralske standard (Murphy, 2019A, seksjon 1.4). Thomistisk naturrettsteori forklarer ifølge Murphy moral på to plan. På det første planet, som primært dreier seg om hvordan avgjøre hvorvidt noe er rett og galt, argumenterer naturrettsteorien fra påstander om hva som er godt for personer til konklusjoner om hva som er rett å gjøre (Murphy, 2011, s. 70). Menneskers handlinger er ifølge Aquinas ikke gode i en generell forstand, men er alltid gode på grunn av et spesifikt gode (Murphy, 2019A, seksjon 1.3). Goder for mennesker, som å leve, få barn, eller komme godt overens med andre, er derfor også ting som det er *rett* for mennesker å gjøre. Akkurat hvilke kvaliteter som regnes som goder varierer i ulike naturrettsteorier. Det finnes ifølge Aquinas både gode og dårlige måter å nå de ulike godene på. En gal handling er en handling som når et

gode på feilaktig (*flawed*) måte, i motsetning til rette handlinger som når godene på rett måte (Murphy, 2019A, seksjon 1.3).

Hvorvidt handlinger når goder på feil måte eller ikke avhenger av handlingen selv, handlingens mål og handlingens omstendigheter (Murphy, 2011, s. 71). Eksempelvis er det galt å lyve, uavhengig av om konsekvensene er gode, fordi handlingen i seg selv er gal. Det kan også være galt å gjøre gode ting i omstendigheter hvor handlingen får uforholdsmessige katastrofale følger. Selv om det er godt å bekjenne sin gudstro, kan det finnes situasjoner hvor det er galt å gjøre det (Murphy, 2011, s. 71).

Ifølge Aquinas klarer ikke mennesket å finne prinsipper som alltid viser hva som er den rette handlingen i enhver omstendighet. Det finnes likevel ifølge Aquinas noen moralske prinsipper som alltid er gjeldende og derfor handlinger som alltid er gale, eksempelvis drap, blasfemi eller utroskap (Murphy, 2019A, seksjon 1.3). Disse handlingene kan formuleres som lover eller regler, derav 'law' i «Natural Law». Den norske oversettelsen «naturrettsteori» bærer ikke denne dimensjonen med seg, så det er verdt å merke seg at Aquinas' naturrettsteori også inkluderer et tydelig, men begrenset, deontologisk språk.

På sitt andre plan forklarer naturrettsteorien hvorfor godene er gode. Aquinas har en aristotelisk godhetsforståelse, hvor det som er godt for et vesen avhenger av vesenets natur (Murphy, 2011, s. 71-72). Et lykkelig menneskeliv er et perfektjonert menneskeliv, hvor 'perfekt' bestemmes av menneskets natur. Et perfektjonert menneskeliv realiserer de saksforholdene som tilhører et godt menneskeliv (eksempelvis vennskap, god helse og kreativ utfoldelse) og unngår de saksforholdene som forhindrer et godt menneskeliv (Murphy, 2011, s. 72).

Fordi det som er godt for mennesker avhenger av menneskets natur, er kunnskap om rett og galt tilgjengelig for alle mennesker implisitt i menneskenaturen. Menneskets implisitte kunnskap om godene kan bli eksplisitt ved refleksjon. Fordi mennesker deler den samme menneskenaturen, er alle mennesker underlagt den samme naturlige loven (Murphy, 2019A, seksjon 1.2).

3.2 Murphys konkurrentisme

Jeg vil her redegjøre for den amerikanske filosofen Mark Murphys moralske konkurrentisme, en metaetisk teori som kombinerer Adams' godhetsteori og naturrettsteori. Murphy er beskrevet

som en av moderne naturrettssteoris «ablest champions», men mener naturrettssteori ikke er en god teistisk metaetisk teori fordi Gud ikke spiller en avgjørende rolle i teorien (Evans, 2013, s. 56). Først presenteres Murphys forståelse av eksplanans -og eksplanandum-sentrerte forklaringer og Murphys kritikk av naturrettssteori. Deretter gjør jeg rede for Murphys forståelse av moralske lover og teistiske metaetiske teorier. Til slutt presenteres Murphys moralske konkurrentisme.

3.2.1 Eksplanans og eksplanandum-sentrerte forklaringer

I boka *God & Moral Law: The Theistic Explanation of Morality* utformer Murphy en teistisk metaetisk teori på andre premisser enn de fleste andre moderne religionsfilosofer. På grunn av det moralske argumentet for Guds eksistens har mange religionsfilosofer utarbeidet sin teistiske metaetikk på det Murphy kaller «eksplanandum-sentrert» grunnlag (Murphy, 2011, s. 1). Begrepene *eksplanandum* og *eksplanans* beskriver ulike bestanddeler av en forklaring. Eksplanandum er fenomenet som forklares, i motsetning til eksplanans som forklarer fenomenet. Dersom en er ute etter å forklare hvorfor det regner, ville fenomenet regn være eksplanandum, og meteorologiske forklaringer om skyer og høytrykk være eksplanans. At teistiske metaetiske forklaringer har vært eksplanandum-sentrerte innebærer at metaetikken har startet med en grundig forståelse av eksplanandum, fenomenet som skal forklares, og dens særegne egenskaper, og deretter prøvd å finne eksplanans-kandidater som passer best med eksplanandum (Murphy, 2011, s. 1). Moderne teistiske metaetiske teorier har på bakgrunn av moralens særegne kvaliteter, eksempelvis moralens objektivitet eller normativitet, hevdet at Gud er den beste mulige forklaringen for disse særegne kvalitetene, og at det dermed er sannsynlig at Gud eksisterer. På denne måten har teistisk metaetikk blitt brukt til, og kanskje også redusert til, å støtte det moralske argumentet for Guds eksistens i en apologetisk kontekst.

I motsetning til en eksplanandum-sentrert fremgangsmåte tar Murphys metaetiske teori utgangspunkt i det han kaller en eksplanans-sentrert fremgangsmåte, hvor Murphy forutsetter at Gud eksisterer, for å deretter utvikle en metaetisk teori (Murphy, 2011, s. 5). En eksplanans-sentrert fremgangsmåte begynner med å analysere de særegne egenskapene til eksplanansen, dersom den eksisterer. Dersom Gud eksisterer, må Gud, som eksplanans, ifølge Murphy *med nødvendighet* forklare eksplanandum, som i dette tilfellet er moral. Fordi Gud er universets første årsak og den dypeste forklaringen på alt, må Gud være en del av forklaringen av alt som er «explanation-eligible» eller forklarbart (Murphy, 2011, s. 5).

Gud må ifølge Murphy forklare alt som kan forklares fordi Gud er et perfekt vesen. Dersom en skal vise at Gud med nødvendighet må forklare alt, må dette være et aspekt av Guds perfeksjon. Murphy foreslår at det at Gud forklarer alt følger fra Guds *suverenitet*, som er et aspekt av Guds perfeksjon, med følgende illustrerende eksempel. Gitt at en partikkel begynner å eksistere *ex nihilo* uten at Gud har skapt den. Murphy mener at eksistensen av partikkelen utfordrer Guds perfeksjon, men spør hvordan partikkelen gjør det. Partikkelen utfordrer hverken Guds allvitenhet eller allmakt, for Gud kunne både ha visst at partikkelen ville begynne å eksistere og stoppet den, dersom Gud ville. Partikkelen utfordrer derimot *hvordan* Gud forholder seg til verden. Partikkelen utfordrer Guds suverenitet, eller at Gud er *initierende* framfor *reaktiv*, ettersom Gud ikke er partikkelens kilde (Murphy, 2011, s. 10). Dersom perfeksjon innebærer å være aktiv framfor passiv, og å være kilde og opphav til andre eksisterende objekter, innebærer Guds perfeksjon at Gud har skapt alt som eksisterer. At Gud er *suveren* innebærer derfor at Gud har kontroll over og er opphav til alt som ikke er Gud, og derfor også forklarer alt som eksisterer.

Guds suverenitet medfører også en rekke andre egenskaper vi tilskriver Gud, som Guds uavhengighet, nødvendighet, allmakt og allvitenhet. Ettersom Guds suverenitet følger fra Guds perfeksjon har Gud rolle som essensiell forklarer (Murphy, 2011, s. 11). Dersom det eksisterer noe forklarbart som *ikke* forklares av Gud, kan ikke Gud være perfekt suveren. Dersom vår metaetikk forutsetter Guds eksistens, innebærer det at Gud må være en del av den metaetiske teorien, ettersom Guds må forklare alt som kan forklares.

3.2.1.1 Naturrettsteori og eksplanans-sentrerte forklaringer

Naturrettsteori er ifølge Murphy en relativt god teistisk metaetisk teori fra et eksplanandum-sentrert perspektiv, ettersom teorien kan forklare moralens særegne egenskaper, som objektivitet og normativitet (Murphy, 2011, s. 74). Naturrettsteori klarer derimot ikke å tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser for teistiske metaetiske teorier ifølge Murphy. At det eksisterer både teistiske og ikke-teistiske naturrettsteorier som ikke skiller seg markant fra hverandre er ifølge Murphy et problem på eksplanans-sentrert grunnlag (Murphy, 2011, s. 74). Murphys eksplanans-sentrerte kritikk baserer seg ikke på hvorvidt Gud figurerer i naturrettsteorier, men *hvordan* Gud forklarer moral i teorien. Selv om Gud eksisterer som en første årsak i naturrettsteori, hevder Murphy at teorien ikke tilfredsstiller eksplanans-sentrerte betingelser fordi Gud ikke er av betydning for avgjørelsen av hvorfor noe er rett og galt.

Naturrettsteoriens grunnteser, som utleder godene fra menneskets natur, involverer ikke Gud i noen betydningsfull grad. At det ikke finnes store forskjeller mellom teistiske og ikke-teistiske naturrettsteorier, slik at Gud som eksplanans kan fjernes fra teorien uten at det påvirker teorien i vesentlig grad, er ifølge Murphy ikke forenlig med Guds suverenitet. Guds suverenitet medfører at Gud er en del av alle forklaringer, men dersom Guds rolle i en forklaring er ubetydelig eller substituerbar, er Guds rolle som essensiell forklarer kontingent (Murphy, 2011, s. 74). Selv teistiske naturrettsteorier som hevder at den naturlige lov er avhengig av en lovgiver, at enkelte goder krever at Gud eksisterer, eller hvor Gud opptrer i bakgrunnen, tilfredsstillers ikke ifølge Murphy eksplanans-sentrerte betingelser fordi Gud ikke forklarerer *hvorfor* noe er godt (Murphy, 2011, s. 76-83).

En annen måte å illustrere hvordan naturrettsteori ikke tilfredsstillers eksplanans-sentrerte betingelser er ved å se på lydighet eller lojalitet til Gud. Ifølge Murphy krever ortodoks teisme udelt lojalitet, fordi en skal elske Gud med hele sitt hjerte og hele sin sjel og all sin forstand (Murphy, 2011, s. 95). At en skal være lojal krever at verdien av ens handlinger aldri er uavhengig av Guds godhet, og at en aldri kan velge noe annet over Gud (Murphy, 2011, s. 96). Dette er på grunn av Guds suverenitet, som krever at ingenting er uavhengig av Gud. På grunn av Guds suverenitet kan ikke Guds godhet være én eller den beste av flere goder (Murphy, 2011, s. 96). Naturrettsteori er ifølge Murphy ikke kompatibel med teisme fordi det i naturrettsteori eksisterer goder som er gode uavhengig av Gud. Dersom det eksisterer en lojalitet eller kjærlighet til skapte goder som kan kontrasteres med kjærligheten for Gud, kan vi ikke ifølge Murphy elske Gud av hele vårt hjerte slik teisme krever (Murphy, 2011, s. 97). Dersom en naturrettsteori presenterer goder som er gode uavhengig av Gud, utfordrer teorien derfor Guds suverenitet. Murphys eksplanans-sentrerte kritikk av naturrettsteori og dens mangel på teistisk umiddelbarhet tas opp igjen i 6.1 og 6.2.

3.2.2 Murphy om moralske lover og teistisk metaetikk

Murphy tar utgangspunkt i at rett og galt kan uttrykkes i generelle lover. Eksempler på lover kan være *det er galt å bryte et løfte* eller *en skal hjelpe dem som lider* (Murphy, 2011, s. 18). En av de store utfordringene for realistiske metaetiske teorier er å vise hvordan normer kan eksistere, selv om personene eller handlingene loven omtaler ikke eksisterer. Eksempelvis kan det være vanskelig å vise hvordan det var galt å bruke atomvåpen før atombomben eksisterte. Det finnes to måter å løse utfordringen på. Den første er å hevde at moralske lover er

generaliseringer som tilfredsstillende bestemte krav. Den andre hevder at moralske lover er distinkte saksforhold som er forut for og selv sikrer sannhetsverdien til loven. (Murphy, 2011, s. 21). Murphy hevder at de to alternativene speiler alternativer i debatten om naturlovers eksistens, og foreslår at en kan forklare eksistensen av moralske lover analogt til eksistensen av naturlover.

3.2.2.1 Naturlover

Murphy trekker frem to måter filosofer har forsøkt å forklare naturlover på, som her vil bli kalt systemteorien og universaliteorien. Jeg vil her kort presentere teoriene og hvorfor Murphy foretrekker universaliteorien for å forklare moralske lover.⁶

Systemteorien hevder at naturlover er regelmessigheter som danner et sant deduktivt system av lover.⁷ Det sanne systemet er det systemet som innebærer størst mulig grad av enkelhet og forklaringskraft (Murphy, 2011, s. 22). Ifølge Murphy burde systemteorien avvise av to grunner. For det første er ‘enkelhet’ og ‘styrke’ psykologiske begreper som det ikke er noen åpenbar måte å avveie mot hverandre, selv hvis begrepene var kvantifiserbare (Murphy, 2011, s. 25). For det andre mangler systemteorien styrende forklaringspotensiale (*governing force*). Naturlover burde ifølge Murphy både forklare og styre de fenomenene de beskriver. Systemteorien kan ikke styre fenomener fordi teorien hevder at naturlover er regelmessigheter (Murphy, 2011, s. 23). Etersom generaliseringer ikke kan være årsaker, kan ikke systemteorien forklare hendelser på en tilfredsstillende måte. Følgende eksempel kan illustrere dette. Gitt at jeg kaster noen terninger på et bord. Systemteorien kan ikke forklare hvorfor akkurat den ene terningen er på venstre side av bordet, slik at det regnes som et uforklarlig fysisk tilfældighet (Murphy, 2011, s. 26). Dersom en teori om moralske lover var utviklet i tråd med systemteorien, er denne innvendingen langt mer fellende. Det kan ikke tilfeldigvis være slik at det er galt å drepe uskyldige barn, på samme måte som det tilfeldigvis kan være sant at den ene terningen er på venstre side av bordet.

Universaliteorien hevder derimot at naturlover er forhold mellom universalier som selv forklarer regelmessigheten loven uttrykker. Forholdet mellom universalier er en

⁶ Denne avhandlingen kan ikke grundig behandle filosofiske forståelser av naturlover. Se Murphy, 2011, s. 20-35 og Carroll, 2020, seksjon 2-3 for en grundigere gjennomgang.

⁷ Systemteorien kalles også Mill-Ramsey-Lewis oppfatningen.

nødvendighetsrelasjon, hvor universaliet F nødvendiggjør G (Murphy, 2011, s. 30). Universalieteorien hevder at universalier selv nødvendiggjør og styrer naturloven (Murphy, 2011, s. 31). Nødvendigging burde forstås likt determinering, det som gjør at noe er tilfelle. Denne nødvendiggingen består av at noen universalier har kontroll over andre universalier, slik at den kontrollerende relasjonen mellom universalier selv er naturloven. Det er foreslått ulike måter universalier kan nødvendiggjøre og utvelge (*select*) andre universalier. Eksempelvis har enkelte forstått nødvendiggingen som en kausal sammenheng eller at Gud har bestemt at det er en nødvendig sammenheng mellom bestemte universalier (Murphy, 2011, s. 32).

Universalieteorien unngår at psykologisk baserte termer som enkelhet og styrke påvirker teorien. I tillegg har naturlover innenfor universalieteorien «governing force» fordi naturlovene er truthmakers, mens i systemteori er de bare sammenfatninger av fakta. Når noen universalier gjør andre universalier fysisk nødvendige, har det utvelgende universaliet styrende kraft slik at det ikke finnes fysiske tilfeldigheter. Ettersom universalieteorien ifølge Murphy er mer troverdig enn systemteori, foreslår han å forstå moralske lover som et forhold mellom universalier.

En moralsk utgave av universalieteori skiller seg fra den naturlige ved forståelsen av nødvendigging (Murphy, 2011, s. 35). Der fysiske lover er en fysisk nødvendigging mellom universalier, er moralske lover ifølge Murphy en *moralsk nødvendigging* mellom universalier. Handlinger, som å *stjele*, moralsk nødvendiggjør eller velger (*selection*) handlingen å *avstå fra* (Murphy, 2011, s. 36). Moralsk nødvendighet er ikke et *sui generis* fenomen ifølge Murphy, men er en underkategori av det *praktiske nødvendige*, som er praktisk nødvendig på grunn av moralsk relevante egenskaper (Murphy, 2011, s. 42). Murphy har ingen presis avgrensning av det moralsk relevante, men hevder at det moralsk relevante er det praktisk nødvendige, uten referanse til aktøren. Når aktørens følelser, relasjoner og lignende involveres i avveiningen av moralske hensyn er det vanskeligere å avgjøre hvorvidt den aktuelle praktiske nødvendiggingen regnes som en moralsk lov (Murphy, 2011, s. 43).

Ifølge Murphy burde moralske lover prinsipielt være åpne for annullering ettersom handlinger som *prima facie* er gale, eksempelvis å stjele, i enkelte situasjoner kan være moralsk berettigete. Men dersom universalier moralsk nødvendiggjør andre universalier, er det vanskelig å forstå hvordan moralsk nødvendigging er «annullerbar» (*defeasible*), uten at det ikke lenger er

snakk om nødvendiggjøring (Murphy, 2011, s. 41). Ifølge Murphy er løsningen på dette å forstå nødvendiggjøring som en todelt prosess, nemlig å *gjøre* noe *nødvendig*. Det er hvorvidt noe *gjør* en handling nødvendig som kan annulleres, ikke hva det betyr at handlingen *er* moralsk nødvendig. Dersom å *være A* moralsk nødvendiggjør å *bli utført* betyr det at å *være A* under bestemte betingelser, men ikke alltid, *velger å bli utført* (Murphy, 2011, s. 41).

Murphy hevder vi burde forstå moralske lovers nødvendiggjøring ulikt naturlovers nødvendiggjøring. Det er enklere å se for seg hvordan å *drepe* med nødvendighet utvelger og å *avstå fra* enn å se for seg hvordan å *være salt* og å *være vann* nødvendig utvelger å *oppløses*. Framfor å forstå utvelgingen som en kausal prosess, foreslår Murphy at et universalie utvelger et annet universalie i form av en *rasjonell utvelgelse*. Rasjonell utvelgelse innebærer at, når en handlings egenskap utvelger at handlingen skal utføres, eller ikke utføres, så gjør handlingen utvalget av reaksjonen rasjonell (Murphy, 2011, s. 38).

3.2.2.2 Moralske lover og moralske fakta

Ifølge Murphy forklarer moralske lover moralske fakta. Et moralsk faktum er et forekommende saksforhold hvor aktøren A er moralsk forpliktet til å gjøre handlingen ϕ , eller hvor det er *moralsk nødvendig* at A ϕ -er (Murphy, 2011, s. 45-46). Moralske fakta er derfor ikke det samme som moralske lover. Tar vi utgangspunkt i universalieteorien om moralske lover, uttrykker moralske lover et moralsk nødvendighetsforhold mellom to universalier. Moralske fakta er derimot saksforhold hvor det er moralsk nødvendig at bestemte aktører handler på bestemte måter. Moralske fakta trenger ifølge Murphy en forklaring (Murphy, 2011, s. 49). Dersom moralske fakta ikke har en forklaring, kan det oppstå moralske tilfeldigheter, hvor det uten forklaring er moralsk nødvendig at jeg må redde et barn som holder på å drukne, som er utenkelig (se 3.2.2.1). Moralske fakta må forklares, og forklares ifølge Murphy best av moralske lover.

Selv om en ofte forklarer moralske fakta ved referanse til andre moralske fakta, hevder Murphy at disse forklaringene alltid forutsetter en moralsk lov (Murphy, 2011, s. 51). Vi kan demonstrere dette ved det den amerikanske filosofen Mark Schroeder kaller «The Standard Model», som er den primære måten moralske forpliktelser har blitt forklart på. X har en grunn til å ϕ på grunn av P følger standardmodellen dersom 1) det eksisterer en ytterligere handling ψ slik at X har en grunn til å ψ , 2) at X har en grunn til å ψ som er uavhengig av P, og 3) P

forklarer hvorfor å ϕ er en måte å ψ (Murphy, 2011, s. 51). Standardmodellen forklarer moralske fakta med referanse til andre moralske fakta. Eksempelvis kan jeg ha en grunn for å gjøre matteoppgaver med lillesøsteren min (ϕ), ettersom jeg har en grunn for å hjelpe lillesøsteren min (ψ), og å gjøre matteoppgaver med lillesøsteren min er en måte jeg kan hjelpe søsteren min på (P).

Det finnes imidlertid problemer for standardmodellen, ettersom grunnene vi kan ha for å gjøre ulike handlinger kan øke eksponentielt. Dersom «er en måte å ψ » skal forstås som «er en forekomst av ψ » kan en være forpliktet til å både gjøre enhver tilfeldig handling en kan gjøre samtidig som en gjør ψ , og til å forberede seg for å kunne gjøre disse handlingene (Murphy, 2011, s. 54). Dersom en erstatter «er en måte å ψ » med «er praktisk nødvendig for ψ » får standardmodellen fortsatt absurde følger. Gitt at man er moralsk forpliktet til å redde et barn som drukner i havet, slik at man er forpliktet til å gjøre det som er nødvendig for å redde barnet, inkludert å løpe, svette og puste. Ettersom det er praktisk nødvendig at man svetter for å kunne redde barnet, er en moralsk forpliktet både til å være i stand til å redde barnet, men også til å være i stand til å svette, og moralsk klanderverdig dersom man ikke er i stand til å svette, noe som er absurd (Murphy, 2011, s. 55).

Ifølge Murphy ligger løsningen på standardmodellens absurditeter i at *A er moralsk forpliktet til å ϕ* kan forstås på to måter. I én forstand uttrykker setningen et moralsk faktum, at det er moralsk nødvendig for A å ϕ . I en annen forstand forutsetter setningen en moralsk lov, nemlig at As ϕ utvelges som en handling som må utføres med moralsk nødvendighet (Murphy, 2011, s. 56). Moralske fakta faller ifølge Murphy inn under logisk, metafysisk og fysisk nødvendighet, slik at dersom en handling er moralsk nødvendig, er det også moralsk nødvendig å gjøre alt som er praktisk nødvendig for at handlingen skal kunne finne sted. Eksempelvis vil det være moralsk nødvendig at man svetter dersom et barn drukner, fordi det er moralsk nødvendig at man redder barnet, og det er praktisk nødvendig å svette for å kunne redde barnet. Moralske lover er ikke underlagt den samme formen for nødvendighet, men angår hva som *gjør* handlinger moralsk nødvendig. Dersom å svette er praktisk nødvendig for å redde barnet, vil ikke manglende svette være det som *gjør* en handling moralsk gal, selv om man i alle mulige verdener hvor man redder barnet også svetter (Murphy, 2011, s. 56). På denne måten forutsetter alle moralske fakta moralske lover, slik at moralske lover er nødvendige for å forklare moralske fakta (Murphy, 2011, s. 57).

3.2.2.3 Teistisk forklaring av moralske lover og *teistisk umiddelbarhet*

Ifølge Murphys eksplanans-sentrerte betingelser for teistiske metaetiske teorier må Gud delta i forklaringen av alt som er forklarbart. Dersom en forklaring av moralske lover skal tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser må fakta om Gud delta i forklaringen av hvordan enkelte egenskaper moralsk nødvendiggjør en form for respons (Murphy, 2011, s. 60). Moralske fakta forklares av moralske lover når det moralske faktumet uttrykker en moralsk nødvendighet som gjelder på grunn av nødvendigjøringen i en moralsk lov. Ifølge Murphy kan universalieteorien om moralske lover brukes i en teistisk forklaring av moralske lover. Det illustreres med følgende eksempel: dersom hvordan en sprayboks sprayer maling forklares av spray-boksens sammensetning av materialer, så forklares spray-boksens spraying av maling av både fakta om spray-boksens sammensetning og av fakta om ingeniøren som har designet spray-boksen (Murphy, 2011, s. 60). På samme måte kan moralske lover både forklares av at enkelte egenskaper moralsk nødvendiggjør andre egenskaper og av at Gud forklarer hvorfor enkelte egenskaper eller universalier har kapasitet til å gjøre andre egenskaper moralsk nødvendige.

Murphy hevder at en teistisk forklaring må være *teistisk umiddelbar* for å tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser. En forklaring av moralske lover er teistisk umiddelbar når fakta om Gud på en direkte og umediert måte forklarer hvordan enkelte egenskaper med nødvendighet utvelger andre (Murphy, 2011, s. 61). Dersom vi prøver å forklare at et saksforhold forekommer, kan vi forklare umiddelbarhet slik: at x forekommer er umiddelbart relevant for forklaringen av at y forekommer hvis og bare hvis det at x forekommer gjør at y forekommer, og det ikke finnes noen sett med saksforhold (utenom x eller y) hvor det at x forekommer gjør at y forekommer kun i kraft av å realisere et medlem av settet (Murphy, 2011, s. 62). Dette betyr at dersom en teistisk forklaring av moralske lover skal være umiddelbar må hvert saksforhold hvor en moralsk lov blir tilfelle være avhengig av Gud for at den moralske loven skal forekomme. En forklaring av moralske lover som hevder at Gud realiserer saksforholdet x, og saksforholdet x uavhengig av Gud frembringer den moralske loven, vil ikke være teistisk umiddelbar.

Ifølge Murphy følger teistisk umiddelbarhet fra Guds suverenitet, fordi Gud må forklare alt som kan forklares. At en teistisk forklaring er umiddelbar må derimot ikke forveksles med at forklaringen er det Murphy kaller *teistisk fullstendig*, at Gud er den umiddelbare og *eneste* forklaringen på alt som er forklarbart. Umiddelbarhet medfører ikke nødvendigvis

fullstendighet ifølge Murphy, fordi Gud på grunn av umiddelbarhet må delta i alle forklaringer, men det utelukker ikke ikke-teistiske fakta fra å delta i forklaringer.

Hvorfor burde vi i så fall godta teistisk umiddelbarhet, men ikke teistisk fullstendighet? Murphy vedkjenner at han ikke tydelig kan vise hvordan fullstendighet ikke følger logisk fra Guds perfeksjon og suverenitet på samme måte som umiddelbarhet. Likevel kan følgende argument være delvis oppklarende: dersom Gud er suveren, burde Gud forklare så mye som mulig, samtidig som en ikke burde benekte det som opplagt synes å være sant. Selv om det er mer opphøyende overfor den guddommelige natur at Gud og bare Gud forklarer alt som eksisterer, er det tydelig at også ikke-teistiske fakta deltar i den umiddelbare forklaringen av mange fenomener (Murphy, 2011, s. 63). Argumentet kan ikke vise *hvorfor* teistisk fullstendighet ikke følger fra Guds suverenitet, bare at vi ikke kan godta fullstendighet gitt hvordan vi erkjenner verden for øvrig. Men argumentet viser at deler av det vi antar er sant er uforenelig med teistisk fullstendighet, og at teistisk fullstendighet ikke følger med logisk nødvendighet fra Guds perfeksjon (Murphy, 2011, s. 64). Hvorvidt teistisk umiddelbarhet følger med nødvendighet fra Gud perfeksjon vil drøftes nærmere i 6.1.3.

Guds suverenitet kjennetegnes ifølge Murphy av at Gud har *kontroll* og at alt er *avhengig* av Gud. Kontroll og avhengighet medfører teistisk umiddelbarhet, men ikke teistisk fullstendighet, fordi at noe er avhengig av Gud ikke medfører at det *kun* er avhengig av Gud (Murphy, 2011, s. 64). Gud kan derfor bruke instrumenter for å realisere bestemte saksforhold, uten at det utfordrer Guds suverenitet (Murphy, 2011, s. 64). At Gud deltar i forklaringen på en mediert måte, er derimot ikke forenelig med Guds suverenitet. Dersom Gud umiddelbart forklarte hvorfor noe begynte å eksistere, men på en mediert måte forklarte dens fortsatte eksistens, ville det eksistere noe som ikke er avhengig av Gud, som ikke er forenelig med Guds suverenitet (Murphy, 2011, s. 65).

Guds suverenitet kan forklares med Guds allestedsnærvær, som følger fra Guds perfeksjon. Fordi Gud er immateriell, burde Guds allestedsnærvær ifølge Murphy ikke forstås som at Gud er fysisk til stede i enhver romlig lokasjon. Guds allestedsnærvær kan heller ikke reduseres til Guds allvitenskap. Murphy illustrerer med følgende eksempel: man er ikke allestedsnærværende om man plutselig har perfekt kunnskap om alle romtidsmessige lokasjoner. Guds allestedsnærvær kan heller ikke forklares ved referanse til Guds allmakt. Hvis det eksisterte et

område av romtid hvor Gud er totalt inaktiv, ville vi ikke beskrevet Guds makt til å kunne gjøre noe i dette tomrommet som Guds allestedsnærvær i tomrommet (Murphy, 2011, s. 67).

Guds allestedsnærvær burde derfor forstås som Guds aktive involvering i enhver romtidsmessig lokasjon. Dersom Gud skal være *aktivt* involvert i hver lokasjon i romtid, må Gud være en del av forklaringen av alt som skjer i hver lokasjon i romtid, inkludert hvorfor noe er rett og galt. Fordi teistisk umiddelbarhet følger fra Guds allestedsnærvær, må Gud derfor umiddelbart forklare hvorfor noe er rett og galt. (Murphy, 2011, s. 67).

3.2.3 Teistiske forklaringer av naturlover

Ifølge Murphy er hverken naturretts-teori eller teologisk voluntarisme tilfredsstillende metaetiske teorier fra både eksplanandum- og eksplanans-sentrert perspektiv (Murphy, 2011, s. 133). Murphy foreslår at diskusjonen angående teistiske forklaringer av naturlover kan hjelpe den teistiske metaetiske debatten. Ifølge Murphy har teistiske metaetiske teorier strukturelle likheter med teistiske teorier om naturlover, ved at de deler mange av de samme hensynene og teoretiske utfordringene. Naturretts-teori og voluntarisme speiler henholdsvis en konservasjonistisk og okkasjonalistisk forståelse av naturlover (Murphy, 2011, s. 133). Ved å se på hvordan en konkurrentistisk forståelse av naturlover løser utfordringene til konservasjonisme og okkasjonalisme, foreslår Murphy å lage en metaetisk teori som bruker de samme løsningene der utfordringene mellom naturlover og moralske lover er overførbare.

Jeg vil her kort presentere konservasjonisme og okkasjonalisme, før jeg viser hvordan de henger sammen med naturretts-teori og voluntarisme. Deretter vil jeg redegjøre for en konkurrentistisk forståelse av naturlover, før resten av kapittelet vies til Murphys konkurrentistiske forståelse av moralske lover.

3.2.3.1 Konservasjonisme

Konservasjonisme er en teistisk teori om naturlover hvor Gud primært opprettholder den fysiske verden, men i begrenset grad deltar i prosessene i verden. Teorien slår fast to grunnteser. For det første opprettholder Gud alle substanser og deres kausale kraft, og er ansvarlig og nødvendig for alle tings vedvarende eksistens (Murphy, 2011, s. 134). For det andre har Gud ingen umiddelbar rolle i handlingene *mellom* de skapte substansene. Dersom vi skal gi en

konservasjonistisk forklaring av hvorfor bomull brenner, holder det å forklare at bomull eksisterer, ild eksisterer og ild brenner bomull. Guds rolle i forklaringen av naturlige prosesser er fullstendig mediert fordi Gud deltar kun ved sikre *at bomull og ild eksisterer*. Det er nødvendige egenskaper hos bomullen og ilden selv som er den umiddelbare og fullstendige forklaringen på hvorfor bomullen brenner. På denne måten passer konservasjonisme godt med universalieteorien om naturlover, hvor egenskaper med nødvendiggjør andre egenskaper. Det er derfor ikke kontingent at ild brenner bomull, gitt eksistensen til bomull og ild (Murphy, 2011, s. 136).

3.2.3.2 Okkasjonalisme

Det tydeligste alternativet til konservasjonisme kalles okkasjonalisme, og hevder at Gud alltid er den fullstendige og umiddelbare forklaringen på fysiske prosesser. (Murphy, 2011, s. 137). Ild kan bare tilsynelatende brenne bomullen, i virkeligheten er det kun Gud som forklarer hvorfor bomull brenner. At ilden alltid brenner bomullen er derfor ikke et resultat av iboende egenskaper hos ild og bomull, men snarere resultatet av at Gud vil handle på en bestemt eller forutsigbar måte (Murphy, 2011, s. 137). At ilden brenner bomullen er derfor kontingent, fordi det alltid er Gud som er den handlende aktøren i de fysiske prosessene. Okkasjonalisme kan enkelt forklare overnaturlige handlinger, fordi Gud alltid kan velge å ikke handle på den måten Gud pleier.

3.2.3.3 Paralleller til naturrettsteori og voluntarisme

Ifølge Murphy er naturrettsteori *mutatis mutandis* konservasjonisme, og voluntarisme *mutatis mutandis* okkasjonalisme (Murphy, 2011, s. 139-140). Naturlover og moralske lover forstås som et nødvendiggjøringsforhold mellom bestemte fysiske eller moralske egenskaper i både naturrettsteori og konservasjonisme. Gud deltar aldri direkte i nødvendiggjøringen mellom naturlige egenskaper eller moralske egenskaper, men har en mediert rolle i forklaringen av lovene. Både naturrettsteori og konservasjonisme klarer ifølge Murphy å forklare sine eksplananda på gode måter, men klarer ikke å tilfredsstille eksplanans-sentrerte betingelser for teistiske forklaringer.

Ifølge okkasjonalisme og voluntarisme er naturlover og moralske lover avhengig av Guds vilje alene. Gud er den umiddelbare og fullstendige forklaringen av både naturlige og moralske lover. Gud kan ha valgt at lovene skal operere slik de opererer av en bestemt grunn, men hverken de

fysiske egenskapene til ild og bomull, eller de moralske egenskapene til mord av uskyldige barn, har *i seg selv* fysisk eller moralsk kraft til å avgjøre den naturlige eller moralske loven (Murphy, 2011, s. 140). I begge tilfeller er det nødvendig at ilden brenner bomullen eller at det er galt å drepe uskyldige barn, men dette er kun grunnet Guds vilje. Teoriene klarer å tilfredsstille eksplanans-sentrerte betingelser, fordi Gud er lovenes umiddelbare forklaring. I tillegg kan teoriene forklare både overnaturlige hendelser og det Murphy kaller moralske mirakler (Murphy, 2011, s. 141). Dersom Gud er den fullstendige og umiddelbare forklaringen på hvorfor det er galt å ofre barn, kan Gud lage et unntak for denne regelen slik at det er moralsk tillatt eller moralsk nødvendig for Abraham å intendere å ofre Isak (Genesis 22). Samtidig er det et problem for begge teoriene at det faktum at ild brenner bomull eller at det er galt å drepe barn er totalt uavhengig av de iboende egenskapene hos ild, bomull eller drap av barn.

3.2.3.4 Naturlig konkurrentisme

Ifølge Murphy kan naturlig konkurrentisme, en mellomposisjon mellom okkasjonalisme og konservasjonisme, bidra til å finne en mellomposisjon også i den metaetiske debatten. Konkurrentisme hevder at Gud forklarer naturlover på en *umiddelbar*, men *ufullstendig* måte. Ifølge konkurrentisme bidrar Gud med en generell, udifferensiert kraft, mens det skapte avgjør hvordan denne generelle kraften vil påvirke andre objekter i verden (Murphy, 2011, s. 145). På denne måten er hverken det skapte eller Guds deltagelse i den fysiske prosessen mediert, begge er *umiddelbart* ansvarlige i den fysiske prosessen. Dette kan illustreres med følgende analogi: for at en overhead skal kunne lage et synlig bilde på veggen, er den både avhengig av den fysiske utformingen til bildet på lysarket, og lyset fra pæra. Lyset fra pæra ligner Guds udifferensierte kraft, som i møtet mellom den fysiske utformingen til blekket på lysarket, eller de partikulære egenskapene til det skapte, virkeliggjør den fysiske prosessen. Det er meningsløst å spørre om det enten er lyset fra pæra eller utformingen som er den umiddelbare forklaringen til lysbildet på veggen, begge er nødvendige for å skape bildet. Ifølge Murphy er det nødvendig at Guds og det skaptens bidrag til den fysiske prosessen ikke deles i to separate handlinger som sammen virkeliggjør den fysiske prosessen, men kun forblir én handling. Hvis ikke har vi én handling hvor kravet om teistisk umiddelbarhet er tilfredsstilt, og en annen handling hvor kravet ikke er tilfredsstilt (Murphy, 2011, s. 146).

Ifølge konkurrentisme er Gud ansvarlig for *at* noe skjer, mens de fysiske egenskapene til varme, oksygen og bomull er ansvarlig for at det som skjer er at bomullen begynner å brenne. På denne

måten klarer teorien både å tilfredsstillere eksplanans-sentrerte kriterier for teistisk umiddelbarhet samtidig som fysiske prosesser ikke opererer på siden av de fysiske egenskapene til den skapte verden. Det er derfor ikke kontingent at ild brenner bomull, gitt de fysiske egenskapene til bomull og oksygen og varme. En konkurrentistisk teori kan likevel åpne for at naturlover er annullerbare (se 3.2.2.1). Under standardbetingelser vil salt løses opp i vann eller bomull brenne, men ettersom enhver fysisk prosess er avhengig av både Guds generelle kraft og det skaptens partikulære utforming, åpner teorien for at Gud kan velge å ikke bidra med sin generelle kraft og dermed forårsake mirakler (Murphy, 2011, s. 147). Inspirert av naturlig konkurrentisme, forsøker Murphy å lage en tilsvarende mellomposisjon i den teistiske metaetiske debatten.

3.2.4 Moralsk konkurrentisme

Grunnideen i Murphys moralske konkurrentisme kan oppsummeres slik: både Gud og menneskets natur forklarer med umiddelbarhet moralske lovers moralske nødvendiggjøring, og derfor også moralske fakta. Konkurrentistisk nødvendiggjøring er ifølge Murphy ikke overdeterminering, altså et fenomen som observeres med flere årsaker enn nødvendig for å forklare fenomenet, men en felles kooperativ moralsk nødvendiggjøring (Murphy, 2011, s. 148).

Murphys moralske konkurrentisme tar utgangspunkt i Adams' godhetsteori, men modifierer den i en mer aristotelisk retning. Ifølge Adams kan ikke godhet identifiseres med bestemte naturlige egenskaper, fordi godhet transcenderer fysiske egenskaper (Adams, 1999, s. 51). Adams foreslår at moralsk godhet er en underkategori av eksellens, og at å være god er å ligne Guds eksellens (Adams, 1999, s. 28). Adams' teori tilfredsstiller eksplanans-sentrerte kriterier for teistiske metaetiske teorier, ettersom godhet ikke eksisterer uavhengig av Gud, men forklares umiddelbart av Guds natur (Murphy, 2011, s. 154).

Murphy kan akseptere Gud-likhet som definisjonen av godhet, men mener at Adams' platonske insistering på godhetens transcendens er feilslått. Ettersom moralsk godhet er en underkategori av generell eksellens, vil alt som i en moralsk, estetisk, eller kulinarisk forstand er godt være eksellent fordi det ligner Gud. Men ifølge Murphy er dette et problem, for egenskaper vi mener er gode for noe, anser vi ikke som gode for noe annet. Murphy presenterer følgende eksempel. Se for deg et eksellent stykke fritert kylling. Ifølge Murphy er det eksellent fordi det er krydret

riktig, har saftig kjøtt, har en sprø panering og lignende. Men dersom jeg skulle få en sykdom som gjorde at musklene mine ble saftige og krydret, og som gav meg et utslett som var sprøtt, så ville vi ikke kalt meg eksellent, selv om jeg hadde alle egenskapene som gjør den friterte kyllingen eksellent (Murphy, 2011, s. 155). Men hvorfor er jeg ikke eksellent, når jeg har akkurat de samme kvalitetene som gjør kyllingen eksellent? Dersom godhet kun består av å ligne Gud, hvorfor er kyllingen eksellent når den er saftig og sprø, men ikke jeg?

Murphy finner en måte å løse dette problemet ved å se til Adams' utleggelse av det vonde. Ifølge Adams kan ondskap forstås som fraværet av godhet som *burde* være der (Adams, 1999, s. 158). Hva som *burde* være der, avhenger ifølge Adams tilsynelatende av veseners natur. Det ville ikke være vondt at et nesehorn ikke kan spille obo, selv om obo-spill utvilsomt er en form for eksellens (Adams, 1999, s. 103). Det er denne formen for *burde* Murphy foreslår vi kan se til for å modifisere Adams' godhetsteori. Det er ikke dårlig at nesehornet ikke kan spille obo fordi det ikke er meningen at nesehornet skal spille obo, det er ikke i nesehornets natur å spille obo. Godhet må derfor forstås i relasjon til veseners natur (Murphy, 2011, s. 159). Ifølge Murphy vil ingen skapt ting være «*simply good*», men vil alltid være god på bakgrunn av den typen ting den er (Murphy, 2011, s. 159). Mennesker er ikke bare gode, men gode på en menneskelig måte. Ifølge Murphy har ethvert vesen sin egen standard for eksellens etter sitt slag, foruten Gud, som ikke har noe slag. Gud er «*simply good*», godheten til alt annet utledes av dets natur.

Dersom alle veseners eksellens er vesenenes natur, hvorfor ikke bare godta standard nonteistisk aristotelisk teleologi framfor konkurrentisme? Konkurrentisme har ifølge Murphy enkelte fordeler. For det første kan konkurrentisme forklare Guds godhet i motsetning til standard naturrettssteori. For det andre finnes det en rekke egenskaper som naturlig følger fra veseners natur, men som vi ikke ville kalt eksellente. Eksempelvis er det ikke eksellent at et menneske dør, selv om det i aller høyeste grad tilhører menneskets natur å dø. Men det finnes ingenting i forestillingen om vesen-gitt eksellens som utelukker at å dø er eksellent (Murphy, 2011, s. 159). Følgende eksempel kan tydeliggjøre dette. Gitt at en mindre sympatisk skapergud skapte et vesen som ville være defekt i sin natur om vesenet elsket andre eller satte pris på noe vakkert. Dersom dette vesenet var ukjærlig, ville vi ikke beskrevet det som eksellent, selv om vesenet er i total overenstemmelse med sin natur. Dette problemet løses om godene gis ved en ekstern standard, og at veseners mulighet til å leve opp til denne standarden er gitt av deres naturer

(Murphy, 2011, s. 160). For det tredje klarer konkurrentisme å tilfredsstille eksplanans-sentrerte kriterier bedre enn naturretsteori, fordi Gud umiddelbart forklarer veseners godhet. For det fjerde unngår konkurrentisme delte lojaliteter mellom Gud og andre skapte goder (se 3.2.1.1, Murphy, 2011, s. 165).

Ifølge Murphy er godhet derfor determinert både av Guds natur og av hvordan vesener kan etterligne Guds natur. Det er vesenets natur som avgjør hvilke handlinger og kvaliteter det er relevant for vesenet å ligne hos Gud eller ikke. På den måten er all godhet Gud-likhet, men vesener skal kun etterligne Gud etter sin natur (Murphy, 2011, s. 160).

3.2.4.1 Konkurrentistisk moralsk nødvendiggjøring

Konkurrentistisk moralsk nødvendiggjøring deler naturretsteoriens oppfatning for å avgjøre hva som er en god eller dårlig handling for mennesker. Moralsk vonde handlinger er ifølge Adams handlinger hvor en ikke tilstrekkelig tar høyde for det gode krever av en, eller hvor en er imot det gode (Adams, 1999, s. 103-104). Denne forståelsen av dårlige handlinger kan ifølge Murphy enkelt inkorporeres i en standard thomistisk naturretsteoretisk forståelse av rette og gale handlinger. Ifølge naturretsteori er handlinger rette hvis og bare hvis handlingen ikke responderer på godene, som er gitt av både Guds og vesenets natur, på en defekt måte. Gale handlinger når derfor godene på feilaktig (*flawed*) måte (Murphy, 2011, s. 162). Dermed passer konkurrentisme med Murphys forståelse av moralske lover, hvor enkelte egenskaper moralsk nødvendiggjør bestemte responser.

Moralsk nødvendiggjøring forklares innenfor konkurrentisme umiddelbart av både Gud og menneskers naturer. Godene er partikulære og bestemte uttrykk av den generelle godheten. Vi kan returnere til overhead-eksempelet her. Ifølge naturlig konkurrentisme er enhver fysisk prosess avhengig av Guds kraft og av de fysiske egenskapene til det skapte. Moralsk konkurrentisme hevder på sin side at all moralsk nødvendiggjøring oppstår i «the pull of the divine goodness specified by the nature of the creatures involved» (Murphy, 2011, s. 162). Ifølge Aquinas har alle vesener Gud som deres mål eller ende, men måten de når Gud på differensieres av veseners naturer (Murphy, 2011, s. 162). Moralsk nødvendiggjøring oppstår i samhandlingen (*cooperation*) mellom Gud som alle veseners endelige mål og den spesifikke karakteren til veseners natur, som sammen gjør bestemte handlinger moralsk nødvendige eller moralske lover. Dermed forkaster Murphy Adams' forståelse av det moralsk forferdelige –

vonde handlinger som under enkelte omstendigheter kan være moralsk rette. Dette vil bli drøftet i 5.1.

Dette kapitlet har presentert Mark Murphys moralske konkurrentisme og kritikk av standard naturrettsteori. Murphys teori kombinerer mange av naturrettsteoriens standardposisjoner med Adams' godhetsteori, slik at det gode utledes av både Guds og menneskers natur, og forsøker å tilfredsstillе både eksplanans- og eksplanandum-sentrerte betingelser. På den måten unngår Murphys teori problemene assosiert med EDs andre horn. I de neste kapitlene vil Adams' og Murphys teorier drøftes inngående.

4 Vurdering av felles påstander – Adams’ godhetsteori

De følgende kapitlene vil drøfte innvendinger mot Adams’ og Murphys metaetiske teorier fra et koherensteoretisk perspektiv. Innvendingene som reises er ikke nødvendigvis innvendinger jeg slutter meg til, men innvendinger det er fruktbare å drøfte. Innvendingenes tyngde vurderes fortløpende. Når en teori utfordres fra et koherensteoretisk perspektiv, utfordres teoriens konsistens, sammenknytning og omfang. Dersom en teori er selvmotsigende, ikke klarer å integrere relevante data eller har svak grav av sammenknytning, er teorien derfor også mindre koherent. Dessuten er elementet av teorien innvendingen utfordrer av betydning for å vurdere innvendingens tyngde. Dersom en innvending viser at en sentral del av teorien er usann veier denne innvendingen tyngre enn en innvending som viser at en usentral eller uviktig del av teorien er usann.

Oppgavens rammer gir ikke mulighet til å drøfte alle mulige innvendinger mot Adams’ og Murphys teorier. På grunn av teoriens ulike nedslagsfelt i litteraturen (se 1.2) eksisterer det flere artikulerte innvendinger mot Adams’ teori enn Murphys i litteraturen, noe innvendingene som drøftes i denne avhandlingen reflekterer. Innvendingene er enten tunge, eller svakere innvendinger det er nyttig å drøfte for å tydeliggjøre teoriene. Eksempler på innvendinger som kunne blitt drøftet er at Gud ifølge Adams’ DCT ikke kan være forpliktet til å holde sine løfter (Murphy, 2022), at en ikke kan ha en preeksisterende plikt til å adlyde Guds bud (Austin, 2023, seksjon 6), eller at Murphys moralske konkurrentisme medfører en svak moralsk epistemologi.⁸

Dette kapitlet vil videre drøfte innvendinger mot Adams’ godhetsteori, som er felles for begge teoriene. Kapittel 5 drøfter Adams’ DCT, kapittel 6 Murphys konkurrentisme og kapittel 7 den helhetlige koherensen i Adams’ og Murphys teorier - samt ser på mulighetene for å syntetisere teoriene. Drøftingen struktureres rundt påstander i de ulike metaetiske teoriene, før innvendinger mot disse drøftes. Påstandene skrives som T1, T2 eller T3 til hvert kapittel, og forargumenter (P) og motargumenter (C) mot påstandene skrives som eksempelvis PIT1 eller C2T2. Drøftingen behandler primært motargumenter, da flere av teoriens for-argumenter ble berørt indirekte i de foregående kapitlene. Videre drøfter dette kapitlet Adams’ forståelse av

⁸ Flere av disse innvendingene ble opprinnelig drøftet i avhandlingen, men de ble kuttet på grunn av ordgrensen.

Godhet som Guds eksellens (T1), godhet som transcendent (T2), og hvordan en kan ligne Gud (T3).

4.1 T1: Godhet burde forstås som Guds eksellens.

4.1.1 C1T1: Adams forutsetter at Gud er god for å forklare at godhet er Guds eksellens.

Ifølge Adams' teori er godhet Guds eksellens, slik at Gud også er den moralske godhetens definisjon. Det oppstår likevel et problem i Adams' metaetiske teori når han forklarer hvorfor vi burde adlyde Guds befalinger. Selv om dette problemet oppstår i behandlingen av rett og galt, berører det primært Adams' godhetsforståelse, og jeg har derfor valgt å behandle innvendingen i denne delen. I behandlingen av hvilke kvaliteter Gud må ha for at vi skal høre på Gud befalinger, hevder Adams at Gud må være rettferdig, for at han skal være god (Adams, 1999, s. 253-254, se 2.2.2.3). Dersom Gud må være rettferdig for å være god, er Adams' godhetsdefinisjon sirkulær. Gitt at Guds eksellens er godhetens definisjon, kan ikke rettferdighet være en forutsetning for Guds godhet (Jakobsen, 2020, s. 189-190). Adams' argument for hvorfor vi burde adlyde Guds befalinger kan anklages for å være *petitio principii* – fordi argumentet forutsetter det teorien som helhet prøver å bevise.

Adams forutser denne innvendingen og forsikrer oss om at han bygger på en *tynn* forståelse av rettferdighet, som ikke selv inkluderer moralske krav (Adams, 1999, s. 254). En forutsetning for at vi skal adlyde Guds' befalinger er ifølge Adams at Gud er rettferdig, men denne formen for rettferdighet innebærer selv ikke et moralsk krav om å være rettferdig. På denne måten forhindrer Adams at hans forståelse av moralske krav er sirkulær, men til gjengjeld blir Adams' godhetsforståelse sirkulær. Adams hevder at Gud må tilfredsstillte bestemte krav for å være god, eksempelvis at Gud må være rettferdig og ikke sadistisk. Disse begrensningene «do not completely determine what the deity would be like», som samtidig innebærer at kravene i en begrenset grad også faktisk avgjør hvordan Gud må være (Jakobsen, 2020, s. 190). Ved å introdusere eksterne kvaliteter, som kvalifiserer Guds godhet, som en tynn forståelse av rettferdighet, kan ikke Guds eksellens være godhetens definisjon.

Dette er ifølge Jakobsen problematisk av to grunner. For det første risikerer begrensningene fra et teologisk perspektiv å plassere rettferdighet over Gud, og kan dermed sies å være

avgudsdyrkelse (Jakobsen, 2020, s. 191). For det andre bryter begrensningene med Guds suverenitet, og kan medføre en selvmotsigelse i Adams' teori. Dersom det eksisterer godhet som er god i seg selv, kan ikke godhet forstås som Gud-likhet, da rettferdighet er godt uavhengig av om det etterligner Gud eller ikke (Jakobsen, 2020, s. 191). I så fall er Adams' metaetiske teori selvmotsigende. Dersom rettferdighet *ikke* er godt i seg selv, blir Adams' argumentasjon sirkulær. Hvis rettferdighet er godt på grunn av Guds eksellens, men Guds eksellens avhenger av Guds rettferdighet, er Adams' argumentasjon sirkulær (Jakobsen, 2020, s. 191).

Ved å introdusere eksterne kvaliteter for Guds godhet har Adams' teori vansker med å unngå Euthyfrons dilemma (ED). Adams' teori har tilsynelatende en god løsning på ED, fordi det ikke er Guds vilje, men Guds *natur* som avgjør det gode. Vi kan likevel formulere et nytt ED som angår Adams' godhetsforståelse slik: Er det gode godt fordi det ligner Gud, eller er Gud god fordi Gud ligner det gode? Adams' metaetiske teori aksepterer dilemmaets første horn, men dersom rettferdighet er godt uavhengig av Guds godhet, aksepterer Adams' teori dilemmaets siste horn. Å svare ja på dilemmaets siste horn er lite ønskelig fra et teistisk perspektiv av to grunner. For det første bryter det med Guds suverenitet slik innvendingen til Jakobsen har vist. For det andre gir det Gud en svært begrenset metaetisk rolle, som i beste fall gir Gud en sentral plass i vår moralske epistemologi, men som ikke har noe å gjøre med *hvorfor* noe er godt eller rett (Jakobsen, 2020, s. 176).

Går det i så fall an å imøtegå denne innvendingen? En mulig måte å løse problemet på ville være å hevde at eksterne kvalifikasjoner for grunnleggende definisjoner er selvmotsigende. Å spørre hvorvidt Gud, som i Adams' teori er godhetens definisjon, kunne være noe annet enn god ville være som å spørre om en trekant kunne hatt fire sider. Å hevde at Gud, som godhetens definisjon, må holdes til en uavhengig godhetsstandard er ifølge Jakobsen question-begging (Jakobsen, 2020, s. 192). Det er meningsløst å holde en standard opp mot en uavhengig standard, da en uavhengig standard gjør eksistensen til den første standarden umulig, ettersom den ikke lenger vil være en standard. At Adams krever at Gud skal være rettferdig og ikke-sadistisk er derfor umulig, men samtidig mulig å løse dersom dette kravet utelates fra teorien.

En mulig innvending mot denne løsningen er at vi alltid vil vurdere standarder for godhet ut ifra vår forståelse av godhet. Det er derfor ikke urimelig å kreve at en godhetsstandard møter

noen av våre forutinntatte antagelser om godhet, eksempelvis at rettferdighet er godt og at sadisme ikke er godt. Det kan tvert imot være ønskelig at en godhetsteori passer våre preteoretiske antagelser om godhet.

Adams' teori bekrefter slike preteoretiske antagelser, fordi alle mennesker ifølge Adams delvis forstår godhet (Adams, 1999, s. 27). Når Adams presenterer Guds eksellens som sin godhetsdefinisjon, er denne definisjonen ikke intendert til å «*introduce excellence as something previously unknown*», fordi Gud er den beste godhetskandidaten gitt det mennesker alt vet om godhet (Adams, 1999, s. 24, utheving i original). Dersom Gud ikke eksisterer, eller dersom det kontrafaktisk skulle eksistere noe som var mer eksellent enn Gud, ville vi måtte definert godhet ut ifra denne godhetskandidaten. Det er derfor ikke inkonsistent, innenfor Adams' teori, å kreve at Gud må være rettferdig, da teorien bygger på at vi allerede vet en del om godhet.

En kan innvende at Adams' krav fortsatt er inkonsistent dersom kravet forstås som et ontologisk krav. Selv om Adams forutsetter at vi vet en del om godhet, og at Gud er den beste godhetskandidaten, kan Adams' moralske epistemologi likevel kritiseres. Adams hevder at hans teori kun prøver å forklare hva eksellens «*consists in*» (Adams, 1999, s. 24). Nøyaktig hvordan en bure forstå «*consists*» er derimot utydelig. På bakgrunn av uklarheten i begrepet foreslår Jakobsen at vi kan skille to veier fra hverandre angående Gud og moral, en epistemologisk vei og en ontologisk vei. I en epistemologisk forstand stemmer det at vår forståelse av Guds godhet utledes fra vår preteoretiske forståelse av godhet, dette er en beskrivelse av hvordan vi kommer til erkjennelse av Guds godhet. På et ontologisk plan derimot er det selvmotsigende at Guds godhet, dersom Gud er godhetens definisjon, utledes fra vår forståelse av godhet. På den ontologiske veien utledes godhet fra Guds natur, slik at Gud er godhetens fundament og definisjon (Jakobsen, 2020, s. 193). Selv om vår forståelse av Guds godhet informeres av vår forståelse av godhet, trenger det ikke utelukke at Gud er godhetens definisjon på et ontologisk plan. På denne måten kan også påstanden «Gud er god» være meningsfull - i den forstand Guds godhet stemmer overens med vår forståelse av godhet, men ikke fordi Guds godhet på et ontologisk plan utledes av en annen moralsk standard (Jakobsen, 2020, s. 192-194).

Innvending C1T1 er derfor en svært god innvending, men samtidig en innvending det er mulig å imøtegå. Dersom vi stiller oss spørsmålet om hvorvidt Adams' teori klarer å imøtegå

innvendingene alene er svaret nei – dersom Adams krever at Gud må være rettferdig som en forutsetning for at godhet er Gud-likhet, er Adams' teori selvmotsigende. Ved hjelp av noen justeringer, og Jakobsens skille mellom det epistemologiske og ontologiske planet, kan innvendingen imøtegås slik at teorien ikke er selvmotsigende.

Dersom kravet forstås som et epistemologisk krav på bakgrunn av vår preteoretiske kjennskap til godheten, dvs. at gitt vår begrensede forståelse av godhet følger det at Gud må være rettferdig, trenger ikke teorien å være selvmotsigende. På et ontologisk plan vil det være selvmotsigende å kreve at Gud må være rettferdig for å være god, men det utelukker ikke at Gud nødvendigvis er rettferdig. Framfor å kreve at Gud må være rettferdig, kan vi si at Gud, på grunn av sin ikke-kontingente natur, i alle mulige verdener vil være rettferdig. I en forstand *må* Gud være rettferdig, ikke fordi Gud begrenses av noen ekstern standard, men på grunn av Guds egen natur. Dersom det ontologiske kravet om rettferdighet fjernes fra teorien, eller omjusteres til å bli et epistemologisk krav, er innvending C1T1 derfor en svak innvending.

4.1.2 C2T1: Det er selvmotsigende å likestille ulike former for godhet og samtidig bekrefte «the overridingness thesis».

Adams' godhetsteori inkorporerer flere former for godhet, inkludert moralsk godhet og estetisk godhet, i begrepet *eksellens*. Gud er dermed definisjonen eller standarden for hva som er godt og skjønt, fordi moralsk og estetisk godhet består av å ligne Guds eksellens. Adams vil bevisst inkludere flere former for godhet i sin teori, men prioriterer moralsk godhet over andre former for godhet (Adams, 1999, s. 41, 180). Følgende eksempel kan tydeliggjøre. Anta at jeg kan velge mellom å enten bygge et vakkert bygg eller donere til nødhjelp. Den estetiske verdien av bygget er lik den moralske verdien av donasjonen, slik at jeg etterligner Guds eksellens i like stor grad uansett hva jeg velger. I slike tilfeller bekrefter Adams *The overridingness thesis* (videre forkortet til TOT), fordi Adams mener moralsk eksellens har prioritet over andre former for eksellens, slik at jeg derfor bør donere pengene til nødhjelp (Jakobsen, 2021, s. 681-682). Adams bekrefter TOT på bakgrunn av at han fremmer en sosial DCT. Rett og galt er gitt av en kjærlig Guds befalinger, som gjør handlinger obligatoriske, i motsetning til andre handlinger som kun er gode eller dårlige. Men dette er inkonsistent med Adams' godhetsteori, hvor både estetisk og moralsk godhet er eksellens. Følgende eksempel kan illustrere hvorfor.

Den semi-fiktive maleren Gauguin må velge mellom å bli boende hjemme med familien sin, eller reise fra familien og dyrke sine maleferdigheter.⁹ Dersom Gauguin drar for å male, vil han kunne etterligne Guds kreativitet, fornøyelse og hengivenhet, men ikke Guds trofasthet (Jakobsen, 2021, s. 682). Dersom Gauguin drar for å male vil han ligne *mer* på Gud, og vil derfor realisere mer godhet av å dra. Gauguin har derfor, på bakgrunn av Adams' godhetsteori, større grunn til å dra fra familien sin, selv om dette går på bekostning av hans moralske godhet. Dette er inkonsistent med TOT (Jakobsen, 2021, s. 682).

En kan forsøke å bevare TOT i Adams' teori på flere måter. Den første av disse benekter at det beste for Gauguin ville være å dra fra familien, fordi en ikke burde velge valgmuligheter hvor ulike verdier tydelig står i konflikt med hverandre (Jakobsen, 2021, s. 683). Å etterligne Gud består ikke av å etterligne enkelte av Guds eksellenser, men å etterligne Gud som totalitet, hvor alle eksellenser er i harmoni med hverandre. En handling hvor eksellenser er i konflikt med hverandre er derfor ikke en eksellent handling i det hele tatt, fordi den ikke etterligner Gud, som ikke har noen indre konflikt mellom sine eksellenser (Jakobsen, 2021, s. 683). Gauguin burde derfor forbli hos familien, ettersom han ville ha eksemplifisert utroskap ved å forlate den, noe som er «anti-resemblance to God» (Jakobsen, 2021, s. 683).

Den første måten å bevare TOT på harmonerer godt med Adams' godhetsbegrep, men den er inkonsistent med måten Adams forstår etterlignelse. Ifølge Adams er menneskets etterligning av Gud en «distant and fragmentary resemblance» fordi vi lever i en uperfekt verden (Adams, 1999, s. 33). I en ideell verden kan det eksistere valgmuligheter hvor en kan ta hensyn til både estetisk og moralsk godhet, og dermed unngå å eksemplifisere kvaliteter som ikke ligner Gud. Men vi lever ikke i en slik ideell verden, og det eksisterer valg hvor man er tvunget til å ofre noen hensyn til fordel for andre og må velge et ikke-ideelt alternativ. Å etterligne Gud helhetlig kan derfor ikke bevare TOT.

Den andre måten å bevare TOT på innebærer en justert forståelse av Gud som et perfekt vesen. At Gud er et perfekt vesen betyr ikke nødvendigvis at Gud innehar en maksimal mengde av Guds individuelle egenskaper, men at Gud har den maksimalt perfekte kombinasjonen av

⁹ Eksempelet Gauguin er inspirert av Paul Gauguin, som forlot familien sin for å male. Alternativt, se Bøhn, 2019, s. 38-40, 160 som argumenterer for at kunstnere, selv når de forlater familien sin, kan oppnå meningen med livet.

egenskaper. Gud som perfekt vesen beskrives med egenskaper som fri, allvitende og god (Søvik & Davidsen, 2013, s. 152). Men Guds frihet kan ikke være så ubegrenset at den går på bekostning av Guds godhet, uten at Gud stopper å inneha den maksimalt perfekte kombinasjonen av egenskaper, og dermed stopper å være et perfekt vesen. Det kan dermed være mulig at, i Guds maksimalt perfekte kombinasjon av egenskaper, så omslutter og sammenfatter Guds godhet alle Guds andre egenskaper, slik at slik at vi har en bedre grunn for å etterligne Guds godhet enn Guds skjønnhet dersom de er i konflikt.

Imot den andre løsningen kan en innvende at den er inkonsistent med Adams' forståelse av eksellens, fordi Gud definerer både estetisk og moralsk godhet. Ifølge Adams' godhetsteori er det meningsløst å hevde at Gud begrenser sin egen skjønnhet til fordel for Guds godhet, da godhet og skjønnhet begge er definert av Guds eksellens. Hvis det er mulig at Gud var mer estetisk god enn Gud faktisk er, kan ikke Gud være skjønnhetens standard, for da eksisterer det en mulig høyere standard for skjønnhet enn den Gud innehar. Dersom vi introduserer en ekstern standard for skjønnhet, kan ikke Gud lenger være skjønnhetens definisjon, og Adams' godhetsteori er inkonsistent (se 4.2.1).

En tredje måte å inkorporere TOT i Adams' godhetsteori kan peke på forening med Gud som det høyeste godet (Jakobsen, 2021, s. 684). Å handle imot moralske forpliktelser er synd, og synd skiller mennesket fra Gud. Etersom synd skiller mennesket fra Gud, og forening med Gud er det høyeste godet, bør en prioritere moralsk godhet over estetisk godet, og dermed bekrefte TOT. På denne måten kan en anerkjenne at både estetisk og moralsk godhet ligner Gud, uten at det medfører at estetisk godhet veier tyngre enn moralsk godhet.

Denne måten å bevare TOT på kan enkelt integreres i Adams' teori grunnet Adams' sosiale DCT. Rette og gale handlinger er ifølge Adams befalinger Gud har gitt mennesker, og når mennesker ikke overholder Guds befalinger, skades relasjonen til Gud. Denne forståelsen krever imidlertid at Adams forklarer hvorfor moralsk dårlighet skiller oss fra Gud på en måte estetisk dårlighet ikke gjør (Jakobsen, 2021, s. 684). Adams' DCT hevder at moralske forpliktelser oppstår i en sosial kontekst som et sosialt krav, og at Gud skaper moralske, men ikke estetiske, forpliktelser (Adams, 1999, s. 232). Dersom det kun eksisterer moralske forpliktelser, og ikke estetiske forpliktelser, skiller menneskets gale handlinger det fra Gud på en måte estetisk dårlighet ikke gjør.

Imot dette forslaget hevder Jakobsen at vi ikke har gode grunner for å tro at Gud bare utsteder moralske krav. Vi kan se for oss at Gud skaper et estetisk krav om hvordan en skal bygge og utsmykke et tempel slik at tempelet ligner Gud (Jakobsen, 2021, s. 684). Ingen av Adams' fire krav for genuine moralske forpliktelser (se 2.2.2.2 og 2.2.2.3) utelukker eksistensen av estetiske krav. Guds befalinger er dessuten ikke kun utledet fra Guds vilje, men fra Guds eksellente natur. Ettersom den eksellente natur inkluderer både estetisk og moralsk godhet, kan vi se for oss en mulighet for at Gud kunne ha utstedt estetiske befalinger.

Imot Jakobsens innvending er det mulig å hevde at eksempelet faller utenfor Adams' forståelse av krav. Eksempelet ber en se for seg at Gud kan ha befalt *hvordan* vi skal bygge et tempel for at det skal ligne Gud, men eksempelet krever ikke at vi må eller ikke må bygge tempelet. Adams hevder det eksisterer bruk av 'bør' hvor begrepet ikke betegner et krav. Eksempelvis hevder Adams at 'bør' i setningen 'alle religiøse ledere bør bry seg om miljøet' ikke beskriver en moralsk forpliktelse, selv om det er moralsk godt å bry seg om miljøet (Adams, 1999, s. 235). Dersom en har valget mellom å redde to eller tre mennesker, men ikke er moralsk forpliktet til å redde hverken to eller tre, ville det være bedre om en reddet tre. I en slik kontekst kan Adams si seg enig i at man i én forstand 'bør' redde tre, selv om dette ikke beskriver moralske forpliktelser. Det er om ikke annet mulig at tempel-eksempelet beskriver denne formen for 'bør', som ifølge Adams faller utenfor hans forståelse av krav.

Imidlertid kan det innvendes at det er mulig at Gud har utstedt et krav om *at* det skal bygges et tempel, eller at et bygg ikke skal rives eller lignende. Det finnes likevel flere forskjeller mellom moralske forpliktelser og estetiske forpliktelser. En annen grunn til å skille mellom estetiske forpliktelser, dersom de skulle være mulige, og moralske forpliktelser, er universaliteten av handlingene de krever. Moralske krav omhandler handlinger som er gale ved flere instanser, handlinger det alltid er forbudt eller påbudt å gjennomføre. Det er galt å lyve i morgen selv når jeg ikke lyver i dag. Men hvis vi er under et estetisk krav om å bygge et tempel, kan ikke dette være en handling vi alltid er bundet til å måtte gjennomføre, eller som alle mennesker kan være bundet til å måtte gjennomføre. Dersom Gud har krevd at jeg skal bygge et tempel i hagen min, og jeg bygger tempelet i dag, kan jeg ikke fortsatt være under kravet om å bygge tempelet i morgen.

En kan innvende at det kan finnes estetiske forpliktelser som er like universelle som forbudet mot å lyve. Det kan for eksempel være et forbud mot å ødelegge vakker kunst, eller et påbud om å alltid spille ekstranummer. Forbudet mot å lyve kan også i en forstand beskrives som et *hvordan*-krav framfor et *at*-krav. Når man kommuniserer med andre mennesker, er man avkrevd å ikke lyve for å ligne Gud. På samme måte, når mennesker bygger et tempel, er man avkrevd å bygge tempelet på en bestemt måte for at byggingen av tempelet skal ligne Gud. Det eksisterer derimot ikke et krav om å hverken bygge templer eller kommunisere med andre mennesker. Dessuten er det ingenting i Adams' forståelse av forpliktelser som sosiale krav som med nødvendighet krever universaliteten beskrevet her, selv om universalitet kan være ønskelig.

Et argument imot eksistensen av estetiske forpliktelser kunne være at handlinger må inneholde et spesifikt aspekt for å kunne være en forpliktelse. Guds befalinger angår kun handlinger som deler dette aspektet, og kun moralske krav kan dele dette aspektet (Jakobsen, 2021, s. 685). Ifølge Adams er moralske forpliktelser alltid relasjonelle og oppstår alltid i sosiale kontekster (Adams, 1999, s. 241). At moralske forpliktelser er sosiale størrelser forklarer også eksistensen av skyld, nemlig at den sosiale relasjonen er brutt eller anstrengt, og hvorfor gale handlinger møtes med ulike reaksjoner, enten i form av straff, tilgivelse eller lignende (Adams, 1999, s. 239). Ifølge Adams er ikke estetisk godhet avhengig av en sosial kontekst, fordi «the beauty of a scene [...] can be understood in abstraction from a social context» (Adams, 1999, s. 233). Andre eksellenser vi vanligvis forstår som moralske er ikke moralske dersom de eksisterer utenfor en sosial kontekst. Adams ber oss se for oss en mann som har levd alene i jungelen så lenge at han ikke lenger er bevisst sosiale relasjoner. Dersom mannen møter en tiger og viser mot, vil motet være en eksellens fordi mannen ligner Gud, men motet er ifølge Adams «not exactly a *moral virtue* apart from any role in a social life» (Adams, 1999, s. 233). Moralsk eksellens er derfor grunnleggende avhengig av en sosial kontekst, noe estetisk eksellens ikke er. Derfor kan det ikke eksistere estetiske forpliktelser, fordi estetisk godhet mangler det relasjonelle aspektet som er nødvendig for moralske forpliktelser.

Jakobsen hevder imidlertid at Adams tar feil, fordi flere typer estetisk godhet synes å ha en sosial komponent. Eksempelvis innebærer ulike former for dans en vakker samhandling mellom mennesker, og konserter spilles alltid for et publikum (Jakobsen, 2021, s. 685). Estetisk godhet kan derfor være relasjonell, og det burde i så fall kunne eksistere estetiske forpliktelser.

Det er likevel relevante forskjeller mellom eksemplene til Jakobsen og Adams' påstander. Slik jeg forstår Adams er moralsk godhet grunnleggende avhengig av en sosial kontekst på en måte estetisk godhet ikke er. Denne forståelsen utelukker ikke at estetisk godhet oppstår i sosiale kontekster, eller kan ha særskilte påvirkninger på sosiale kontekster. Men deres estetiske godhet er altså ikke avhengig av den sosiale konteksten på samme måte som moralsk godhet. Følgende eksempel kan være illustrerende. Vi kan se for oss et relativt tomt univers hvor det ikke eksisterer noen form for sosial kontekst eller relasjoner. Det er ingenting i veien for at vakre stjerner og galakser kan eksistere i dette universet, selv uten eksistensen av relasjoner. Men spør vi om det i dette universet eksisterer noen moralsk godhet, er det langt vanskeligere å svare ja. Moralsk godhet synes å være avhengig av en sosial kontekst på en grunnleggende måte estetisk godhet ikke er. At estetisk godhet oppstår i sosiale kontekster medfører ikke med nødvendighet at estetisk godhet er avhengig av relasjonelle aspekter. Eksempelvis kan den estetiske godheten i et kunstverk eller musikkstykke vedvare, selv om den sosiale konteksten kunsten oppstår i opphører.

La meg presisere: poenget er ikke at estetisk godhet aldri har sosiale aspekter ved seg, men snarere at måten estetisk godhet er relasjonell på ikke er ekvivalent med måten moralsk godhet er relasjonell på. Dersom moralsk godhet er avhengig av en sosial kontekst på en grunnleggende måte, kan dette forklare hvorfor moralske krav alltid er sosiale krav. Ettersom estetisk godhet ikke er relasjonell på samme måte, deler ikke estetisk godhet aspektet som forklarer hvorfor forpliktelser er relasjonelle. Det trenger derfor ikke være inkonsistent at Adams bekrefter TOT, ettersom det ikke kan eksistere estetiske forpliktelser.

Imot denne innvendingen kan en hevde at estetisk godhet også er avhengig av en sosial kontekst, fordi noen må observere noe for at det skal kunne være vakkert. Hvis det eksisterte et univers uten noen subjekter eller bevissthet, er det ingen som kan vurdere noe i universet som vakkert, slik at det ikke eksisterer noe vakkert heller.

Dette motargumentet er imidlertid inkonsistent med Adams' godhetsteori. Ifølge Adams' teori er skjønnheten en form for objektiv eksellens. Skjønnheten i skjønne ting kan derfor være skjønn helt uavhengig av sosiale kontekster. Dersom det som gjør noe skjønt er en objektiv egenskap som ikke avgjøres av subjekter som ser på det skjønne objektet, kan noe være skjønt uavhengig av om det eksisterer bevissthet.

Innvending C2T1 er en god innvending mot Adams' totale metaetiske teori, fordi den peker på en mulig inkonsistens mellom Adams' godhetsteori og DCT. Den foregående drøftingen viser at det kan være mulig å bekrefte TOT, uten at Adams' helhetlige metaetiske teori blir inkonsistent. Dessuten er det en styrke at teorien bekrefter TOT, da TOT er en preteoretisk intuisjon det er mulig at mange har angående moral. Adams' platonske teori forutsetter at vi i begrenset grad vet noe om hva godhet er, slik at teorien styrkes dersom den bekrefter slike preteoretiske intuisjoner. Dersom estetiske forpliktelser eksisterte, kunne det hende at mennesker skilles fra Gud ved å skape et estetisk stygt maleri, eller synge surt. Det er en styrke for Adams' metaetiske teori at den slipper å forsvare påstander som dette.

Dersom det stemmer at estetiske forpliktelser er umulige, er C2T1 derfor en svak innvending. På samme måte som C1T1 er ikke C2T1 en knusende innvending, men drøftingen av den lar oss presisere noen interne sammenhenger i teorien. I motsetning til C1T1 er derimot C2T1 av mindre betydning, ettersom Adams' godhetsteori ikke nødvendigvis står og faller på hvorvidt den kan bekrefte TOT.

4.1.3 C3T1: Adams' godhetsteori klarer ikke unngå Euthyfrons dilemma.

Det er nødvendig at en robust metaetisk teori klarer å imøtegå ED, for å unngå at det gode er vilkårlig eller at Gud er overflødig. Adams unngår problemene assosiert med ED ved å hevde at Gud kun vil det gode fordi det er godt, men at det gode er gitt av Guds eksellente natur. Samtidig er det mulig å hevde at Adams bare har flyttet ED et hakk bakover. ED lurere på om Guds vilje er truthmaker for det gode, eller om det gode er truthmaker for Guds vilje. Ved å flytte ED et hakk bakover, kan vi formulere et nytt ED som lurere på om Gud er truthmaker for det som er eksellent, eller om eksellens er truthmaker for om Gud er eksellent. Det ene tilfellet innebærer en ekstern standard for eksellens, men dette kan stride mot Adams' teori (se 4.2.1). I det andre tilfellet er Gud eksellent uansett. Dersom eksellens defineres som Gud-likhet, vil Gud være eksellent uansett hvilke egenskaper Gud har.

En måte å møte ED på kunne være at grunndefinisjonene våre alltid vil, og burde være, sanne per definisjon. Eksempelvis ble kilogrammet inntil nylig definert ut ifra massen til en platina-iridium-vekt i Frankrike. Dersom vi hevder at vekta i Frankrike veier en kilo fordi det eksisterer en ekstern standard, utenom vekta, så er vi nødt til å forklare hvorfor denne eksterne standarden er en kilo også. Om grunndefinisjonen ikke er sann per definisjon, vil vi måtte definere

grunndefinisjoner ved hjelp av en ekstern standard i det uendelige. Dersom alle definisjonene våre er reduktive, vil alle begreper forklares ved referanse til andre begreper, slik at vi til slutt ikke har noen meningsfulle begreper å operere med. At grunndefinisjonen for eksellens er sanne per definisjon er derfor ønskelig.

En kan innvende at noen grunndefinisjoner godt kan være sanne per definisjon, men at eksellens ikke nødvendigvis må være en av dem. Adams' teori hevder at mennesker kan erkjenne det gode eller eksellente og at Gud er den som best tilfredsstillende «the pursuit» mot det eksellente, slik at en ekstern standard for eksellens er innbakt i teorien (Adams, 1999, s. 23). Dersom enkelte eksellenser innebærer fysisk eller begrenset eksistens, kan ikke Gud være eksellent, siden Gud ikke kan ha disse egenskapene.

Dersom det eksisterer en eksellens Gud ikke kan ha, så kan ikke Gud være eksellent. Finnes det eksellenser Gud ikke kan ha? Det er grunner til å betvile det. Det er usannsynlig at en maksimal mengde av en fysisk egenskap, enten vekt eller høyde, i seg selv er eksellent. Og i tilfeller hvor en eksellens forutsetter en begrenset eksistens, er det ikke den begrensede eksistensen i seg selv som er eksellent. Følgende eksempel kan illustrere. Dersom det er eksellent å tøyse sitt eget begjær, så er det ikke begjæret som er eksellent, men snarere viljen til å gjøre det gode, som Gud også kan ha.

Dessuten avviser Adams en semantisk reduktiv forståelse av eksellens, fordi det er en forskjell på en tings natur og semantiske betydning (se 2.2.2.1). Selv om vi kjenner til eksellens, og Gud er den som best tilfredsstillende vår «pursuit» etter det gode, hevder ikke Adams at vi kan være helt sikre på hva som er eksellent, men at Gud, som er allvitende, selv vet hva som er eksellent (Adams, 1999, s. 24).

Selv om det stemmer at eksellens er Gud-likhet, og at Gud alltid vil være eksellent uansett hvordan Gud er, betyr det ikke at Guds natur er vilkårlig. Gud kan ikke ha en annerledes natur enn Gud har, fordi Gud er et anselmiansk perfekt vesen. Oppsummert hevder Anselms ontologiske argument at, dersom vi har en idé om noe som er så perfekt at ingenting kan være bedre enn det, så ville dette noe være mer perfekt dersom det også eksisterte i virkeligheten. Det mest perfekte (Gud) må derfor eksistere i virkeligheten, og ikke bare i sinnet (Adams, 1999, s. 43). Det ontologiske argumentet for Guds eksistens er omstridt, men Adams modifierer det. Framfor å prøve å bevise Guds eksistens, bruker Adams argumentet for å forklare hva hans

godhetsteori krever av sin godhetsstandard. Adams erstatter påstanden om en perfekt ide med «a metaethical conviction that there must be a standard of goodness that actually is unsurpassably good, whether it actually exists or not» (Adams, 1999, s. 44). Dersom Gud er denne standarden, må Gud ifølge Adams eksistere, for hvis ikke ville ikke Gud kunne være standarden for godhet.

At Gud er et anselmiansk perfekt vesen, tillater ikke at Guds natur kunne vært hva som helst. Dersom Gud er et perfekt vesen, eksisterer Gud med nødvendighet. Gud eksisterer derfor ikke bare med nødvendighet, men Guds natur er også nødvendig, slik at Gud ikke kan ha en annen natur enn den Gud har (Adams, 1999, s. 47). Eppersom Gud ikke kan ha en annen natur enn Gud har, er ikke det gode vilkårlig.

En kan innvende at det denne løsningen er inkonsistent med Adams' gudsforståelse. At Gud er et anselmiansk perfekt vesen kan sikre Guds natur slik at den ikke er vilkårlig, men dette gjelder kun dersom vi har en ekstern standard for perfektjon. Med ekstern standard menes her at perfektjon ikke er definert ut ifra Guds natur, slik at Guds natur og perfektjon er synonyme, men at Guds natur kan måles opp mot en annen standard utenfor Gud som er truthmaker på hvorvidt Guds natur er perfekt. I en forstand finnes det ingenting eksternt for Gud dersom Gud er allestedsnærværende, men noe kan eksistere uten at det er villet av Gud, eksempelvis Guds allmakt. En ekstern standard for Guds perfektjon passer godt med en rekke vanlige teistiske religionsfilosofiske antagelser om Gud, eksempelvis at Gud er allmektig, men at Guds allmakt kan begrenses av Guds andre egenskaper. Gud er fri, men ikke så fri at Gud kan opphøre å ha sine andre perfekte egenskaper, i det minste uten å da også opphøre å være Gud selv. Dersom det eksisterer en begrensning på Guds allmakt og frihet, eksisterer det en ekstern standard for allmakt og frihet som Gud måles opp mot.

En ekstern standard for Guds perfektjon kan imidlertid være selvmotsigende med rollen eksellens har i Adams' teori har som intern standard. Hvis Guds eksellens følger fra Guds natur, og Guds natur er å være et anselmiansk perfekt vesen, så følger Guds *eksellens* fra at Gud er et *perfekt* anselmiansk vesen. Men det er et problem at en intern standard, eksellens, skal følge fra en ekstern standard, nemlig perfektjon. Dersom perfektjon er en intern standard, så er Guds natur, inkludert Guds eksellens, perfekt uansett hvordan den er og derfor vilkårlig. Men dersom perfektjon er en ekstern standard, noe det ontologiske argumentet synes å forutsette, så er det

svært vanskelig å se hvordan Guds eksellens, som er en intern standard, skulle utledes fra Guds perfeksjon, en ekstern standard. Dersom perfeksjon er en ekstern standard Gud måles opp mot, så burde også eksellens være en ekstern standard Gud måles opp mot. Men en ekstern standard for eksellens har sine egne problemer (se 4.2.1).

En mulig måte å møte denne innvendingen på kunne være ved å hevde at perfeksjon er en logisk eller semantisk ekstern standard, men ikke en metafysisk ekstern standard. De begrensingene vi legger på Guds perfekte egenskaper forhindrer kun at Guds eksistens ikke er logisk umulig. Den formen for allmakt og frihet som Gud ikke kan ha, den allmakten som kan gjøre det logisk umulige, eller den friheten som kan lede til opphøringen av Guds eksistens, er ikke metafysisk mulig. Selv om vi kan forestille oss noe som har en større grad av Guds perfekte egenskaper, kan ikke dette noe eksistere, slik at Gud kan være den metafysiske standarden for perfeksjon. Dersom Gud er den metafysiske standarden for perfeksjon, så er det ikke et problem at eksellens følger fra Guds perfeksjon. Dersom Guds perfeksjon er gitt av Guds natur, så vil det gode følge med nødvendighet fra Guds natur. Imot dette kan en hevde at, dersom Gud kun er metafysisk perfekt, så opererer vi med en ekstern standard, nemlig metafysisk mulig perfeksjon. Da har vi bare flyttet ED lenger bort.

En alternativ måte å bevare Gud som en intern standard ville være ved å se nærmere på hvordan Adams bruker det ontologiske argument. Adams anvender ikke det ontologiske argumentet uten endringer, men bruker det i en metaetisk forstand, hvor definisjonen av det etisk gode er så godt at det ikke eksisterer noe som er etisk bedre (Adams, 1999, s. 44). Adams hevder derfor ikke at eksellens følger *fra* Guds perfeksjon, men snarere at Guds eksellens *er* Guds perfeksjon. I denne forstand er spørsmålet om hvorvidt Guds eksellens følger fra Guds perfeksjon eller motsatt et falskt dilemma. Ettersom Gud som perfekt vesen også gis av eksellens, er det mulig å bruke Jakobsens forståelse av de to veiene til eksellens for å bevare en intern standard for perfeksjon (se 4.2.1). I en epistemologisk forstand er vår forståelse av Gud som et perfekt vesen utledet fra en ekstern forståelse av hva perfeksjon er. I en ontologisk forstand utledes derimot det eksellente, inkludert Guds perfeksjon, fra Guds natur. Når Guds eksellens er grunnprinsippet Guds perfeksjon ses i lys av, trenger det ikke være et problem at Gud ikke har en maksimal mengde av sine perfekte egenskaper. Dersom eksellens er å ligne det mest eksellente, er det uproblematisk at det eksellente ikke har en kombinasjon av egenskaper som er logisk umulig, ettersom det er meningsløst å etterligne noe logisk umulig. Ettersom Gud som perfekt vesen

utledes fra Guds eksellens, utledes også Guds nødvendige eksistens og Guds nødvendige natur fra Guds eksellens. Fordi Gud ikke kunne hatt en annen natur enn den Gud har, er ikke det gode vilkårlig.

En tredje mulig måte å bevare Gud som et perfekt vesen på kunne være å hevde at begrepet 'Gud' alltid referer til et anselmiansk perfekt vesen, og at det dermed er meningsløst å drøfte hvorvidt Gud kunne være noe annet enn et slikt perfekt vesen, slik en ekstern standard for Guds perfektjon forutsetter. Denne oppgaven forutsetter at Gud, et perfekt vesen, eksisterer, slik at det er utenfor rammene av denne masteravhandlingen å diskutere ulike gudsforståelser.

Innvending C3T1 viser hvorfor ED forblir et vanskelig problem for teistiske metaetiske teorier. Motargumentene mot ED presentert her kan neppe avskrive ED totalt. Ettersom Gud er standarden for godhet, er det fortsatt slik at Guds natur avgjør hva det gode er, uansett hvordan Gud er. Framfor å forsøke å motbevise dette, tror jeg den beste muligheten for en teistisk metaetisk teori er å «bite the bullet», og godta denne ulempen. Det er ingen ekstern standard utenfor Guds natur som sikrer at mord aldri er godt, men det betyr ikke at det er mulig at mord kan være godt, dersom Gud eksisterer med nødvendighet, og Gud ikke kan ha en annen natur enn Gud har. Ettersom mennesker i en begrenset grad kan erkjenne det gode, kan vi bekrefte at mord ikke er i overenstemmelse med Guds natur. C3T1 har likevel vist hvordan forsøk på å løse ED ofte ender med at ED bare «flyttes et hakk bakover», og en igjen må avgjøre om det er Gud eller en annen standard som kan sikre våre metafysiske konsepter. Samtidig er det mulig å konstruere et Euthyfron-dilemma for enhver godhetsdefinisjon. Dersom det gode er det som utledes fra det kategoriske imperativ, kunne jeg spørre «er det gode godt fordi det utledes fra det kategoriske imperativ, eller er det som utledes fra det kategoriske imperativ godt fordi det er godt?». Selv om Adams' teori i en forstand klarer å unngå at det gode blir vilkårlig, er C3T1 en tung innvending.

4.2 T2: Godhet må være transcendent, fordi godhet ikke kan identifiseres med naturlige egenskaper.

Ifølge Adams må det gode transcendere det fysiske, fordi vi ikke kan identifisere godhet med bestemte fysiske egenskaper (Adams, 1999, s. 50-51). De egenskapene som gjør én ting eksellent, for eksempel fargen eller fasongen til et objekt som gjør den vakker, kan opptre i et

annet objekt uten at det andre objektet nødvendigvis er vakkert. Selv om et tre med grønne blader er vakkert, er ikke nødvendigvis en hund med grønne utvekster vakker av samme grunn.

4.2.1 P1T2: Helgenene overgår menneskets begrensninger.

P1T2 er første støtteargument for at godhet transcenderer fysiske egenskaper. Støtteargumentet omhandler eksistensen av moralske helgener – personer som, på tross av feil, *transcenderer* menneskenaturen (Adams, 1999, s. 52). Moralske helgener kjennetegnes ikke ved at de perfeksjonerer den menneskelige naturen, det vil si ved at de gjør det som er naturlig for mennesker, men ved at de overgår eller ekspanderer rammen for hva mennesker kan gjøre. Godhet er på samme måte noe Adams beskriver som fremmed for mennesket, noe som overgår mennesker og som vi kun i en begrenset grad kan identifisere (Adams, 1999, s. 51). Godhet kan derfor ikke identifiseres med naturlige egenskaper, fordi godhet alltid overgår og peker utover dem.

Imot dette kan en innvende at slike moralske helgener ikke finnes, eller i det minste at de ikke reelt transcenderte menneskets natur. Dersom mennesker som har vist en særegen omsorg eller innsats for andre faktisk transcenderte menneskenaturen, kan de ikke lenger kalles mennesker. Hvis slike mennesker ekspanderte menneskenaturens rammer, kan dette kun stemme i en epistemologisk og ikke ontologisk forstand. Moralske helgener eksistens er derfor ikke et godt støtteargument for at godhet transcenderer det fysiske.

Selv om slike helgener ikke eksisterer, kan eksempelet likevel peke på at det kontrafaktisk hadde vært bedre for mennesker å transcendere sin menneskelige natur, fordi det gode ikke uten videre er definert vesenets natur. Det som gjør en bestemt handling god er ikke at handlingen perfeksjonerer vesen-relativ natur, men snarere at den er *god*, en egenskap som transcenderer veseners naturer.

Etttersom eksistensen av moralske helgener som transcenderer menneskenaturen er umulig, er P1T3 et svakt argument for at godhet er transcendent. Samtidig viser ikke motargumentet mot P1T3 at godhet ikke kan være transcendent.

4.2.2 P2T2: «The critical stance» krever at godhet er transcendent.

Det andre støtteargumentet for T2 utledes fra «the critical stance», videre forkortet til TCS. Ifølge Adams er det nødvendig for etikken at, dersom noen identifiserer *godhet* med en bestemt

naturlig identifiserbar egenskap, at denne identifikasjonen kan revideres. Med andre ord krever TCS at, dersom den fysiske egenskapen *x* kalles god, så må vi kunne stille spørsmålet «er *x* virkelig godt?» (Adams, 1999, s. 78). Dersom godhet identifiseres fullstendig med den fysiske egenskapen *x*, kan ikke TCS lenger opprettholdes, fordi svaret på «er *x* virkelig godt?» er ja. Godhet må derfor være noe vi ikke kan redusere til naturlige egenskaper ifølge Adams, og må derfor være transcendent.

Det er mulig å innvende mot P2T2 at det er fullt mulig å identifisere godhet med en fysisk egenskap, uten at en med nødvendighet mister evnen til å opprettholde TCS. Murphy foreslår følgende hypotetiske situasjon: Gitt at vi har en metaetisk teori som hevder at godhet burde forstås som den naturlige egenskapen *N*. *N* klarer å forklare moralens særegne egenskaper, og teorien klarer å forsvare at godhet burde forstås som *N*. Så lenge vi er overbevist om at godhet burde forstås som *N*, er det sant at vi ikke kan opprettholde TCS mot *N*, uavhengig av om *N* faktisk er godhet eller ikke. Men alt som kreves for å opprettholde TCS er at vi på nytt gransker hvorvidt *N* er godt. Vi trenger kun å finne egenskapen *O* som er god, men som ikke er en del av *N*, for at vi må revurdere teorien. På denne måten kan en bevare TCS, uten at det medfører at godhet må være transcendent (Murphy, 2011, s. 153).

Imot dette motargumentet kan en imidlertid hevde at TCS utledes fra iboende egenskaper hos det gode, ikke menneskets begrensede erkjennelsesevne. Mennesker vil alltid kunne revurdere sine teorier på bakgrunn av ny kunnskap, men dette skyldes menneskets begrensede erkjennelsesevne. En kan argumentere for at TCS primært peker på et poeng angående hvordan det gode er, framfor hvordan mennesker erkjenner det gode, fordi det gode transcenderer og overgår fysiske egenskaper. Dersom godhet identifiseres med naturlige egenskaper, så kan ikke lenger TCS opprettholdes i møte med hva godheten faktisk er, kun i møtet med hvordan mennesker erkjenner den.

En kan innvende at dette skillet mellom hvordan mennesker erkjenner det gode, og hva det gode egentlig er, er et falskt skille. Dessuten figurerer menneskets begrensede erkjennelsesevne av det gode i Adams utleggelse av hvorfor det gode er transcendent (se Adams, 1999, s. 50-51). Dersom TCS kun beskriver iboende egenskaper hos det gode, framfor hvordan vi erkjenner det, kan argumentasjonen dessuten anklages for å være sirkulær. Hvis TCS kun gjelder iboende kvaliteter hos det gode framfor hvordan mennesker erkjenner det gode, så forutsetter man at det

gode må være transcendent, hvis ikke hadde TCS også vært appliserbart for hvordan mennesker erkjenner det gode. Men ettersom TCS kun beskriver iboende kvaliteter hos det gode, forutsetter man at det gode er transcendent, som er det Adams' anvendelse av TCS prøver å vise. Argumentet kan dermed anklages for å være *petitio principii* fordi argumentet forutsetter det argumentet prøver å bevise. P2T2 kan derfor ikke bevise at godhet må være transcendent.

Selv om the critical stance i seg selv ikke er nok til å sikre at det gode må være transcendent, er det heller ikke inkonsistent å hevde at godhet er transcendent. At godhet ikke kan reduseres til naturlige egenskaper kan godt stemme, men the critical stance kan ikke være et argument *for* at godhet er transcendent, snarere en følge *av* at godhet er transcendent. P2T2 er derfor et svakt argument.

4.2.3 C1T2: Hvorfor er ikke mennesket godt når det ligner god mat?

Et argument mot at godhet må være transcendent, omhandler Adams' forståelse av godhet som Gud-likhet. C1T2 ble presentert tidligere (se 3.2.4), og vil kort bli oppsummert her. Dersom godhet, inkludert moralsk, estetisk og kulinarisk godhet er godt fordi det ligner Gud, så betyr det at god fritert kylling er god fordi den ligner Gud. Adams hevder at mat i en metaforisk forstand kan ligne Gud, med en referanse til Salmenes bok, 34:9 «Smak og se at HERREN er god!» (Adams, 1999, s. 30).

Men dersom Adams' godhetsforståelse er sann, er et menneske med de samme egenskapene som stykke fritert kylling, eksempelvis at mennesket er sprøtt og saftig, da eksellent? Dersom egenskapene som gjør den friterte kyllingen kulinarisk eksellent er at den er sprø og saftig, hvorfor skulle den friterte kyllingen ligne Gud mer enn det et menneske skulle gjøre dersom mennesket hadde de samme egenskapene? Intuitivt er det ikke eksellent for et menneske å være som en fritert kylling, fordi det ikke samsvarer med den typen skapning mennesket er. Men dersom den typen skapning mennesket er har noe å si for hva som er godt for det, kan ikke godhet være fullstendig transcendent. Godhet kan derfor ikke være totalt transcendent, fordi det at godhet ikke tar høyde for hvordan et vesen faktisk er får absurde følger.

Diskusjonen om hvorvidt mennesker ligner Gud ved å ligne mat kan fremstå irrelevant, men den diskuteres av to grunner. For det første tydeliggjør diskusjonen hvorvidt godhet kan være transcendent i Adams' og Murphys teorier. For det andre er det nødvendig å vurdere hvorvidt Adams' teori får absurde følger fra et koherensteoretisk perspektiv. Dersom Adams' teori får

absurde følger kan den vurderes som inkoherent, fordi absurditet i et koherensteoretisk perspektiv uttrykker at en påstand koherer svært dårlig med annen relevant data.

En mulig måte å møte C1T2 på kunne hevde at det *ikke er* den friterte kyllingens konkrete fysiske egenskaper som ligner Gud, men andre egenskaper retten har. Gud kan ikke ha de fysiske egenskapene som angivelig gjør retten god, fordi Gud ikke kan være sprø eller saftig. Dersom godhet er Gud-likhet kan ikke den friterte kyllingens godhet bestå i dens bestemte fysiske egenskaper, fordi disse kan ikke ligne Gud. Det er derfor irrelevant om mennesket skulle dele de samme egenskapene, da disse egenskapene hverken gjør matretten eller mennesket godt.

Vi kan understøtte dette motargumentet mot CIT2 ved å se nærmere på hva det betyr at mat er godt. Temperatur, tekstur og en rekke andre kvaliteter som vi bruker for å beskrive 'god' mat er sannsynligvis kulturelt betinget, ettersom kvaliteter noen kulturer synes er uønskelige, eksempelvis slimete mat eller lunket drikkevann, kan være ønskelige i andre kulturer. Hvorvidt noe smaker godt, er dessuten avhengig av nerver i tunge og luktesans. For andre vesener enn mennesker, med et annet nervesystem, vil derfor mat som vi anser som god kunne være vond. Når Adams trekker fram hvordan en kan smake at Herren er god, hevder Adams dessuten at dette burde forstås som en *metafor* (Adams, 1999, s. 30). Adams mener derfor ikke at Gud faktisk smaker godt på samme måte som mat kan smake godt, men at det er en analogisk likhet mellom hvordan mat smaker godt og hvordan Gud kan erfares som god.

En alternativ måte å argumentere mot C1T2 kunne innebære å se nøyere på Adams' forståelse av *resemblance*. Dersom Per ligner Gud, betyr ikke at både Per og Gud deler den eksellente egenskapen A, men snarere at det eksisterer et aspekt ved Per sin egenskap A som også finnes hos Gud (se 2.2.1.3, Adams, 1999, s. 30). I tillegg må egenskapen ligne Gud på en holistisk måte (se rotte-eksempelen i 2.2.1.3). Dersom den friterte kyllingen er god, så er ikke det på bakgrunn av at den deler bestemte egenskaper med Gud, men snarere at en holistisk vurdering av godheten til den friterte kyllingen har en egenskap A som ligner på et aspekt ved Gud. Dette medfører ikke at det er de konkrete fysiske egenskapene til kyllingen som er gode. Hvordan mennesker kan ligne Gud på en holistisk måte tas opp igjen i 7.2.

En tredje måte en kan møte C1T2 hevder at innvendingen er question-begging fordi den forutsetter det den prøver å vise. T2 hevder at godhet ikke kan identifiseres med bestemte fysiske egenskaper. C1T2 hevder derimot at det som gjør den friterte kyllingen god, er helt

bestemte egenskaper som at den er sprø og saftig. Ved å spørre hvorfor kyllingen er god fordi den har egenskap x, men mennesket ikke er godt dersom det har egenskap x, forutsetter C1T2 at det er godt for kyllingen å ha den fysiske egenskapen x. Men argumentet prøver å bevise at godhet kan identifiseres med bestemte fysiske egenskaper. C1T2 er derfor question-begging fordi argumentet forutsetter det det prøver å vise.

C1T2 er et argument med mye potensiale. Dersom det stemmer at mennesker er gode hvis de ligner god mat, fremstår Adams' godhetsdefinisjon som absurd. Samtidig viser diskusjonen at C1T2 hviler på en preteoretisk antagelse om *hva* som gjør mat eksellent. I en forstand er det negativt for Adams' teori at den ikke kan bekrefte denne preteoretiske antagelsen, men det er generelt sett en styrke for teorien at det ikke er godt for mennesker å være friterte. C1T2 er derfor et svakt argument, men samtidig et argument som tydeliggjør Adams' posisjon. Hvorvidt godhet er transcendent tas opp igjen i 6.2 og 7.2.

4.2.4 C2T2: Dersom godhet er transcendent er gale handlinger gale uavhengig av de faktiske fysiske kvalitetene til handlingen.

Transcendente godhetsteorier utfordres ettersom det som gjør en gal handling gal kan være uavhengig av selve handlingen. Dersom rett og galt er uavhengig de faktiske naturlige hendelsesforløpet, så kan det faktum at det er galt å drepe barn være uavhengig den fysiske handlingen det er å drepe barnet (Murphy, 2011, s. 118). Ingen av kvalitetene ved handlingen, eksempelvis smerten barnet opplever eller urettferdigheten det utsettes for, avgjør hvorvidt det er galt å drepe barnet, kun hvorvidt Gud vil det skal være galt. Men denne følgen bryter med intuisjonene våre, for det synes å være innlysende at grunnen til at det er galt å drepe et barn, avgjøres av den faktiske handlingen det er å drepe barnet, uavhengig av om noen har sagt at det er galt. Fra et koherenteoretisk perspektiv utfordrer dette teoriens omfang, da teorien ikke klarer å integrere data den burde inneholde.

Imot C2T2 er det mulig å innvende at rett og galt avgjøres med referanse til Guds vilje i Adams' teori, men ikke det gode og vonde. Selv om hvorvidt noe er godt ikke kan identifiseres med naturlige fakta, så supervenerer de på naturlige egenskaper. I Adams' teori er det dessuten nødvendig for en moralsk forpliktelse at den er et godt krav.

En kan imidlertid innvende at dette argumentet ikke løser C2T2, men kun flytter C2T2 et hakk bakover. Dersom godhet er transcendent, så er ikke vondheten i bestemte handlinger avhengig

av de fysiske egenskapene i handlingene selv, men på hvilken måte de motsetter seg det gode. Selv om de naturlige egenskapene som godheten supervenerer på skulle kunne begrense hvilke handlinger som Gud kan gjøre moralsk forbudt eller påbudt, er det fortsatt kun Guds vilje som gjør dem forbudte eller påbudte (Murphy, 2011, s. 118).

En kan likevel innvende at, selv om godhet transcenderer det fysiske, så må ikke dette medføre at godhet ikke har noen tilknytning eller sammenheng med det fysiske. Det gode kan transcendere det fysiske ved at det *overskrider* det gode, slik at det ikke kan reduseres til fysiske egenskaper, men likevel delvis forklares ut ifra de fysiske egenskapene. Hvorvidt noe er vondt kan derfor forklares ut ifra de fysiske egenskapene i handlinger som motsetter seg eller ødelegger det dårlige.

Selv om godhet transcenderer det fysiske, medfører dette derfor ikke at godhet er helt løsrevet fra det fysiske. Samtidig har ikke fysiske egenskaper noen direkte påvirkning i avgjørelsen av hvorvidt noe er rett og galt, da dette bestemmes eksklusivt av Guds vilje. C2T3 er derfor en nokså tung innvending fordi den bryter med intuisjoner om hva som gjør handlinger gale. Argumentet er ikke tungt nok til at Adams' teori burde forkastes, men det peker på en ulempe som stiller teorien i dårligere lys sammenlignet med andre teorier.

4.3 T3: Menneskelig godhet består i å ligne Gud.

4.3.1 C1T3: Hvordan kan mennesker etterligne Gud?

Ifølge Adams er godhet å ligne Gud. Vi kan forstå hvordan mennesker kan ligne enkelte av Guds egenskaper, som Guds kjærlighet eller rettferdighet. Det er samtidig andre egenskaper mennesker ikke kan etterligne, eller egenskaper vi anser som gode, som Gud ikke kan ha. Eksempelvis kan ikke Gud være måteholden, da Gud ikke har ressurser eller behov. Men dersom Gud ikke kan ha disse egenskapene, eller vi ikke kan etterligne disse egenskapene hos Gud, kan teorien til Adams kritiseres for å være selvmotsigende fordi Adams hevder at mennesker har en viss forståelse av hva godhet er. Dersom mennesker i en begrenset grad erkjenner hva som er godt, og mennesker ikke kan finne noen argumenter for at måtehold ikke kan være godt, kan Adams' teori anklages for å være inkonsistent.

Selv om Gud ikke kan eksemplifisere disse egenskapene, kan en likevel møte innvendingen ved å se på forskjellen mellom konteksten ulike goder oppstår i, og elementene som gjør dem gode.

Det kan være godt å være måteholden, fordi en tar vare på egen helse og en forvalter de tilgjengelige ressursene rettferdig. Men det er ikke de begrensede ressursene som gjør måteholdene handlinger gode, men snarere rettferdigheten eller omsorgen som kommer til uttrykk gjennom disse handlingene. Adams hevder at, dersom det er gode kvaliteter Gud ikke kan ha på grunn av sin perfekte natur, så ligner mennesket på Gud i disse tilfellene i kraft av hva de gjør handlingene *for* (rettferdighet eller omsorg) og ikke hva de gjør handlingene mot (egen egoisme eller begrensede ressurser, se 2.2.1.3)

Imidlertid kan en innvende at det også finnes enkelte av Guds egenskaper som mennesker per definisjon ikke kan etterligne. Eksempelvis er det umulig for mennesker å ligne Guds treenighet, Guds uavhengighet eller Guds allestedsnærvær. Adams' teori kan derfor anklages for å være inkonsistent, fordi den hevder at noe som er umulig er godt.

Denne innvendingen kan imøtegås fordi det ikke nødvendigvis er inkonsistent at det gode er et uoppnåelig mål. Selv om målet er uoppnåelig, kan det likevel være godt å strekke seg etter. Det er imidlertid en relevant forskjell mellom noe en ikke klarer å nå, og noe en per definisjon ikke kan nå. Mennesker kan ikke bli allestedsnærværende, og det kan derfor ikke være sant at de burde bli allestedsnærværende. Adams' teori er derfor inkonsistent, fordi den krever noe umulig.

En kunne alternativt møtt anklagen om at det finnes egenskaper hos Gud som mennesket ikke kan etterligne ved å hevde at disse spesifikke egenskapene ikke er eksellenser, og derfor ikke skal etterlignes. I motsetning til moralsk og estetisk eksellens, er ikke treenighet eksellens, fordi treenighet ikke kan graderes. En kan ikke være litt treenig, men en kan være både mer og mindre av de andre eksellensene.

Imot denne innvendingen kan man påpeke at Adams avviser at maksimal mengde eksellens i seg selv er eksellent, slik at det ikke er en forutsetning for eksellens at den eksisterer i grader (Adams, 1999, s. 17). Dessuten følger Guds perfekte natur fra Guds eksellens (se 4.2.3), slik at det er en tydelig sammenknytning mellom Guds eksellens og alle av Guds egenskaper, siden Gud ikke kan ha en annen natur enn Gud har. Det er en del av Guds eksellente natur å være totalt uavhengig av alle andre ting, men dette er ikke en egenskap mennesker kan etterligne.

Et støtteargument for C1T3 er at å etterligne Gud kan bli en form for avgudsdyrkelse. Fra et teologisk perspektiv kan det være avgudsdyrkelse å etterligne noen av Guds egenskaper, eksempelvis Guds allmakt eller Guds uavhengighet. Å være allestedsnærværende eller uavhengig av andre, selv om det kan være eksellent for Gud, vil for mennesker kunne regnes som synd fra et teologisk perspektiv da en setter seg selv i Guds sted (Jakobsen, 2020, s. 186-187). Teologen Jürgen Moltmann hevder med bakgrunn i skapelsesberetningen i Genesis at mennesket er Guds mest avhengige skapning. Mennesket er skapt til slutt og er avhengig av resten av skaperverket for å overleve (Moltmann, 2016, s. 81). Dersom et menneske forsøker å leve som om det ikke var avhengig av andre, ville dette bryte med Guds skaperordning og kunne karakteriseres som et uttrykk for menneskets synd. Adams' forståelse av eksellens som Gud-likhet er derfor inkonsistent med en teologisk forståelse av synd.

En kan møte denne innvendingen ved å hevde at det ikke er godt for mennesket å ligne Guds allmakt eller Guds uavhengighet alene, men at det ville være godt for mennesket å ligne disse egenskapene om det lignet Gud på en holistisk måte. Ifølge Adams er godhet ikke bare å dele en bestemt egenskap med Gud, men snarere å ligne Guds eksellens på en holistisk måte (se 2.2.1.3). Grunnen til at det ikke er godt for mennesker å være uavhengige eller allmektige kan derfor være fordi disse egenskapene kun er gode når de står sammen med flere av Guds andre eksellenser, som Guds godhet og allvitenskap. Dersom mennesket klarte å ligne både Guds makt og Guds kjærlighet, ligner mennesket Gud på en holistisk måte og er derfor eksellent.

Den logiske følgen av dette motargumentet er at det hadde vært best om alle vesener ble allmektige allvitende uavhengige vesener. Dette er imidlertid inkonsistent med Adams' metaetiske teori, ettersom å ligne Gud for endelige vesener består i å ligne Gud på samme måte som et bilde likner det den avbilder (Adams, 1999, s. 30, 36). Å etterligne Gud holistisk forklarer derfor ikke hvorfor det er godt for mennesket å ligne Gud.

C1T3 demonstrerer verdien av at metaetiske teorier ta høyde for hva slags vesen noe er når de avgjør hvorvidt noe er godt for et vesen. Kravet om holistisk etterlignelse kan redde Adams' teori fra å forklare hvordan enkelte egenskaper, som vi vanligvis ikke ville antatt var gode for mennesker å etterligne, kan være gode. Samtidig kan holistisk etterligning innebære at det er godt å bli som Gud, hvilket har sine egne problemer. Adams' teori klarer derfor delvis å imøtegå C1T3, samtidig som den har begrenset forklaringskraft. C1T3 er derfor en tung innvending.

Som Murphy påpeker har Adams noen subtile aristoteliske aspekter i sin teori som indikerer at det som er godt for vesener avgjøres av deres natur (se 3.2.4). Aspektene er imidlertid ikke fullt utviklet i Adams' teori. Dersom Adams' teori hadde inkludert en slik aristotelisk vending, kunne C1T3 blitt imøtegått. Mulighetene for en slik inkorporering vil bli pekt på i 7.2.

4.4 Foreløpig konklusjon om koherensen i Adams' godhetsteori

Jeg vil her kort konkludere om koherensen i Adams' godhetsteori. Ettersom Adams' godhetsteori i store trekk deles av Murphy, er ikke denne konkluderingen avgjørende for å sammenligne teorienes koherens. men å samlet forstå koherensen i teorien er nyttig for å avklare forholdet mellom Gud og moral generelt (dette tas kort opp igjen i 8.2). De fleste innvendingene jeg har presentert her har vært svake innvendinger. Samtidig er flere av dem betinget svake. For eksempel er C1T1 svak dersom Adams' krav om Guds rettferdighet er et epistemologisk krav og ikke et ontologisk krav. Dersom godhet ikke er grunnleggende sosialt på en måte skjønnhet ikke er, så er ikke C2T1 heller en svak innvending, selv om Adams' teori ikke står eller faller på hvorvidt teorien bekrefter TOT.

At godhet burde forstås som Guds eksellens (T1) er derfor en nokså koherent påstand. Samtidig er denne påstanden åpen for videre kritikk og kan felles på grunn av svak grad av sammenknytning, da noen av innvendingene kun er svake gitt bestemte betingelser (som ikke kan forsvares grundig her). T2, at godhet er transcendent, er koherent fordi godhet ikke kun utledes fra naturlige egenskaper. Samtidig møter T2 utfordringer fordi handlingers moralske verdi er uavhengig av deres fysiske egenskaper. Drøftingen av T3, at godhet består i å ligne Gud, møtte betydelige utfordringer, og viste at det er vanskelig å forsvare at det uten videre er godt for mennesker å ligne Gud.

Adams' godhetsteori er derfor ikke en inkoherent teori, men samtidig ikke en teori uten utfordringer. Samtidig kan en konstruere et ED-lignende problem for enhver metaetisk teori, og de fleste godhetsbegrep kan utfordres fra ulike perspektiver. Adams' godhetsteori er derfor en noe sterk teori, som har stor forklaringskraft og kan bekrefte mange preteoretiske antagelser, samtidig som Gud har en sentral posisjon i teorien som tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser for metaetiske teorier.

5 Vurdering av Adams' sosiale DCT

Etter drøftingen av felles påstander i forrige kapittel, drøfter dette kapitlet påstander som er særegne for Adams' teori. Kapitlet drøfter Adams' forståelse av moralsk forferdelige handlinger (T1) og moralske forpliktelser som Guds befalinger (T2).

5.1 T1: *Det eksisterer moralsk forferdelige handlinger som ikke nødvendigvis er moralsk forbudte.*

Ifølge Adams eksisterer det et skille mellom aksiologiske termer og deontologiske termer. Det eksisterer derfor en gruppe med moralsk vonde handlinger som ikke nødvendigvis alltid er moralsk forbudte, handlinger Adams kategoriserer som «morally horrible» (se 2.2.1.4).

5.1.1 C1T1: **Det er utydelig hvorfor det moralsk forferdelige ikke er moralsk forbudt.**

Moralsk forferdelige handlinger er handlinger som vi vanligvis ville betegner som moralsk gale. Hvorfor de ikke skulle være moralsk forbudte handlinger gis det derimot ingen god forklaring på. Adams hevder at det kan eksistere tilfeller hvor det kan være rett, selv om det ikke er godt, å drepe noen (Adams, 1999, s. 105). Men dersom det stemmer at det ikke er moralsk forbudt å drepe, ville det også kunne stemme for nesten alle andre handlinger vi anser som moralsk forbudte. Adams' forståelse av det moralsk forferdelige kan derfor anklages for å være inkoherent fordi teorien ikke integrerer data vi forventer den skal forklare, nemlig at det er moralsk forbudt å drepe.

En kan hevde at innvending C1T1 uttrykker en styrke ved Adams' teori, ettersom Adams' teori tillater at det eksisterer unntak fra de moralske forpliktelsene en er underlagt. Ifølge Adams er det *både* galt og vondt å drepe, men det kan eksistere tilfeller hvor drap kan være rett, selv om det ikke er godt. Ettersom Gud bestemmer hvorvidt det eksisterer moralske forpliktelser, så er det mulig at Gud ikke hadde gjort det moralsk forbudt å drepe. Dersom Gud hadde skapt en verden med selvbevisste vesener uten mulighet for å skade eller drepe hverandre, hadde det ikke vært nødvendig for Gud å gjøre det moralsk forbudt å drepe, ettersom drap i en slik verden ville vært umulig. Gitt menneskers eksistens mener Adams det finnes situasjoner hvor det kan være rett å drepe, til tross for at drap aldri er utelukkende moralsk godt. På denne måten bevarer

teorien preteoretiske antagelser, nemlig at det aldri er *godt* å drepe noen, selv om det kan være spesifikke situasjoner hvor det er *rett*.

Adams hevder imidlertid at det kan eksistere lokale befalinger som kun gjelder én gruppe, men at de moralske forpliktelsene han omtaler gjelder alle mennesker (Adams, 1999, s. 264). Men dersom forpliktelsene gjelder alle mennesker, og det er en moralsk forpliktelse å ikke drepe, er det inkonsistent at det av og til kan være rett å drepe noen.

En kan innvende at det kan eksistere moralske forpliktelser som gjelder alle mennesker uten at de er universelle i streng forstand. Ifølge Adams er ikke moralske forpliktelser tidløse sannheter, fordi forpliktelsene skapes av et tegn Gud skaper i tiden til mennesker. Ettersom eksistensen av bestemte moralske forpliktelser derfor er kontingent, er ikke muligheten for unntak fra moralske forpliktelser inkonsistent. Ifølge Adams har mennesker en moralsk forpliktelse til å ikke myrde, men det er opp til mennesker selv å tolke hva som regnes som mord (Adams, 1999, s. 273). I de fleste tilfeller er det lett å avgjøre hvorvidt noe er et mord. I andre tilfeller, eksempelvis dersom man skrur av respiratoren for en pasient i koma som neppe vil våkne opp, er det derimot vanskeligere å avgjøre. På denne måten inkluderes unntakene i de moralske forpliktelsene selv.

På den annen side kan en innvende at, dersom det er opp til mennesker selv å tolke Guds befalinger, så er det ikke lenger Guds befalinger som genererer moralske forpliktelser, men menneskers tolkninger av dem. Dette er inkoherent i Adams' teori, da moralske forpliktelser genereres fra Guds befalinger.

Denne innvendingen kan møtes ved å påpeke hvordan Gud kommuniserer sine befalinger. Ifølge Adams må Gud ta høyde for menneskets lingvistiske situasjon når Gud befaler mennesket, fordi Guds befalinger må være prinsipielt forståelige dersom de skal generere genuine moralske forpliktelser (se 2.2.2.5). Dersom Gud tar høyde for at mennesker skal kunne forstå, inkluderer dette også at mennesket skal kunne tolke i hvilke tilfeller bealingen er forpliktende eller ikke. Guds befalinger kan derfor fortsatt generere moralske forpliktelser.

Mange av Guds befalinger er imidlertid ikke blitt kommunisert til mennesker med unntaksbetingelser. At det er galt å slå i hjel eller stjele, slik det er kommunisert i dekalogen, ville i et slikt tilfelle ikke regnes som en moralsk forpliktelse, fordi bealingene ikke inneholder

unntakene Adams hevder er til stede i det moralske kravet. Dette resonnementet medfører at store deler av kristen etikks normmateriale burde revideres. En annen innvending er at Adams' teori ikke inneholder noen ressurser for å avgjøre når et moralsk unntak oppstår. Dersom vi forutsetter at vi har en moralsk forpliktelse til ikke å stjele, peker ikke Adams' teori på hvilke typer hensyn som kan gjøre det tillatt å stjele, eller som gjør at handlinger vi vanligvis regner som tyveri ikke lenger regnes som det. På denne måten er Adams' teori inkohærent ved å ha mindre grad av sammenknytning enn ønskelig, ettersom den ikke forklarer i hvilke spesifikke tilfeller moralsk vonde handlinger ikke er moralsk forbudte.

Adams' teori forklarer altså at vonde handlinger av og til ikke er forbudte. Samtidig forklarer ikke teorien hvilke hensyn som tillater slike unntak. I en forstand er det forståelig at Adams' teori ikke befatter seg med disse spørsmålene da den er en *metaetisk* teori som primært omhandler etikkenes grunnlagsspørsmål, ikke hvordan avveie hensyn i konkrete vanskelige etiske spørsmål. I en annen forstand forutsetter teorien at alle våre moralske forpliktelser i seg selv inkluderer alle unntakene for den moralske forpliktelsen. Dette medfører altså at Gud må kommunisere den moralske forpliktelsen 'det er moralsk forbudt å stjele' som 'det er moralsk forbudt å stjele, med mindre en stjeler for å redde liv, eller er fattig og sulter, eller ...' inkludert alle unntak, som ville være absurd. Dersom en skulle unngå en slik absurd følge, måtte det være mulig å tolke begrepet 'stjele' som om det *ikke* gjelder når en skal redde liv eller ikke har mat, som er vanskelig å vise uten at det blir et ad-hoc argument. CIT1 er derfor en nokså tung innvending.

5.1.2 P1T1: Det eksisterer gode handlinger som går utover den moralske plikten.

En av grunnene for at Adams har et skille mellom aksiologiske termer og deontologiske termer er intuisjonen vår om at det eksisterer såkalte «supererogatory» handlinger, gode handlinger som vi ikke er moralsk forpliktet til å gjennomføre, eksempelvis å donere penger til nødhjelp. Dersom en ikke skiller mellom aksiologiske termer og deontologiske termer, så har vi to alternativer. Enten så går ikke handlinger vi betegner som supererogatory utover det vi er moralsk forpliktet til å gjøre. I enkelte utilitaristiske teorier, som hevder vi er forpliktet til alltid å gjøre det som er moralsk best, kan dette være tilfellet. Det andre alternativet er at disse handlingene ikke faktisk er gode, fordi det kanskje eksisterer en implisitt forventning om en gave tilbake eller annerkjennelse (Heyd, 2019, seksjon 3.1 og 4). Begge disse alternativene er derimot vanskelige å forsvare (se Heyd 2019, seksjon 3 og 4). Ettersom det er vanskelig å

motbevise eksistensen av supererogatory handlinger, kan en argumentere for at Adams' skille mellom aksiologiske og deontologiske termer er berettiget.

En kan imidlertid innvende at eksistensen av moralsk gode handlinger som ikke er påbudte ikke trenger å medføre eksistensen av moralsk vonde handlinger som ikke er forbudte. Det er ingen nødvendig sammenheng mellom supererogatory handlinger og moralsk forferdelige handlinger. Selv om det kan eksistere moralsk gode handlinger som overgår det moralsk nødvendige, trenger ikke eksistensen av disse handlingene bekrefte eksistensen av moralsk vonde handlinger som ikke er moralsk forbudte. Vi kan se for oss en teori hvor det eksisterer supererogatory handlinger, uten at det dermed eksisterer moralsk forferdelige handlinger. Eksistensen av supererogatory handlinger er dermed ikke et godt argument for skillet mellom moralsk forferdelige handlinger og moralsk forbudte handlinger. P1T1 er derfor et svakt argument.

5.1.3 C2T1: En begrenset DCT kan ikke oppnå målet sitt fordi teorien allerede godtar at Guds vilje ikke må forklare alle normative saksforhold.

Murphy innvender at begrensede DCT-er, teorier hvor Guds vilje kun forklarer noen normative stater, forkaster det voluntaristiske prosjektet ved å begrense teorien. Teister har villet feste moralen i Guds vilje for å sikre Guds posisjon som suveren, fri og allmektig. Men dersom Guds vilje ikke forklarer alle normative saksforhold, kan ikke en DCT hevde at Guds vilje med nødvendighet forklarer *noen* saksforhold. Dersom så er tilfelle, må en DCT kunne forklare hvorfor Guds vilje bare forklarer deontiske men ikke aksiologiske termer, *uten* å referere til Guds eksistensielle egenskaper, ettersom Gud ikke kan forklare noen normative saksforhold med nødvendighet. Ved å begrense mengden normative stater Guds vilje forklarer, gir derfor en DCT fra seg sin største fordel og primære motivasjon (Murphy, 2012, s. 684). Adams' teori har derfor mindre grad av sammenknytning, ettersom det ikke er en nødvendig sammenheng mellom Gud og deontiske verdier, og teorien er derfor mindre koherent.

Det stemmer at Adams' teori ikke viser hvordan Guds vilje med nødvendighet forklarer normative saksforhold og dermed mister en av fordelene DCT kan ha. Samtidig medfører ikke C2T1 at Guds befalinger ikke forklarer deontiske termer, den påpeker kun at Guds vilje ikke forklarer deontiske termer med nødvendighet. Dersom teorien ikke klarer å vise hvorfor en av Guds egenskaper med nødvendighet forklarer deontiske termer, kan det også stemme at Guds vilje med nødvendighet ikke forklarer normative saksforhold. Selv om Adams' DCT kan sies å

miste en av DCT sine største fordeler, følger det ikke at teorien er inkoherent, det må i så fall andre innvendinger vise. C2 er derfor er svak innvending.

5.2 T2: Moralske forpliktelser oppstår som sosiale krav mellom Guds befalinger og mennesker.

5.2.1 C1T2: Befalinger hører ikke hjemme i en god relasjon.

En mulig innvending mot Adams' DCT hevder at befalinger ikke hører hjemme i en god relasjon, noe som er inkonsistent med Adams' sosiale DCT. Jakobsen peker på følgende eksempel. Dersom man lever i et godt ekteskap, ville en ikke kommunisert ønskene sine i form av befalinger eller krav til partneren sin, men snarere gjennom forslag eller samtale (Jakobsen, 2020, s. 197). Ettersom en forutsetning for Adams' sosiale DCT er at moralske forpliktelser oppstår i gode relasjoner, er det selvmotsigende at Guds vilje formidles som befaling eller krav.

Selv om det tilsynelatende fremstår selvmotsigende at krav brukes eksplisitt i sosiale relasjoner, er det likevel ikke slik at krav med nødvendighet ikke kan høre hjemme i en god relasjon. Ekteskapet som brukes i eksempelet forutsetter en ekteskapsinngåelse, hvor partene lover troskap og kjærlighet til hverandre, og inneholder dermed en form for krav-språk. Selv om det er kvalitative forskjeller på ekteskapsinngåelse og Guds befalinger, viser eksempelet at det ikke er noe ved den nødvendigheten og lydigheten som avkreves i Guds befalinger som ikke også eksisterer i ekteskapsinngåelser. Ekteskapsinngåelser viser i kontrast til C1T2 at et krav ikke bare kan, men ofte har, en svært sentral plass i gode relasjoner.

En alternativ måte å møte C1T2 på kunne hevde at eksempelet allerede forutsetter eksistensen av moralske krav. I et ordinært ekteskap ville en ikke uttrykke krav eller befalinger om partnerens oppførsel fordi det allerede eksisterer normer, lover og moralske forpliktelser som begge partene i stor grad etterlever. Det er derfor ikke nødvendig å avkreve at ens partner ikke stjeler eller lyver, ettersom begge allerede er underlagt slike moralsk krav. Dersom det i et parallelt univers eksisterte et ektepar som hverken var underlagt moralske krav av Gud eller kjente til normer og lover, kan vi se for oss at det imellom dem oppstod uttrykte regler og krav, uten at det med nødvendighet medfører at relasjonen deres ikke er god og kjærlig.

En tredje måte å møte innvending C1T2 kunne være å hevde at menneskers relasjoner med hverandre er kvalitativt annerledes en menneskers relasjoner til Gud. At Gud kommuniserer

moralske forpliktelser som befalinger trenger derfor ikke være inkonsistent med at Gud er kjærlig, av to grunner. For det første har Gud som et allmektig vesen kunnskap som lar Gud gi både effektive og nødvendige befalinger. Selv om vi normalt ikke krever noe av mennesker vi møter fordi vi forventer at de oppfører seg godt mot oss, kan det være legitimt å kreve noe dersom de en møter er voldelige eller tilsvarende. Uavhengig av hvordan en forstår Guds forhold til og kunnskap om fremtiden, er det ukontroversielt å hevde at Gud vet hva som er mer eller mindre sannsynlig, og dermed også vet hvorvidt det er nødvendig å kreve noe av mennesker. For det andre beskytter Guds befalinger ofte en tredjepart framfor Gud selv. Dersom Guds befalinger er nødvendige for å beskytte en tredjepart, er det ikke inkonsistent med Guds kjærlighet at Gud kommuniserer moralske forpliktelser som befalinger.

Intuitivt hører ikke befalinger hjemme i gode relasjoner. Diskusjonen har derimot vist at det er flere grunner til at befalinger kan høre hjemme i gode relasjoner. Hvis moralske forpliktelser ikke kunne ha blitt kommunisert via befalinger, måtte Moses kommet ned fra Sinai-fjellet med «De 10 retningslinjer» fra Gud, hvilket er en absurd tanke. I Adams' teori trenger imidlertid ikke alle moralske forpliktelser å bli kommunisert via semantiske befalinger, men de kan også komme via samvittigheten eller andre (se 2.2.2.5). C1T2 er derfor en svak innvending.

5.2.2 C2T2: Det er inkonsistent at ikke-troende eller psykopater har moralske forpliktelser.

Ifølge Adams er det ikke nødvendig for alle mennesker å forstå at befalingene kommer fra Gud for at befalingen skal være gyldig som en moralsk forpliktelse, kun at noen skal kunne forstå *innholdet* i befalingen (Adams, 1999, s. 269). Evans' eksempel kan illustrere dette. Gitt at jeg vandrer langs grensen mellom Iran og Irak, og leser et skilt som sier jeg ikke kan forlate stien jeg går på. Selv om jeg ikke vet hvilket land som har laget skiltet, forstår jeg både innholdet i og autoriteten bak kravet (Evans, 2013, s. 114-115). Gud kommuniserer sine befalinger til alle mennesker på mange forskjellige måter, i Bibelen, gjennom samvittigheten og i normer i samfunnet for øvrig (Adams, 1999, s. 270). Ikke-troende mennesker mottar derfor Guds befalinger hverken som guddommelige eller som befalinger (hverken som *divine* eller som *commands*) (Morrison, 2009, s. 7). Men dersom ikke-troende mennesker ikke kan vite at deres moralske erkjennelse stammer fra befalinger fra Gud, har de ikke noen form for sosial relasjon med Gud som kan brytes ved at de ikke følger Guds befalinger. Adams' DCT er derfor inkonsistent, fordi den hevder at moralske forpliktelser grunnleggende sett er sosiale størrelser

alle mennesker erkjenner, samtidig som ikke-troende mennesker ikke har en sosial relasjon til Gud.

Imot denne innvendingen kan en hevde at selv mennesker som tror på Gud ofte oppfatter Guds befalinger, dersom de eksisterer, i de samme ikke-sosiale kategoriene som ikke troende (gjennom samvittigheten for eksempel), og at dette ikke er et problem for Adams' DCT. Men dette argumentet kunne imidlertid vise at de moralske forpliktelsene hverken er sosiale for troende eller ikke-troende, slik at motargumentet mot C2T2 ikke er tilfredsstillende.

En mulig måte å møte C2T2 på kunne innebære at alle mennesker er i en sosial relasjon med Gud nettopp i kraft av Guds befalinger som genererer moralske forpliktelser. Guds befalinger kan kanskje konstituere relasjonen, selv om ikke alle mennesker forstår at det er en sosial relasjon, eller at de moralske forpliktelsene tilhører eller er i kraft av Gud. Dette argumentet er imidlertid inkonsistent med Adams' DCT, ettersom Adams hevder at en god relasjon med Gud er en nødvendig forutsetning for at Guds befalinger skal kunne generere moralske forpliktelser. Dersom en god relasjon er en forutsetning for sosiale krav, ville det være sirkulært å hevde at kravet selv kan skape denne relasjonen.

En kan alternativt innvende mot C2T2 at alle mennesker har en relasjon til Gud, og relasjonen kan påvirkes, uavhengig av om en selv er klar over relasjonen eller ikke. Dersom Gud opprettholder verden er alt som eksisterer i en avhengighetsrelasjon med Gud. På denne måten kan mennesker både overholde og bryte relasjonen med Gud uavhengig av om de tror Gud eksisterer eller ikke. Mot dette kan en innvende at alle mennesker gjerne kan ha en form for relasjon til Gud, men at er det tvilsomt å betegne denne relasjonen som sosial.

En kan forsvare påstanden om at alle mennesker har en sosial relasjon til Gud hvis Gud forstås som det gode. Dersom alle mennesker har en viss kjennskap til det gode (slik Adams hevder, se 2.2.1.1.), og godhet med nødvendighet er sosialt (se 4.2.1), kan også ikke-troende ha en form for sosial relasjon med det gode, selv om denne sosiale relasjonen ikke erkjennes likt. Det kan være mulig å ha en sosial relasjon til noen en ikke forstår eller kjenner fullt ut, dersom en har en tilstrekkelig relasjon til noe. Ikke-troende kan ha en erfaring av at ting er godt og vondt gjennom samvittigheten. Dersom Gud gjør seg til kjenne gjennom godhet mennesket erfarer i

samvittigheten, noe tilsvarende slik Sokrates' beskrev sin indre stemme eller daimonion,¹⁰ kan troende ha en form for sosial relasjon til Gud. Mennesker som ikke tror Gud eksisterer kan oppleve en form for skyld dersom de gjør noe galt, og erkjenne at den gale handlingen ikke var god. Selv om det ikke er meningsfullt å be en spesifikk person om tilgivelse i en slik kontekst, kan en likevel anerkjenne skyld og ønske å gjøre opp for seg. Dersom en erkjenner at det finnes noe godt, har gjort noe galt og prøver å gjøre opp for det gale en har gjort, kan dette forstås som en form for sosial handling med det gode. Dermed kan mange av de sentrale elementene ved Adams' sosiale DCT beholdes. Dersom moralsk godhet grunnleggende sett er relasjonelt, og alle mennesker kjenner til godhet, kan vi anta at nesten alle mennesker har en sosial relasjon med det gode (mer om dette videre i 5.2.2). Denne relasjonen kan tilfredsstillende de fire kravene for moralske forpliktelser (se 2.2.2.2 og 2.2.2.3) og derfor være grunnlaget for Guds befalinger.

Det er verdt å merke seg at denne relasjonen likevel er kvalitativt annerledes enn relasjonen mellom Gud og mennesker som tror, slik at relasjonen mellom Gud og troende mennesker i sterkere grad kan tilfredsstillende de fire kravene for moralske forpliktelser enn relasjonen mellom Gud og mennesker som ikke tror. Følgelig kan mennesker som tror ha større grunn til å etterleve forpliktelsene, både fordi relasjonen til Gud er mer betydningsfull, men også fordi de har en tydeligere epistemologisk tilgang til kravene og deres gyldighet. At mennesker som tror har klarere grunner for å overholde kravene, medfører ikke at mennesker som ikke tror er uten moralske forpliktelser, men muligens at deres forpliktelser er annerledes på bakgrunn av en mer diffus relasjon til det gode. Hvordan ikke-troende mennesker kan ha en sosial relasjon til det gode vil tas opp igjen i 7.2.

En modifisering av innvending C2T2 endrer fokuset fra ikke-troende mennesker til psykopater. Ikke-troende mennesker kan forstå innholdet i Guds befalinger, og at innholdet har moralsk autoritet, selv om de ikke kan forstå *hvor* de kommer fra. Ifølge Adams' kjennetegnes Guds befalinger av at Gud skaper et tegn, at tegnet kommuniserer befallingen Gud intenderer at den skal kommunisere, og at de intenderte mottagerne *kan* forstå innholdet (det er ikke nødvendig at *alle* forstår, se 2.2.2.5). Dersom en flytter fokuset fra ikke-troende til psykopater, dukker det samme problemet opp igjen. I motsetning til ikke-troende kan ikke psykopater forstå hva det

¹⁰ Sokrates' daimonion er ikke identisk med argumentets daimonion, ettersom den også instruerte Sokrates i forhold som ikke handlet om rett og galt (se Nails & Monoson, seksjon 1).

vil si at noe er moralsk nødvendig eller har moralsk autoritet, kun at noe er nedfelt som en lov eller norm. Dersom psykopater ikke kan forstå innholdet i moralske krav, ville psykopater ikke hatt moralske forpliktelser og derfor ikke kunne gjøre noe galt ifølge Adams' teori, ettersom moralske krav må være forståelige for det intenderte publikummet. Men det er absurd at psykopater ikke gjør noe galt dersom de dreper noen (Wielenberg, 2020, s. 550).

Filosofen Erik Wielenberg formulerer et argument mot DCT langs disse linjene. En forutsetning for argumentet er prinsippet R: Gud befaler person S til å gjøre handlingen A kun dersom S kan forstå kravet om å gjøre A som et krav med autoritet og reell imperativ kraft (Wielenberg, 2020, s. 545). R følger fra Adams' påstand om at innholdet i Guds befalinger må kunne forstås av den intenderte mottageren, ettersom det er nødvendig å forstå autoriteten til et krav dersom en skal forstå kravet. Gitt R formulerer Wielenberg «*The Psychopath Objection to Divine Command Theory*» slik:

1. Det eksisterer psykopater som ikke kan forstå autoriteten og den imperative kraften i moralske krav.
2. Det eksisterer derfor noen psykopater Gud ikke har befalt noe til (følger fra 1. og R).
3. Dersom Guds befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser, så har ikke psykopater moralske forpliktelser.
4. Men det finnes ingen psykopater som ikke har moralske forpliktelser.

Etttersom 3. og 4. er selvmotsigende er DCT er usann.

En mulig måte å motbevise Wielenberg argument kunne være ved å motbevise 1. For å motbevise 1. måtte vi kunne vise at psykopater kan oppfatte autoriteten og den imperative kraften i moralske forpliktelser. Dersom en viste at én psykopat hadde samvittighet og kunne forstå at moralske krav var autoritative, kan en innvende at denne personen ikke er psykopat likevel, og at eksempelet ikke har bevist at psykopater kan forstå moralske forpliktelser.

Wielenberg viser til en rekke ulike psykologers beskrivelser av psykopater og deres (manglende) samvittighet, skyldfølelse og anger (Wielenberg, 2020, s. 546-551). Selv om det eksisterer psykologisk og filosofisk debatt om hva psykopati virkelig er, mener Wielenberg å identifisere en konsensus i litteraturen om at psykopater ikke kan forstå autoriteten i moralske forpliktelser, men forstår dem kun som sedvane. Selv om det finnes eksempler på angitte

psykopater som har utviklet samvittighet over tid, er det en debatt om disse personene faktisk er psykopater, eller lider av andre psykiske sykdommer (Wielenberg, 2020, s. 551). Dersom en skulle motbevise premiss 1., kreves det at en kan identifisere en person som utvilsomt kategoriseres som psykopat, som likevel har et moralsk kompass eller forstår autoriteten i moralske forpliktelser. Et slikt eksempel er dessuten umulig dersom psykopati defineres som manglende evne til å forstå moral som konsept. Ettersom jeg ikke har psykologisk kompetanse, vil jeg her akseptere premiss 1. for argumentets skyld.

En alternativ måte å motbevise Wielenbergs innvending kunne hevde at R er feil. Adams hevder at det ikke er nødvendig at *alle* mottagere av Guds befalinger forstår. Ifølge Adams må tegnet kunne tolkes av mennesker som har en «good attitude toward the commander» og «did a good job of interpreting the signs» (Adams, 1999, s. 269). Prinsippet R kan derfor reformuleres til R*: Gud befaler person S til å gjøre handlingen A kun dersom en betydelig andel av mennesker med rett vilje (mennesker som tolker tegnene rett og har god innstilling mot befaleren) kan forstå kravet om å gjøre A som et krav med autoritet og reell imperativ kraft. Ettersom psykopater ikke har rett vilje, trenger de ikke å forstå autoriteten i de moralske kravene for å være bundet av dem (Wielenberg, 2020, s. 552).

En kan innvende at R* ikke er tilfredsstillende med følgende eksempel. Myndighetene skal føre opp nye stoppskilt i nabolaget, men har ikke råd til å lage ordentlig skilt og henger istedenfor opp pappskilt. Dersom jeg kjører rundt i nabolaget og ser et shabby stoppskilt laget av papp, har jeg ikke grunn til å kjøre som om det er et legitimt stoppskilt. Selv om myndighetene har autoritet til å lage legitime skilt, og jeg forstår at skiltet ber meg om å stoppe, så har ikke pappskiltet kommunisert myndighetenes autoritet (Wielenberg, 2020, s. 545). Å foretrekke R* over R ville være sammenlignbart med skilt-eksempelet dersom myndighetene fortalte alle utenom meg om at pappskiltene var autoritative. Selv om alle andre ble informert om at pappskiltene var autoritative, har ikke jeg en forpliktelse til å stoppe dersom jeg ser skiltet (Wielenberg, 2020, s. 552).

Det er dessuten en relevant forskjell på om mennesker har «rett vilje» til å tolke Guds tegn rett, og om det i det hele tatt er mulig for dem å forstå autoriteten i Guds tegn. Dersom det for en psykopat, i enhver mulig verden hvor en psykopat eksisterer, ikke er mulig å forstå autoriteten i Guds befalinger, kan en argumentere for at psykopaten ikke faller inn under R*.

Den beste måten å møte Wielenbergs innvending på kan være å avvise premiss 4, og dermed avvise at psykopater har moralske forpliktelser. Det er ikke uvanlig å hevde at en bestemt gruppe mennesker ikke har moralske forpliktelser. Eksempelvis kan mennesker med svært alvorlig grad av demens eller spedbarn være unntak, mennesker som ikke har moralske forpliktelser fordi de hverken kan forstå autoriteten i moralske krav eller har aktørskap (Wielenberg, 2020, s. 546). En kan argumentere for at psykopater er i en lignende situasjon på grunn av nevrologisk eller psykisk skade. Ettersom Adams skiller mellom det gode og det rette, kan vi si at psykopaters handlinger er moralsk vonde, men at psykopater ikke kan gjøre noe galt fordi de ikke kan forstå moralske forpliktelser.

En kan innvende at å «bite the bullet» og avvise at psykopater har moralske forpliktelser bryter med de fleste menneskers preteoretiske antagelser om psykopati og moral. Hvis psykopater ikke har moralske forpliktelser, innebærer det at psykopater ikke kan gjøre noe galt. Det innebærer at psykopater ikke gjør noe galt dersom de dreper eller voldtar eller gjør en rekke andre handlinger en aldri ville nølt med å regne som moralsk forbudte, kun fordi de ikke kan forstå den moralske autoriteten i kravene. Dersom en hevder at psykopater ikke kan gjøre noe galt, synes Adams' DCT å være selvmotsigende, ettersom Adams hevder mange av våre preteoretiske antagelser om det gode stemmer, og at vi tvilsomt burde godta en teori som snur opp-ned på våre forutinntatte antagelser om hva som er rett og galt (Adams, 1999, s. 256). Dersom Guds befalinger springer ut fra hva som er godt og vondt, slik Adams hevder, så er det «mysterious why psychopaths are entirely left out of God's aims in issuing commands» (Wielenberg, 2020, s. 554).

Selv om påstanden om at psykopater ikke har moralske forpliktelser bryter med intuisjon, beskrives de ofte i den psykologiske litteraturen som amoralske og kalde, som om de ikke kan forstå moral (Pruett, 2023, s. 5). Det er verdt å merke at Wielenberg hevder at innvendingen hans ikke baserer seg på hvorvidt psykopater er ansvarlige for sine umoralske handlinger eller ikke, men om de har moralske forpliktelser i det hele tatt (Wielenberg, 2020, s. 549). Men dersom Adams' DCT stemmer, identifiseres moralske forpliktelser nettopp ved at noen er skyldige og ansvarlige dersom de ikke etterlever dem (Adams, 1999, s. 321). I ansvarsfilosofien er det omdiskutert hvorvidt psykopater har moralsk ansvar i det hele tatt. Det er derimot flere i den psykologiske litteraturen som beskriver psykopater som mennesker som ikke *kan* være

ansvarlige for sine moralske feiltrinn, ettersom de ikke klarer å forstå hva moral er i det hele tatt (Pruett, 2023, s. 6-12).

En kan argumentere for at psykopater ikke kan være moralsk ansvarlige dersom de ikke kan regnes som moralske aktører. I et svar til Wielenbergs psychopathy objection hevder Pruett at to betingelser må være tilfredsstillende for å regne noen som en ansvarlig moralsk aktør. Moralske aktører kjennetegnes av epistemisk tilgang til en moralsk virkelighet og en tilstrekkelig grad av kontroll over ens egne moralsk relevante handlinger (Pruett, 2023, s. 4) Ettersom psykopater ikke har epistemisk tilgang til den moralske virkeligheten kan de ikke regnes som moralske ansvarlige. Dersom psykopater ikke er moralsk ansvarlige, har de heller ikke moralske forpliktelser ifølge Adams' teori, som hevder at moralske forpliktelser er avhengige av mottagerens evne til å forstå kravet, og at moralske forpliktelser kjennetegnes av at en er skyldig dersom en ikke handler i tråd med dem. Dersom Kants poeng om at «ought implies can» stemmer, kan dette kanskje appliseres på psykopater også, som ikke *kan* forstå den moralske verdien i handlingene deres (Pruett, 2023, s. 1). At Gud ikke gir moralske befalinger til psykopater er derfor like forståelig som at Gud ikke roper til blinde eller lignende.

C2T2 viser at DCT møter en betydelig utfordring dersom Guds befalinger skal være forståelige for enkeltindivider og samtidig ha allmenn gyldighet. Det er mulig å møte flere av innvendingene presentert mot DCT, i bytte mot at enkelte preteoretiske antagelser avvises. For det første krever forsvaret presentert her at mennesker kan ha en sosial relasjon til det gode uten å nødvendigvis være klar over det selv. Selv om dette er en mulighet, er det vanskelig å klart forsvare at denne relasjonen er sosial, selv om den har sosiale trekk. For det andre innebærer forsvaret at psykopater ikke har moralske forpliktelser, som bryter med intuisjon om at psykopaters moralske vonde handlinger også er gale handlinger. Til tross for at det er mulig å imøtegå C2T2 med motargumenter, kan ikke argumentet avvises uten videre. C2T2 er derfor en tung innvending.

5.2.3 C3T2: Er Guds befalinger nødvendige for moralske forpliktelser?

Dersom rette og gale handlinger per definisjon er handlinger Gud har påbudt eller forbudt, så betyr det at Gud må ha bestemt at alle handlinger skal være rette eller gale (Gud må ifølge Adams ha laget et «sign», se 2.2.2.5). Men dette medfører at for enhver ny moralsk påbudt eller forbudt handling, så må Gud ha befalt at den skal være påbudt eller forbudt. I motsetning til å

hevde at Gud har befalt og meddelt at *noe* skal være rett og galt, er det vanskeligere å vise at Gud har bestemt enhver rett og gal handling. Det eneste som kreves for å vise at Guds befalinger ikke er nødvendige for deontiske termer er ett eksempel på en moralsk rett eller gal handling som Gud ikke har befalt at skal ha den statusen (Jakobsen, 2020, s. 204). Dersom det eksisterer en slik handling, er ikke Guds befalinger identiske med deontiske termer, og Adams' teori er inkonsistent.

Eksempelvis er det vanskelig å vise at Gud har befalt hvorvidt eutanasi er forbudt eller ikke. Guds konkrete bud har lite med den konkrete teologisk-etiske debatten angående eutanasi, selv om forbudet mot å ta liv også figurerer (Jakobsen, 2020, s. 203). Selv om Gud kan ha befalt at det er forbudt å ta liv, og påbudt å minimere lidelse, sier ikke disse budene direkte noe om hvorvidt eutanasi er forbudt eller ikke. Dersom vi antar at eutanasi ikke kan være moralsk tillatt, men enten er forbudt eller påbudt, men ikke har denne statusen på grunn av Guds befaling, er ikke Guds befalinger nødvendige for moralske forpliktelser.

En måte å møte C3T2 kunne hevde at den teologiske debatten om hvorvidt eutanasi er rett og galt allerede vitner om at Gud har befalt at eutanasi enten er rett eller galt. Dersom rett og galt avledes fra Guds befalinger, og en debatterer hvorvidt eutanasi er rett eller galt, forutsetter denne debatten at Gud har befalt noe om eutanasi. At teologer er uenige om hvorvidt eutanasi er galt, eller at bestemte bud ikke brukes i debatten, medfører ikke nødvendigvis at Gud ikke har befalt noe angående eutanasi (spesielt med tanke på de ulike måtene Gud i Adams' teori kan meddele sine befalinger, både gjennom samvittigheten og menneskelige lovverk, se 2.2.2.5, Adams 1999, s. 264-265).

Det er verdt å merke seg at det ikke er koherent med Adams' teori at Gud kan ha befalt at en generelt skal minimere lidelse, da mengde eksellens (inkludert mengde godhet) ikke i seg selv er eksellent, slik at Adams avviser en utilitaristisk tolkning av sin godhetsteori (Adams, 1999, s. 17). Dersom mengden moralsk godhet ikke i seg selv er et gode, og alle moralske befalinger må være gode, kan ikke en generell befaling om å minimere lidelse være god, og derfor ikke være en moralsk befaling. Dette, sammen med forbudet mot å drepe, kan tyde på at Gud *har* befalt at eutanasi er moralsk forbudt, men at det i likhet med forbudet mot mord kan eksistere enkelte unntak hvor eutanasi er rett. (Adams hevder selv at Gud har befalt noe om eutanasi, bare at Gud i en annerledes verden kunne ha befalt noe annet enn Gud har befalt i vår verden,

se Adams, 1999, s. 256). Ettersom Gud ifølge Adams' teori kan meddele rett og galt gjennom menneskers samvittighet, er det vanskelig å komme med konkrete eksempler som viser at Guds befalinger, forstått i vid forstand, ikke er nødvendige for moralske forpliktelser. Dersom en hevder at Gud ikke har befalt noe spesifikt om handling x eller y, er det vanskelig å svare godt på hvorfor.

Selv om motargumentet er gyldig, kan det kritiseres for ikke å vise at befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser, men snarere forutsette at befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser. Dersom Guds befalinger er mulige men ikke nødvendige for moralske forpliktelser, og Gud ikke hadde befalt noe angående eutanasi, beviser ikke vår antagelse om at eutanasi enten er rett eller galt at Gud har befalt noe angående eutanasi. Det er derfor vanskelig å vise at Guds befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser.

En annen måte å fremstille C3T2 på kunne være å forestille seg en situasjon hvor en handling er gal, uavhengig av om Gud har gjort den forbudt eller ikke. Wielenberg peker på følgende problemstilling. Gitt at en gift mann har lovet sin kone å ikke lenger bli værende på barer til sent på kvelden og innta store mengder alkohol. En tidlig kveld befinner den gifte mannen seg på en bar, og vet at hvis han blir der lenger, er det veldig sannsynlig at han drikker mye og blir deltagende i et mord innen kvelden er omme. Ifølge Wielenberg er mannen moralsk forpliktet til å holde det han lover uavhengig av Guds befalinger (Wielenberg, 2022, s. 145). Både mannens relasjon til kona og vondskapen i å ta et liv gir mannen gode grunner til å holde det han har lovet. Dersom mannen ikke holder det han lover, har mannen gjort noe galt og er skyldig, selv om det ikke eksisterte noen guddommelig befaling som forbød mannen fra å bryte det han har lovet. Løftet inkluderer derimot ikke et krav, noe som er nødvendig for guddommelige befalinger. Ettersom mannen har gode grunner for å holde løftet, er skyldig hvis han ikke holder løftet, men ikke er avkrevd å holde det, er ikke Guds befalinger nødvendige for moralske forpliktelser. Dersom befalinger ikke er nødvendige for moralske forpliktelser, er Adams' teori inkonsistent.

En mulig måte å møte Wielenbergs innvending baserer seg på Adams' forståelse av premoralske og moralske krav. Moralske forpliktelser oppstår ifølge Adams som følge sosiale krav, og det kan derfor også finnes premoralske krav. Det er mulig å hevde at praksisen det er å love noe krever et implisitt (pre)moralsk krav, nemlig kravet om at 'det er (moralsk)

nødvendig å holde det man lover'. Dersom dette kravet ikke eksisterer, enten som et moralsk krav fra Gud, eller som et implisitt premoralsk krav i et samfunn eller en gruppe, er det vanskelig å forstå hva det betyr å love noe. Et løfte er ikke en meddelelse av hva en skal eller intenderer å gjøre. Et løfte forutsetter derimot at det på en eller annen måte er nødvendig å gjøre det en har lovet. Dersom det eksisterer et implisitt premoralsk krav fra samfunnet mannen tilhører, kan mannen sies å være underlagt et premoralsk krav om å holde det han lover, og har derfor både gode grunner for å holde det han har lovet, og kan regnes som premoralsk skyldig. Det er derfor ikke rart at vi kan identifisere noen av de samme aspektene ved premoralske krav som ved moralske krav, uavhengig av om Gud har befalt noe.

Hvorfor burde mannen bare regnes som pre-moralsk skyldig og ikke moralsk skyldig? Ifølge Adams identifiseres moralske forpliktelser av en rekke fenomener, at relasjonen befalingen oppstår i, befalingen selv og personen som befaler, er god. Dersom disse er fraværende, er kravet ikke en moralsk forpliktelse. Dersom kravet om å etterleve det man har lovet har oppstått i et menneskelig samfunn, som ikke kan beskrives som uforbeholdent god, er ikke kravet om å holde det man lover en moralsk forpliktelse i Adams' terminologi. Selv om mannen har gode grunner for å holde det han lover, og er skyldig dersom han ikke holder løftet, er både grunnene og skylden kvalitativt annerledes dersom det er Gud som har befalt at en skal holde det en lover, ettersom godhet ifølge Adams er gud-likhet. Det stemmer derfor ikke, slik Wielenberg hevder, at de samme elementene ved moralske forpliktelser finnes uten guddommelige befalinger (Wielenberg, 2022, s. 145).

I en forstand kan mannen regnes som moralsk skyldig, men dette avhenger av at Gud ikke eksisterer. Adams vedgår at, dersom Gud ikke eksisterer, så ville noe annet være det mest eksellente og fungere som moralsk standard (Adams, 1999, s. 47). Dersom Gud ikke eksisterer og derfor ikke har befalt at en må holde det en lover, så ville kanskje noe annet fungere som godhetens definisjon, og denne nye godhetsdefinisjonen kunne være grunnlaget for et lignende samfunnsmessig krav om å overholde det man lover, slik at mannen er moralsk forpliktet til å overholde det moralske kravet i henhold til denne verdens godhetsdefinisjon.¹¹ Selv om mange

¹¹ Adams peker på muligheten for at Gud eksisterer med nødvendighet og godhet alltid er å ligne Gud. Dersom Gud eksisterer med nødvendighet, kan en argumentere for at Gud alltid, på bakgrunn av sin vilje, vil gjøre det moralsk nødvendig å holde det en lover i ethvert univers hvor vesener kan love noe.

av de samme elementene kan identifiseres ved handlinger dersom guddommelige befalinger ikke eksisterer, er ikke dette et argument mot nødvendigheten av guddommelige befalinger, men bekrefter snarere Adams' påstander om at det kan eksistere premoralske krav.

En tredje måte å utfordre hvorvidt Guds befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser kan være ved å se på følgende kontrafaktiske posisjon. Ifølge Adams' DCT har Gud en bestemt natur på grunn av Guds perfektion, som gjør det umulig at Gud kan befale noe ondt (dette strider dessuten med Adams' DCT som hevder at en forpliktelse må være god for å være en moralsk forpliktelse). Men selv om Gud aldri *ville* befalt at det skulle være påbudt å drepe eller voldta, er det absurd at det hadde vært påbudt å drepe eller voldta dersom Gud hadde befalt det (Evans, 2013, s. 92-93). Ettersom det ville være galt å drepe noen, selv om Gud hadde befalt at det var rett, er ikke Guds befalinger nødvendige for moralske forpliktelser, og Adams' DCT er derfor inkonsistent.

En kan innvende at, dersom en først tillater et slikt kontrafaktisk premiss, så kunne en få enhver metaetisk teori til å hevde at handlinger vi vanligvis betegner som forbudte var påbudte. Vi kan applisere argumentet på kantiansk etikkteori for å illustrere hvordan et lignende kontrafaktisk premiss ikke kan brukes for å avvise faktiske etiske teorier. Ifølge kantiansk etisk teori avgjøres rett og galt av det kategoriske imperativ, og tortur av barn er galt ifølge det kategoriske imperativ. Men dersom det kategoriske imperativ kontrafaktisk avgjorde at det var rett å torturere barn, så ville dette i kantiansk etisk teori være rett (Evans, 2013, s. 93-94). Men dette argumentet viser ikke at det kategoriske imperativ er usant eller inkohærent, for det kategoriske imperativ ville aldri konkludert med at det var rett å torturere barn. Dersom Gud på bakgrunn av sin perfekte natur ikke kan ha en annen vilje enn Gud har, er det tilsvarende umulig for Gud å befale at det er påbudt å torturere barn. Ettersom både eksempelet angående kantiansk etikk og DCT forutsetter noe som er umulig, burde vi avvise at det kontrafaktiske argumentet som et argument mot DCT dersom vi ikke ville akseptert det som et argument mot det kategoriske imperativ. Dersom en godtar at et slikt umulig kontrafaktisk premiss kan vise verdien av en etisk teori, så ville en kunne felle enhver etisk teori (Evans, 2013, s. 94). Ettersom argumentet ikke viser at kantiansk etikk er usann, viser argumentet heller ikke at DCT ikke stemmer.

Selv om idet er mulig å imøtegå innvendingene til Jakobsen og Wielenberg, er det vanskelig å vise at guddommelige befalinger må være nødvendige for moralske forpliktelser, uten å kun

lene seg på en form for semantisk definisjon som hevder at moralske forpliktelser per definisjon er guddommelige befalinger. Samtidig er det vanskelig å utelukke at guddommelige befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser. Adams' teori er derfor ikke inkonsistent, men den har noe mindre grad av sammenknytning enn ønskelig. C3T2 er derfor en nokså tung innvending.

5.2.4 C4T2: Hvordan kan Gud ha befalt at Abraham skulle ofre Isak?

Dersom Gud bestemmer hva som er rett og galt synes det å innebære at Abraham hadde handlet rett dersom han ofret Isak (Gen 22). At det kan være moralsk påbudt for Abraham å ofre Isak strider derimot mot vår moralske intuisjon. Dersom DCT innebærer at Gud kan befale at en skal ofre sine egne barn, slik at barneofring var moralsk rett, strider dette så kraftig mot vår moralske intuisjon at vi vanskelig kan akseptere en slik metaetisk teori. Ifølge Adams bør vi være åpne for at våre preteoretiske antagelser om rett og galt ikke stemmer, men dersom en metaetisk teori snur opp-ned på alle våre preteoretiske antagelser om rett og galt, burde vi ikke akseptere den (Adams, 1999, s. 256).

Adams formulerer sitt såkalte «Abrahams dilemma» slik: Abraham har de tre følgende overbevisningene, og er tilsynelatende overbevist om at de stemmer, men ser at de ikke er koherente med hverandre:

1. Hvis Gud befaler meg å utføre en handling, så er ikke den handlingen moralsk gal.
2. Gud har befalt meg å drepe sønnen min
3. Det er moralsk galt å drepe sønnen min (Adams, 1999, s. 280).

En av de tre påstandene må avvises for at settet med påstander skal være koherent. Én mulighet ville være å avvise 1., men dette er inkonsistent med Adams' teori og ville innebære en total avvisning av den (Adams, 1999, s. 280). Adams presiserer dessuten at det ikke er en hvilken som helst Gud sine befalinger som gir opphavet til moralske forpliktelser, men kun befalingene til en kjærlig Gud (Adams, 1999, s. 281).

Dersom en skal løse Abrahams dilemma uten å avvise Adams' teori, må enten 2. eller 3. avvises. Kan det eksistere en situasjon hvor det ikke er moralsk galt å ofre ens egen sønn, og dermed avvise 3.? Dersom det finnes politiske saker vi tenker det er rett å ofre barn for, eksempelvis i krig eller lignende, hevder Adams at det i prinsippet også kan eksistere religiøse mål som rettfærdiggjør at en ofrer et barn (Adams, 1999, s. 285). Dersom Guds befalinger avgjør rett og

galt, er det i det minste mulig at Guds befalinger er overraskende og bryter med våre preteoretiske antagelser. Adams argumenterer likevel for at, dersom Abraham hørte en røst fra himmelen som befalte han om å ofre sønnen sin, så burde 2. avvises.

Kravet om å ofre Isak mangler ifølge Adams de elementene som kunne rettferdiggjort et religiøst krav om å ofre sin egen sønn. Ofringen er ingen løsning på en krise eller en protest mot en form for ondskap, offeret av Isak er ifølge Adams uten mål og mening. Selv om lydighet til Gud kan være verdifullt, kan ikke dette forklare hvorfor Gud ville befalt at en skulle ofre sin egen sønn i utgangspunktet (Adams, 1999, s. 289). Ifølge Adams burde derfor påstand 2. avvises, og en burde derfor ikke tro at en slik befaling genuint kommer fra Gud. DCT innebærer derfor ikke at en skal snu opp på enhver preteoretisk antagelse om rett og galt. Det er dessuten inkonsistent med Guds natur, dersom Gud er god, at Gud skulle befale barneofring. I tillegg er et av de fire kravene som skiller pre-moralske fra moralske krav ifølge Adams at kravet i seg selv er godt.

Adams' teori innebærer ikke at det er nødvendig å snu opp-ned på våre antagelser om hvorvidt det ville være galt å ofre egne barn. Samtidig ville det kunne være rett å ofre barn, dersom barneofring var i overenstemmelse med Guds eksellente natur. På denne måten kan uroen som kommer til uttrykk i «Abrahams dilemma» aldri avfeies kategorisk i en DCT. Ifølge Adams er det imidlertid umulig at Gud kan ha befalt Abraham å ofre Isak, ettersom det er selvmotsigende med sentrale deler av hans teori. Abrahams dilemma viser derfor ikke at Adams' DCT er inkonsistent. C4T2 er derfor en svak innvending.

5.2.5 C5T2: Dersom rett og galt ikke er vilkårlig, har det naturlige en makt over Gud som det ikke har over mennesker.

En forutsetning for denne innvendingen er en avvisning av det Murphy kaller «wholesale moral contingency». Ifølge Murphy er «wholesale moral contingency» det synet at ethvert moralsk faktum (se 3.2.2.2), som gjelder eller kunne vært gjeldende, også kunne vært ikke-gjeldende, selv uten endring i de ikke-moralske og ikke-guddommelige saksforholdene (Murphy, 2011, s. 121). Wholesale moral contingency krever at det kunne vært moralsk tillatt å torturere barn, selv om alle kvalitetene og aspektene ved den handlingen var helt like. De aller fleste metaetiske teorier, kanskje utenom de som i aller høyeste grad fastholder Guds frihet, avviser denne formen

for moralsk kontingens. Adams ville avvise moralsk kontingens, fordi Gud ikke kunne hatt en annen vilje enn Gud har da Guds perfektjon bestemmer at Gud er god (Adams, 1999, s. 47-48).

Dersom en avviser total moralsk kontingens, så har naturlige fakta en normativ kraft over Gud på en måte de ikke skal ha over mennesker (Murphy, 2011, s. 123). For hvis rett og galt ikke er kontingent, men Gud bestemmer det, så hemmes eller begrenses Guds vilje delvis av de naturlige faktaene i handlingen. Vi kan tydeliggjøre det slik: dersom moralsk kontingens kombineres med teologisk voluntarisme, så må Gud handle på en bestemt måte på bakgrunn av de naturlige fakta. Hvis ikke er moralen kontingent (Murphy, 2011, s. 123). Men dette er absurd i en teori hvor rett og galt bestemmes av Gud, at Gud alene bestemmer hvorvidt det mennesker gjør er rett eller galt, men naturen kan bestemme hva som er rett og galt for Gud.

Det er mulig å hevde at innvendingen presentert her ikke er en innvending mot Adams' DCT, C5T2 er rett og slett Adams' DCT. Det kan virke absurd at naturlige egenskaper skal ha en makt over Gud, men det kan hevdes at det ikke er disse naturlige egenskapene som er *årsaken* til at Gud må handle på en spesifikk måte, men Guds godhet og eksellens. Selv om det stemmer at, gitt at det finnes mennesker som kan torturere hverandre, så ville Gud alltid bestemme at det er moralsk forbudt å torturere mennesker, så er det ikke de naturlige egenskapene ved handlingen å torturere mennesker som bestemmer Guds handling, men snarere Guds godhet som informerer Guds vilje. Dessuten, dersom Gud fritt har skapt verden, så er Gud også klar over hva som kan oppstå i denne verden, og derfor klar over hvilke handlinger Gud potensielt må gjøre moralsk forbudte eller påbudte. På denne måten kan begrensingen i Guds vilje ses på som en begrensing Gud legger på seg selv, som en konsekvens av Guds tidligere handlinger.

Selv om det er mulig å forsvare at det naturlige kan bestemme hvordan Gud skal handle, medfører dette ikke at C5T2 er en svak innvending. Det er enklere å forsvare at det naturlige har en innvirkning på hva som er rett og galt for både mennesker og Gud, enn at det naturlige kun påvirker Gud, men ikke mennesker. Sånn sett er C5T2 er nokså tung innvending. Samtidig klarer ikke C5T2 å vise at Adams' teori er inkonsistent eller i betydelig grad har mindre omfang eller sammenknytning enn ønskelig. C5T2 er derfor en nokså tung innvending, men ikke en innvending som alene kan gjøre Adams' DCT inkoherent.

5.3 Foreløpig konklusjon om koherensen i Adams' DCT

Å skille tydelig mellom aksiologisk og deontologisk verdi hjelper Adams' teori med å unngå ED. Adams' sosiale DCT har flere fordeler, blant annet at den kan inkorporere preteoretiske antagelser om tilgivelse skyld. Teorien tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser angående Guds forhold til moral, og kan i en viss grad forklare hva moralske forpliktelser er, og når de oppstår. At teorien tydelig kan forklare disse aspektene er en styrke. Samtidig møter teorien utfordringer i dens eksklusive identifikasjon av moralske forpliktelser i Guds befalinger. Flere av innvendingene presentert mot Adams' sosiale DCT var svake. De tyngste innvendingene kritiserte hvorvidt befalinger er nødvendige for alle moralske forpliktelser, eller om moralske krav må kunne forstås for å generere moralske forpliktelser.

Adams' sosiale DCT er ikke fullstendig inkoherent, men den møter betydelige utfordringer. Utfordringene er samtidig en følge av at teorien er finkornet og tydelig - en finkornet teori som omfatter en større mengde data vil naturligvis være noe vanskeligere å forsvare da den har flere påstander å forsvare. Selv om en DCT har flere betydelige fordeler over en metaetisk teori som hevder rett og galt bestemmes av hva Gud vil framfor hva Gud befaler, det vi kunne kalt en Divine Will Theory,¹² må en DCT også godt kunne forsvare at Guds befalinger er opphavet til alle moralske forpliktelser, og at Guds befalinger må kunne forstås av alle dersom de skal generere moralske forpliktelser. C3T2 viste at det var vanskelig å forsvare at Guds befalinger er nødvendige for moralske forpliktelser, samtidig som argumentet ikke kunne vise at Guds befalinger ikke var nødvendige for moralske forpliktelser. Ifølge innvendingene mot C2T2 kan det forsvares at ikke-troende mennesker har en sosial relasjon med det gode, dersom godhet forstås som grunnleggende sosialt og relasjonelt. Dersom ikke-troende mennesker kan sies å ha en form for sosial relasjon med det gode, klarer Adams' DCT å imøtegå innvendingene, og er derfor på bakgrunn av sine fordeler mer koherent enn Divine Will Theory. Adams' DCT er derfor en noe koherent teori.

¹² Se Murphy, 1998 for en mer inngående utlegning av Divine Will Theory.

6 Vurdering av Murphys moralske konkurrentisme

Dette kapitlet drøfter Murphys konkurrentisme. Kapitlet diskuterer eksplanans-sentrerte betingelser (T1), naturretsteori (T2), Universalieteorien for moralske lover (T3) og Murphys konkurrentisme (T4).

6.1 T1: En teistisk teori burde tilfredsstillende eksplanans-sentrerte betingelser grunnet Guds suverenitet.

6.1.1 C1T1: Det er ingen positive argumenter for at en teistisk teori må være teistisk umiddelbar, men ikke teistisk fullstendig.

Ifølge Murphy følger teistisk umiddelbarhet fra Guds suverenitet, en av Guds perfekte egenskaper. Gud må ifølge Murphy forklare alt som kan forklare, men Gud trenger ifølge Murphy ikke å være den fullstendige eller eksklusive forklaringen på alt. Murphy har derimot ingen positive argumenter for hvorfor Guds perfeksjon krever teistisk umiddelbarhet, men ikke teistisk fullstendighet - foruten at han hevder vi ikke burde avvise det som synes å være «plainly true». At Murphy ikke har noen positive argumenter for hvorfor teistiske forklaringer må være umiddelbare, men ikke fullstendige, gjør at teorien har svakere grad av sammenknytning enn ønskelig.

Det finnes grunner for å holde fast ved ikke bare teistisk umiddelbarhet, men også teistisk fullstendighet. Dersom Gud har skapt verden *ex nihilo*, eller ut av ingenting, er Gud både den umiddelbare og fullstendige forklaringen på at verden eksisterer. Hvis Gud én gang har vært den fullstendige og umiddelbare forklaringen på alt, må Gud også være den umiddelbare og fullstendige forklaringen på at noe annet enn Gud også kan ha kausal kraft. Når Gud fullstendig forklarer alt som har kausal kraft, vil alle andre objekter som har kausal kraft forklare av Gud, slik at Gud på metafysisk grunnplan forklarer alt som skjer.

Samtidig kan man kvalitativt skille mellom årsaken til at noe *har* kausal kraft, og den faktiske kausale kraften. Selv om Gud er årsaken til at noe har en kausal kraft, kan en uavhengig kausal kraft virke uavhengig av Gud etter at den begynner å eksistere, dersom verden ikke er determinert. Det er derfor ikke nødvendig å holde fast i teistisk fullstendighet selv om Gud har skapt verden *ex nihilo*. Imot C1T1 kan en dessuten innvende at, selv om Murphy ikke presenterer noen positive argumenter for at vi burde avvise teistisk fullstendighet, kan en

avvisning av teistisk fullstendighet likevel være mer koherent enn en bekreftelse. At grunnen til at bomull brenner avhenger av de fysiske egenskapene til bomull kohererer best med resten av påstandene våre om verden og hvordan den fungerer.

C1T1 er en nokså tung innvending mot T1 isolert sett. Det er vanskelig å vise at enhver teistisk forklaring må være umiddelbar, men ikke fullstendig. Selv om vi har gode grunner for å avvise teistisk fullstendighet, medfører C1T1 at Murphys teori er mindre sammenknyttet enn ønskelig.

6.1.2 C2T1: Suverenitet synes å innebære muligheten til å kunne løsrive seg fra det som er avhengig av en.

Murphy hevder at Gud, på bakgrunn av sin suverenitet, må forklare alt som kan forklares. Suverenitet innebærer at Gud både er *kilde* til alt som skjer, og har *kontroll* over det som skjer (Murphy, 2011, s. 10). Men dersom Gud virkelig er suveren, burde denne egenskapen også innebære muligheten til å kunne trekke seg tilbake og ikke være umiddelbart ansvarlig for det som skjer. Dersom Gud faktisk har *kontroll* over virkeligheten, så kan denne formen for kontroll innebære muligheten til å delegere eller gi fra seg kontrollen over bestemte fysiske prosesser. Dersom Gud ikke har muligheten til å gi fra seg kontrollen over fysiske prosesser, har de fysiske prosessene selv en form for kontroll over Gud.

Et mulig støtteargument for C2T1 finnes i forståelsen av 'suverenitet'. Suverenitet er primært et juridisk og politisk begrep, som beskriver den absolutte politiske makten til kongen eller folket. Dersom Guds suverenitet skal forstås analogt til den suvereniteten en konge har, kunne Gud ha delegert kausal kraft til andre ting enn Gud selv, på samme måte som en suveren konge kan delegere makt til andre mennesker som likevel handler på kongens vegne. Det kan imidlertid innvendes at Guds suverenitet ikke kan forstås slik 'suverenitet' forstås juridisk eller politisk. En kan ikke snakke om Gud på samme måte som andre deler av virkeligheten vi erfarer. At juridisk suverenitet åpner for delegering av makt, trenger derfor ikke medføre at den egenskapen hos Gud vi beskriver som suveren må inneholde muligheten for å kunne gi fra seg makt.

Imot C2T1 kan en innvende at det er inkonsistent for Gud å kunne endre på sine egenskaper. At Gud er suveren over alt Gud har skapt er ifølge Murphy ikke noe Gud kan velge, fordi det er en av Guds perfekte egenskaper (Murphy, 2011, s. 10). Selv om Gud på bakgrunn av sin suverenitet har kontroll over alt som skjer, medfører det ikke at Gud har den samme formen for

kontroll over sine egne egenskaper. Det kan tenkes at Guds suverenitet eller *kontroll*, i likhet med andre av Guds egenskaper, har en form for begrensning. Hvis Gud radikalt endret eller stoppet å ha sine perfekte egenskaper, ville vi ikke kunne kalle det resulterende vesenet 'Gud' dersom Gud forstås ut ifra «perfect being theology». Dersom Gud ikke kan være så allmektig at Gud gjør noe som er logisk umulig, eller ikke kan være så fri at Gud gjør noe moralsk ondt, kan en også hevde at Gud ikke kan ha så stor kontroll at Gud kan gi fra seg denne kontrollen.

At Gud ikke har så stor kontroll at Gud kan gi fra seg kontrollen medfører ikke nødvendigvis at den materielle verden har makt over Gud, men snarere at Guds egenskaper selv begrenser hvordan Gud kan handle. Dersom Gud fritt har skapt verden, kan vi også anta at Gud var klar over at Gud ville delta umiddelbart i alle prosesser i den skapte verden. Det er derfor vanskelig å vise at suverenitet må innebære muligheten til å kunne gi fra seg kontroll. Samtidig er det også vanskelig å utelukke muligheten helt. C2 er derfor en nokså tung innvending.

6.1.3 C3T1: Teistisk umiddelbarhet følger ikke med nødvendighet fra Guds perfeksjon.

Murphy hevder at Gud, på grunn av sin perfeksjon, må forklare alt som er forklarbart. Men dersom Gud forstås som et anselmiansk perfekt vesen er det vanskelig å vise at teistisk umiddelbarhet følger med nødvendighet fra Guds perfeksjon. Den amerikanske filosofen Anne Jeffrey argumenterer for at en kan forstå Gud som et anselmiansk perfekt vesen, uten at den formen for suverenitet Murphy beskriver følger med nødvendighet. Dersom perfeksjon ikke er en maksimal mengde av alle Guds egenskaper, men et «maximal consistent set of properties», er det mulig at Guds kontroll kan begrenses av andre egenskaper (Jeffrey, 2021, s. 33). Dersom Guds kontroll begrenses av Guds kjærlighet til mennesker, kan det hende at Gud *ikke* har kontroll over mennesker, menneskers handlinger eller normer, på grunn av sin kjærlighet og respekt for menneskene og deres autonomi.

Alternativt kan en teist hevde at Gud er suveren, men at Guds suverenitet ikke innebærer den formen for kontroll Murphy beskriver grunnet Guds forhold til tid. Dersom Gud forstås som atemporal eller utenfor tiden, så kan naturretsteori hevde at Gud er suveren, uten at Gud umiddelbart forklarer alt som er forklarbart. Dersom Gud er atemporal kan Gud være den tidløse forklaringen på eksistensen av veseners naturer, som bestemmer hva som er godt og

vondt for vesenene. Dersom Gud skulle opphøre å eksistere, så ville naturene Gud tidløst generer fortsatt forklare hva som er rett og galt for bestemte vesener (Jeffrey, 2021, s. 35-36).

I artikkelen *Varieties of Theism and Explanations of Moral Realism* peker Jeffrey på at en rekke andre forståelser av Gud som perfekt ikke innebærer teistisk umiddelbarhet (Jeffrey, 2021, s. 33-38). En teistisk teori må derfor ikke være teistisk umiddelbar for å tilfredsstillere eksplanans-sentrerte kriterier for teistiske forklaringer. Jeffrey hevder at Murphy tydeligere må konkretisere sitt gudsbegrep dersom han skal kunne vise at Gud med nødvendighet må ha den formen for suverenitet Murphy forsvaret. Jeffrey beskriver Murphys anselmianske gudsbegrep som tynn teisme, et gudsbegrep løsrevet fra bestemte religiøse eller konfesjonelle gudsførståelser, men som er en form for minste felles multiplum. Dersom Murphy skal forsvare sin forståelse av Guds suverenitet, er det ifølge Jeffrey nødvendig å basere seg tykk teisme - en mer finkornet forståelse av hvem Gud er (Jeffrey, 2021, s. 27, 38).

En kan innvende at, selv om det er vanskelig å vise at teistisk umiddelbarhet med nødvendighet følger fra Guds perfektjon, så veier argumentene for at Gud har den formen for suverenitet som Murphy beskriver tyngre enn argumentene imot. Dersom Guds kjærlighet til mennesker kan begrense Guds andre egenskaper, trenger ikke dette å medføre at Gud ikke skaper moralske normer for mennesker. Tvert imot så kan Guds kjærlighet til mennesker begrunne hvorfor Gud vil at mennesker skal ha et sett med moralske normer Gud selv har skapt, fordi Gud vil at mennesker skal ha det bra. Dersom Gud er atemporal eller utenfor tiden, er det vanskelig å forstå hva det skulle bety å opphøre å eksistere. Å opphøre å eksistere krever en forandring fra eksistens til ikke-eksistens, men denne formen for endring synes umulig dersom Gud er utenfor tid. Teistisk umiddelbarhet kan derfor være godt begrunnet, selv om en ikke kan vise at det følger med nødvendighet fra Guds perfektjon.

Dersom Murphy må forsvare at Gud er suveren uten å vise at det følger med nødvendighet fra Guds perfektjon, kan en innvende at dette beviser at Guds suverenitet ikke følger fra Guds perfektjon (eller i det minste at en ikke klarer å vise at Guds suverenitet følger med nødvendighet fra Guds perfektjon). Selv om det er mest koherent at Gud har den formen for kontroll Murphy foretrekker, kan det ikke være et krav for en teistisk teori at den må være teistisk umiddelbar for å tilfredsstillere eksplanans-sentrerte krav.

C3 er derfor en veldig tung innvending mot T1, fordi den viser at en ikke kan kreve at en teistisk teori må være teistisk umiddelbar. T1 burde derfor avvises. At en ikke kan holde fast ved T1 medfører ikke at Murphys konkurrentistiske teori faller, eller at teistisk umiddelbarhet ikke kan være ønskelig. Slik diskusjonen i både C2T1 og C3T1 viser kan vi ha flere gode grunner til å anta at Gud har den formen for kontroll Murphy hevder, slik at det kan være en klar fordel for teistiske metaetiske teorier at Gud umiddelbart forklarer alt som er forklarbart. Det kan derimot ikke være et krav som tillater en å avskrive andre teistiske teorier. Ved å avvise T1 mister Murphys teori noen av sine fordeler overfor naturrettsteori, som er det neste vi vil se på.

6.2 T2: Naturrettsteori kan ikke aksepteres som teistisk metaetisk teori fordi den ikke tilfredsstillter eksplanans-sentrerte kriterier.

6.2.1 C1T2: Ettersom vi ikke kan vise at teistisk umiddelbarhet kreves av Guds perfeksjon kan ikke naturrettsteori avvises kategorisk. Naturrettsteori er derfor et mulig alternativ.

Murphy hevder at naturrettsteori burde avvises fordi Gud ikke er den umiddelbare forklaringen på hvorfor noe er rett og galt, men kun forklarer rett og galt på en mediert måte. Men ettersom en ikke kan vise at teistisk umiddelbarhet følger med nødvendighet fra Guds perfekte natur (se 6.1), kan ikke naturrettsteori avvises på denne måten. Naturrettsteori er derfor igjen en mulig teistisk metaetisk teori, som kan tilfredsstillte mange av de samme eksplanandum-sentrerte betingelsene som Murphys moralske konkurrentisme. Det er derfor inkonsistent å hevde at naturrettsteori ikke kan tilfredsstillte eksplanans-sentrerte betingelser fordi den ikke er teistisk umiddelbar.

På motsatt side kan en hevde at, selv om det vanskelig bevises at teistisk umiddelbarhet med nødvendighet følger fra Guds suverenitet, så medfører dette ikke at det ikke kan være ønskelig at Gud umiddelbart forklarer moral. Ettersom teistisk umiddelbarhet enklere kan tilfredsstillte eksplanans-sentrerte betingelser for teistiske metaetiske forklaringer, kan Murphys konkurrentistiske teori være mer koherent enn naturrettsteori, dersom de like godt tilfredsstillter eksplanandum-sentrerte betingelser.

En av grunnene Murphy presenterer for å avvise naturrettsteori er at vi kan se for oss et ukjærlig og ignorant vesen som handler i total overenstemmelse med sin natur, men som vi likevel ikke

ville ansett som god. Fordi et vesen kan perfektjonere sin natur og uten å være god, indikerer dette at godhetens standard burde være ekstern for veseners natur, og at naturretsteori derfor er inkonsistent (Murphy, 2011, s. 160, se 3.2.4).

En kan innvende at Murphys ukjærlige og ignorante vesen ikke er moralsk klanderverdig, og at eksempelet forutsetter at vesenet har en form for erkjennelsesevne for at det skal gi mening.¹³ Ifølge filosofen Berman Chan, som ikke er teist, forutsetter Murphys eksempel at det fiktive vesenet er en «knower», et rasjonelt vesen som kan erkjenne (Chan, 2022, s. 458). Men dersom vesenet ikke er en «knower», om det skulle være et tre eller et ekorn, mister eksempelet sin intuitive kraft. Dersom vesenet faktisk er en «knower», er det inkonsistent at det perfektjonerer sin natur ved å *ikke* erkjenne. Murphys ignorante vesen er derfor inkonsistent, fordi eksempelet forutsetter at vesenet kan erkjenne for å kunne avvise naturretsteori.

Dessuten kan en alternativt innvende at Murphys ignorante og ukjærlige vesen er umulig, fordi *fravær* av en egenskap ikke kan være en funksjon av et vesen (Chan, 2022, s. 458). Ifølge én tolkning av aristotelisk formlære består det å tilhøre en bestemt form eller natur i å bedrive aktivitet som er karakteristiske for det vesenet eller den formen (Chan, 2022, s. 459). Dersom det å høre til en bestemt art, natur eller form kjennetegnes ved å bedrive med aktivitet som er karakteristisk for den formen, er det inkonsistent at en natur krever å *ikke gjøre* bestemte ting. Dersom en natur kjennetegnes ved en bestemt aktivitet, kan den ikke kjennetegnes ved fraværet av aktivitet, siden det er hva et vesen *gjør*, ikke det et vesen ikke gjør, som kjennetegner naturen.

Mot dette argumentet kan en innvende at det er kunstig å skille mellom aktiviteten et vesen bedriver og aktiviteten et vesen ikke bedriver. Hvorvidt det å unngå noe kan regnes som en funksjon av et vesens natur er et spørsmål om perspektiv. I én forstand kan unngåelse av bestemte aktiviteter eller kontekster være passivt uten at et vesen involverer seg. Men i en annen forstand kan denne formen for aktivitet beskrives like aktivt som annen aktivitet. Jeg ser for meg en enhjørning, som i tråd med sin natur forsøker å isolere eller gjemme seg selv fra andre vesener, og derfor aktivt forsøker å unngå andre. Det er i tråd med enhjørningens natur å være usosial eller mangle relasjoner med andre vesener, samtidig som dette er en funksjon eller

¹³ Enkelte vil kanskje finne det irrelevant å drøfte hypotetiske vesener. Hypotetiske vesener drøftes likevel her for å tydeliggjøre implikasjonene av naturretsteori.

aktivitet enhjørningen *aktivt kan bedrive*. Dessuten kan vi beskrive denne aktiviteten både som å *unngå andre*, men også som å *oppsøke eget selskap*, slik at det å unngå andre kan beskrives som en aktiv aktivitet.

En kan imidlertid innvende at enhjørningen ikke er et eksempel på et vesen hvor fraværet av en egenskap er moralsk dårlig. Vi ville ikke beskrevet en usosial enhjørning som moralsk dårlig, nettopp fordi den etterlever sin natur. Enhjørning-eksempelet kan derfor understøtte at fravær av en egenskap ikke kan være en funksjon.

Et mulig støtteargument for at godheten ikke kun kan avgjøres av veseners naturer finnes dersom en modifierer Murphys usosiale vesen. Selv om Murphys fiktive ukjærlige og ignorante vesen sliter med å vise hvordan et vesen som oppfyller sin aristoteliske natur kan være moralsk dårlig, kan vi se for oss et annet vesen som viser at godhet ikke alene utledes av veseners naturer. Chan foreslår at det kan eksistere en ebola-lignende mikroorganisme som er like smittsom og dødelig som ebola-viruset (men som ikke er et virus, ettersom det er omstridt hvorvidt virus regnes som aristoteliske vesener). Den ebola-lignende mikroorganismen har som mål å ødelegge andre organismer for selve ødeleggelsens skyld, i motsetning til de fleste andre dyr som dreper og spiser andre organismer for egen overlevelse (Chan, 2022, s. 459-460). Dersom den Ebola-lignende mikroorganismen perfektionerte sin natur ved å spre seg og drepe et utallig antall mennesker og andre vesener, ville vi intuitivt ikke kalle dette godt, selv om organismen fra et aristotelisk perspektiv har blitt perfekt og perfektionert sin natur. Chans Ebola-organisme viser derfor at godhet ikke kun utledes av et vesens natur, og medfører derfor at vi trenger en ekstern standard for godhet. Murphys moralske konkurrentisme er derfor mer koherent enn standard naturrettsteori. En kan imidlertid innvende at Gud aldri ville skapt eller tillatt at evolusjonen frambrakte et vesen som dreper for ødeleggelsens skyld, da dette strider med Guds godhet. Dersom den ebola-lignende mikroorganismen er umulig, kan den ikke vise at godhet ikke kan utledes fra veseners naturer.

Det stemmer ikke at den ebola-lignende mikroorganismen er umulig, selv om Gud aldri ville skapt eller tillatt eksistensen av et slikt vesen. Det trenger ikke være tilfellet at Gud kan tillate eksistensen av slike organismer, bare at de er metafysisk mulige, for at Chans argument skal være holdbart (Chan, 2022, s. 459). Vi kan se for oss en alternativ virkelighet hvor det eksisterer en ond skapergud som har frembrakt eksistensen av en ebola-lignende mikroorganisme som

perfeksjonerer sin natur ved å drepe for ødeleggelsens skyld. Dersom Chans vesen skal avvises, må en vise hvorfor denne fiktive metafysiske mulige organismen er god eller metafysiske umulig, ikke hevde at Gud aldri ville skapt den.

Murphys moralske konkurrentisme har derfor betydelige fordeler over naturrettsteori. Selv om vi, på bakgrunn av den forutgående diskusjonen, burde foretrekke konkurrentisme over naturrettsteori, må T2 likevel avvises. C1T2 stemmer derfor i den grad at naturrettsteori ikke kan avvises kategorisk fordi den ikke er teistisk umiddelbar. Samtidig viser diskusjonen styrken Murphys teori har sammenlignet med naturrettsteori. Selv om C1T2 stemmer, er C1T2 en svak innvending mot Murphys konkurrentistiske teori.

6.3 T3: Moralske lover burde forstås som et nødvendiggjøringsforhold mellom universalier, hvor enkelte handlinger utvelger bestemte reaksjoner med moralsk nødvendighet.

6.3.1 C1T3: Det er vanskelig å fastholde eksistensen av universalier.

Murphys forståelse av moralske lover bygger på systemteorien for naturlige lover, hvor universalier nødvendiggjør bestemte fysiske prosesser (se 3.2.2). Det er derimot vanskelig å fastholde eksistensen av universalier uten videre. Vi kan se på eksempelet Murphy ofte bruker for å illustrere fysiske prosesser, nemlig bomull som brenner. Ifølge Murphy er det noe ved bomullen selv som gjør at bomullen brenner. Men naturvitenskapen forteller oss at det ikke er universaliet bomull som kan brenne, men snarere bestemte egenskaper ved bomullen, som sammen med høy temperatur og rikelig oksygen, fører til at bomullen brenner. Denne avhandlingen kan ikke drøfte hvordan forstå naturlover inngående, men det er likevel verdt å merke seg at systemteorien for naturlover er langt mer anerkjent enn universalieteorien, som er mer omstridt. Hovedproblemet for Murphys teori er derimot ikke at han ikke tydelig forsvare eksistensen av naturlige universalier, men at han ikke tydelig forsvare eksistensen av moralske universalier, som hele hans forståelse av moralske lover bygger på. Murphys moralske teori har derfor svakere grad av sammenknytning og omfang enn ønskelig, ettersom han ikke forsvare eksistensen av moralske universalier.

En kan forsøke å forsvare eksistensen av moralske universalier ved hjelp av andre metaetiske antagelser. At moralske universalier selv avgjør hvorvidt noe er godt eller vondt passer godt

med en realistisk metaetisk teori, hvor rett og galt ikke kan reduseres til andre bestemte egenskaper. At det er noe ved handlingen mord selv som avgjør rett og galt, passer derfor godt med en universalieforståelse av moralske lover. Selv om universalieteorien for moralske lover mister noe av sin tilsynelatende overbevisningskraft dersom universalieteorien for naturlover er vanskelig å forsvare, kan det likevel være mulig å fastholde eksistensen av moralske universalier uten naturlige universalier.

En kan alternativt forsvare eksistensen av moralske universalier ved hjelp av aristotelisk formlære. Ettersom Murphys teori i stor grad bygger på aristotelisk formlære, er det mulig at Murphy med begrepet 'moralske universalier' mener det samme som en aristotelisk form. En aristotelisk form har ikke, i motsetning til en platonsk idé, en særegen eksistens utenfor vår vanlige verden. Aristoteliske former, eksempelvis naturen til et dyr, konkretiseres og realiseres i bestemte vesener (Pienaar, 2021, s. 283). Dersom Murphys moralske universalier er aristoteliske former, kan aristotelisk formlære forklare deres eksistens. En kan imidlertid innvende at aristotelisk formlære ikke forsvare eksistensen av moralske universalier, selv om formlæren kan tydeliggjøre hva Murphy mener.

Selv om det i en viss grad er mulig å forsvare eksistensen til universalier, kan dette forsvaret kun i begrenset grad forsvare T3 fra C1T3. C1T3 er derfor en tung innvending. At C1T3 er en tung innvending viser ikke at Murphys teori er direkte usann, men snarere at den er ufullstendig og at den trenger å tydeliggjøre og forsvare eksistensen av både naturlige og moralske universalier. Dersom Murphys teori skulle imøtegått C1T3, måtte den definert moralske universalier tydeligere, og forsvart hvordan disse har særegen eksistens.

6.3.2 C2T3: Moralsk nødvendiggjøring forstått som rasjonell utvelgelse kan gjøre Murphys teori lik voluntarisme, som Murphy vil unngå.

Ifølge Murphy oppstår moralske lover fordi universalier moralsk nødvendiggjør bestemte reaksjoner. Hva denne moralske nødvendiggjøringen består i, eller hvordan universalier har egenskapen til å gjøre noe moralsk nødvendig er utydelig i Murphys teori. Noen steder indikerer Murphy at denne nødvendiggjøringen er en *rasjonell utvelgelse (selection)*, altså en utvelgelse som er rasjonell i betydningen at handlingen 'rasjonaliserer' eller forklarer valget av reaksjon (Murphy, 2011, s. 38). Sagt med andre ord er rasjonell utvelgelse at den moralske nødvendiggjøringen *gir mening* for oss. Men hvordan skal moralske universalier ha mulighet

til å gjøre noe moralsk nødvendig i kraft av at utvalget gir mening for oss? I det hele tatt er det utydelig hva rasjonell utvelgelse betyr i Murphys teori. Murphys teori har derfor svakere sammenknytning enn ønskelig, ettersom Murphy ikke forklarer hvordan universalier har kraft til å moralsk nødvendiggjøre.

En mulighet er at det er Gud som er ansvarlig for moralsk nødvendiggjøring. Om Murphy tolkes i beste mening, kan en forstå utvelgelsen konkurrentistisk som at den oppstår på bakgrunn av de konkrete moralske egenskapene i bestemte handlinger, men at det er Gud selv som delvis står bak den moralske nødvendigjøringen. Dersom Gud delvis står bak den moralske nødvendigjøringen, kan Gud forklare hvordan universalier har kraft til å gjøre noe moralsk nødvendig.

Murphys påstand om at Gud umiddelbart må forklare alt som kan forklares kan understøtte en slik velvillig tolkning. Dersom Gud forklarer alt som er forklarbart, forklarer ikke Gud bare hvorfor noe er rett og galt, men også hvordan noe i det hele tatt har mulighet til å moralsk nødvendiggjøre. Hvis Gud forklarer alt som er forklarbart, er det ingenting i veien for at Gud kan forklare moralsk nødvendiggjøring, selv om denne sammenhengen burde vært tydeligere i Murphys teori. At Murphy foreslår at nødvendigjøringen er en rasjonell utvelgelse kan videre understøtte en slik velvillig tolkning. At utvelgelsen er rasjonell, altså at det gir mening for oss, synes å forutsette at det er noe rasjonelt som står bak. At noe uten rasjonelle evner skulle kunne være opphavet til noe vi oppfatter som rasjonelt, synes å være mindre sannsynlig enn alternativet. Dersom moralsk nødvendiggjøring skal være rasjonell, er det sannsynlig at noe rasjonelt står bak.

Imot en slik forståelse kan en innvende at, dersom Gud også står bak eller er ansvarlig for den moralske nødvendigjøringen, så er Murphys posisjon det samme som teologisk voluntarisme. Denne innvendingen kan tydeliggjøres ved å se på okkasjonalisme, en måte å forstå Guds forhold til naturlover. Ifølge okkasjonalisme er det Gud som er ansvarlig for alle fysiske prosesser, ikke de fysiske tingene selv. Det er ikke bomullens egenskaper som får den til å brenne, bomullen er bare anledningen for Guds direkte handling (se 3.2.3.2). Ifølge Murphy er teologisk voluntarisme og okkasjonalisme det samme, foruten at de beskriver henholdsvis Guds forhold til moralske lover og naturlover. Dersom Gud er ansvarlig for å utvelge handlinger som

er moralsk nødvendige, er det vanskelig å se hvordan Murphys konkurrentistiske teori skiller seg fra voluntarisme/okkasjonalisme.

Dersom Gud er ansvarlig for å rasjonelt utvelge hvilke handlinger som er moralsk nødvendige, kan det virke som at verden er av svært liten betydning og kun er anledningen for Guds moralske nødvendiggjøring. Men denne utfordringen kan imøtegås ved å understreke Guds *konkurrentistiske* handling - at Guds handling skjer i samarbeid med verden. Selv om Gud kan bidra med en *generell normativ kraft* som har mulighet til å moralsk nødvendiggjøre, er det de moralske egenskapene til handlinger som i standardtilfeller avgjør hva som er rett og galt. På denne måten skiller konkurrentisme seg fra voluntarisme.

Et slikt tydelig skille mellom konkurrentisme og voluntarisme kan imidlertid utfordres ved hjelp av Guds frihet. Ifølge Murphy er moralske lover annullerbare, det vil si at de kan annulleres eller overskrides under bestemte forhold, nemlig dersom Gud, som er fri, velger å unnlate å bidra med sin generelle normative kraft. Dersom Gud alltid kan velge at noe som vanligvis er en moralsk lov ikke skal bli det, så er det vanskelig å se forskjellen mellom voluntarisme og konkurrentisme. Ifølge voluntarisme kan Gud ha gode grunner for å skape de moralske lovene Gud skaper. Disse grunnene kan også være utledet av bestemte moralske egenskaper i handlingene Gud gjør moralsk nødvendige. Dersom Gud alltid er fri til ikke å bidra med sin normative godhet, så er det små forskjeller mellom konkurrentisme og voluntarisme,

En kan imidlertid hevde at, selv om Gud ifølge Murphy er fri til å ikke bidra med sin normative kraft, kan denne friheten begrenses av Guds godhet (Murphy, 2011, s. 176). Gud kan derfor ikke alltid unngå å bidra med sin normative kraft, slik at de moralske egenskapene i handlinger svært ofte er delvis, men likefullt direkte, ansvarlig for hvorvidt en handling er moralsk forbudt eller ikke. Forskjellen mellom konkurrentisme og voluntarisme dreier seg derfor ikke primært om hvorvidt Gud er ansvarlig for rett og galt, men graden av påvirkning Gud har. Der Gud alltid er absolutt ansvarlig for hvorvidt noe er rett og galt ifølge voluntarisme, er Guds grad av bestemmelse noe mindre ifølge konkurrentisme. Kun i begrenset grad kan Gud velge å ikke bidra med sin normative kraft, slik at det er de faktiske moralske egenskapene til handlinger som avgjør hvorvidt handlingen er rett eller gal i de aller fleste tilfeller.

C2T3 feller ikke Murphys teori som helhet, men den viser at den kunne vært tydeligere. Diskusjonen som fulgte C2T3 baserer seg på en velvillig tolkning av Murphys konkurrentisme,

slik at teorien i utgangspunktet har svakere sammenknytning enn ønskelig. Dersom min tolkning av Murphy stemmer, er forskjellene mellom konkurrentisme og voluntarisme mindre enn de fremstod ved første øyekast, slik at Murphys teori mister noe av sin fordel. C2T3 er derfor en nokså tung innvending.

6.4 T4: Moralske lover oppstår konkurrentistisk, i møtet mellom Guds generelle godhet og veseners naturer.

6.4.1 C1T4: Hvordan kan godene gis av en perfektionert natur, når vesener forandrer seg?

En kan hevde at det er umulig at godhet kan utledes, selv bare delvis, av veseners naturer, ettersom evolusjonsteorien viser at vesener endrer seg. Dersom moralsk godhet består i å perfektionere sin egen natur, hvordan kan dette oppnås dersom vesener og deres naturer sakte, men sikkert utvikler seg? Fra et aristotelisk perspektiv synes det å være ikke bare merkelig men moralsk galt at vesener endrer seg. Dette eksempelet kan illustrere. Fordi det som er godt for et vesen er gitt av dets natur, er det som er godt for en homo erectus, en forløper til homo sapiens, å leve som en god homo erectus. Det som er godt for et menneske, eller homo sapiens, er derimot å leve som et godt menneske. Fordi disse vesenene ikke har samme natur, er det ikke godt for en homo erectus å leve som en homo sapiens. Samtidig forteller evolusjonsteorien oss at homo erectus har utviklet seg til homo sapiens. Hvis det ikke er godt for homo erectus å leve som homo sapiens, burde det heller ikke være godt for homo erectus å bli til homo sapiens. Ifølge både naturrettsteori og Murphys konkurrentisme burde det derfor være galt at vesener utvikler seg, ettersom det som er godt for et vesen er gitt av dets natur. Fordi vesener konstant forandrer seg, kan ikke godhet utledes av veseners naturer, og Murphys teori kan derfor anklages for å være inkonsistent.

Imot dette kan en innvende at, ifølge en konkurrentistisk teori, så vil det ikke være galt for vesener å utvikle seg, ettersom godhet ikke kun bestemmes av veseners naturer, men også av Gud og Guds natur. Det kan derfor være godt for vesener å utvikle seg på en slik måte at de ligner mer på Gud, eller får egenskaper som kan realisere flere gode ting (ettersom generell godhet ikke bestemmes av veseners naturer, se 6.2.1). Fordi godhet i seg selv ikke bestemmes av veseners naturer, er det ikke galt at vesener utvikler seg slik at det nærmer seg Gud.

En kan innvende at det ikke nødvendigvis er godt å utvikle seg slik at en ligner Gud. Dersom det er godt at vesener utvikler seg til å bli rasjonelle, empatiske og sterke vesener, og mennesker ligner mer på Gud enn andre vesener, så ville verden vært bedre om det kun eksisterte menneskelignende vesener. Men dette strider med intuisjonen vår, for menneskelig eksistens forutsetter og er avhengig av eksistensen av andre vesener som har mindre utviklede evner, enten det er bakteriekulturer i kroppen vår, eller dyr og planter vi kan spise for å overleve.

En kan dessuten innvende at det for C1T4 ikke er relevant at godhet bestemmes konkurrentistisk, fordi dette viser ikke *hvorfor* det ikke er galt når vesener utvikler seg. Selv om det stemmer at Murphys teori har en ekstern godhetsforståelse som transcenderer veseners naturer, forklarer ikke dette hvorfor det ikke er galt at vesener endrer sin natur.

En kan møte C1T4 på en alternativ måte ved å se nærmere på aristotelisk formlære. Ifølge aristotelisk formlære utledes formen eller naturen til et vesen fra vesenet selv. I motsetning til platonsk formlære, hvor hesten er en god hest ved å etterleve den perfekte evige hesteformen som finnes i idéverdenen, eksisterer aristoteliske former eller naturer ikke i en ekstern eller transcendent virkelighet. Veseners natur realiseres derimot i bestemte eksisterende og kontingente vesener (Pienaar, 2021, s. 283). Dersom veseners natur består av kontingente og nødvendige egenskaper, men naturen utledes av de konkrete eksisterende vesenene, så kan en endring over tid gjøre kontingente egenskaper hos et vesen til nødvendige egenskaper hos et annet vesen (Pienaar, 2021, s. 283). Det som er godt for et vesen kan derfor alltid utledes av det vesenets natur, fordi vesentlige endringer ikke skjer i bestemte eksisterende vesener, men snarere utvikles over mange generasjoner.

Ettersom betydelig utvikling ikke skjer i bestemte vesener, trenger ikke evolusjonsteorien utfordre at det som er godt for noe utledes fra vesenets egen natur. C1T4 er derfor en svak innvending.

6.4.2 C2T4: Det er inkonsistent at Gud kan tillate «moralske mirakler», fordi Murphy baserer seg på Adams' godhetsforståelse.

Ifølge Murphy er Gud fri til ikke å bidra med sin generelle godhet når moralske fakta og lover oppstår konkurrentistisk. I standardtilfeller bestemmes det som er godt for noe av en kombinasjon av dets natur og Guds generelle godhet, hvor vesenets natur avgjør hva som er påbudt eller forbudt, mens Gud bidrar med sin generelle normative kraft. Ifølge Murphy kan

derimot Gud velge, på grunn av sin frihet, ikke å bidra med sin generelle godhet i enkelte tilfeller, slik at det som vanligvis er moralsk forbudt eller påbudt ikke er det. At Gud kan tillate slike moralske mirakler er derimot inkonsistent med Adams' godhetsforståelse og gudsforståelse, som Murphy baserer seg på. Dersom Gud er vår metaetiske standard for godhet, slik Adams hevder, så kan den eneste forsvarlige grunnen for at Gud ikke lar godhet oppstå konkurrentistisk være at dette vil være mer godt. Men dersom det som er godt for noe alltid er avhengig av dets natur, slik Murphy hevder, så er det kun den konkurrentistiske godheten som avgjør om noe er godt for et vesen. Det kan derfor ikke eksistere en moralsk god grunn for at Gud velger å ikke gjøre noe moralsk nødvendig, slik at Gud derfor gjør noe som er moralsk dårlig ved å ikke bidra med sin generelle godhet. At Gud skulle kunne tillate «moralske mirakler», f.eks. at Gud befaler Abraham å ofre Isak, er derfor inkonsistent.

Det at Gud tillater moralske mirakler, kan dessuten utfordre superveniens-tesen. At moralske fakta supervenerer på non-moralske fakta betyr at ingen endring i moralske fakta kan skje uten en tilsvarende endring i non-moralske fakta (McLaughlin & Bennett, 2021, seksjon 1). Men dersom Gud fritt kan bestemme seg for hvorvidt moralske lover skal gjelde uavhengig av non-moralske fakta, supervener ikke moralske fakta, som ifølge Murphy utledes fra moralske lover, på non-moralske fakta.

En måte å fastholde superveniens-tesen på innebærer at Gud ikke tillater moralske mirakler når som helst, men kun i særskilte tilfeller. I disse bestemte tilfellene kan det være en endring i de non-moralske faktaene som rettferdiggjør at Gud ikke gjør standard moralske lover tilfelle, slik at superveniens-tesen fortsatt holder. En kan imidlertid innvende at, dersom det er en endring i non-moralske fakta, så burde endringen påvirke hvordan moralske fakta oppstår i utgangspunktet. Dersom det som er godt for noe oppstår imellom Gud og verden, og det er en vesentlig endring i verden, så burde denne endringen påvirke hvordan den moralske loven oppstår. Det burde derfor ikke være nødvendig for Gud å gjøre en særskilt inngripen, ettersom Murphys teori allerede hevder at det skapte har en innvirkning på moralen. Hvis den vesentlige endringen ikke skjer i veseners naturer, men i andre non-moralske fakta, kan det derimot peke på at veseners naturer og Guds godhet alene ikke er nok for å avgjøre hva som er godt for noe.

En kan møte denne innvendingen ved hjelp av Murphys forståelse av moralske unntak. Ifølge Murphy er moralske lover kun generelle beskrivelser av hva som er rett og galt, men han åpner

opp for at det i bestemte tilfeller kan være andre hensyn som er med på å avgjøre hva som er rett i den situasjonen (Murphy, 2011, s. 43). Imot dette kan en innvende at, dersom Murphy hevder at det kan være andre hensyn som medvirker, men ikke inkorporerer eller forklarer disse i sin teori, så har teorien mindre grad av omfang enn ønskelig, og er derfor mindre koherent.

Når det gjelder Abrahams dilemma derimot er Murphy enig i at Guds befaling om å ofre Isak kan være inkonsistent, fordi befalingen kunne innebære at Guds godhet ikke lenger gjorde Isaks liv et gode, noe som er inkonsistent med Guds natur (Murphy, 2011, s. 175-176). Imot C2T4 kan en likevel innvende at det ifølge Murphy kan eksistere ett unntak som tillater at Gud kan befale at Abraham skal ofre Isak uten at det strider med Guds natur, nemlig hvis Abraham gjør det i Guds sted (Murphy, 2011, s. 179). Gud har ifølge Murphy rett til å ta livet av Isak når som helst, ettersom Gud er verdens skaper og opprettholder, og ettersom Isak på grunn av syndefallet og arvesynden er skyldig overfor Gud. Fordi Gud er verdens skaper har Gud ifølge Murphy rett til å ta livet av mennesker når som helst, selv om Gud i de fleste standardtilfeller lar mennesker dø av naturlige årsaker. Dersom Gud befaler Abraham å ofre Isak som om Abraham var i Guds sted, ville det ikke være moralsk galt for Abraham å ofre Isak. Det trenger derfor ikke være inkonsistent at Gud tillater moralske mirakler.

Imot dette unntaket kan en innvende at det ikke er etisk forsvarlig for Gud, og heller i overenstemmelse med Guds natur, å drepe et menneske *kun* fordi Gud er Gud. Hvorfor skulle en ha lavere moralske forventninger til Gud enn til et menneske? Hvis noe var galt for mennesker å gjøre, hvordan skulle det kunne være rett for Gud å gjøre? Vi kan se for oss følgende eksempel. Gitt at en ond skapergud, på grunn av alle menneskers del i arvesynden, tok livet av alle mennesker kun fordi det var denne gudens rett. Selv om denne guden i en forstand hadde en rettighet til å ta livet av alle mennesker, så er det likevel vanskelig å se hvordan drapet var moralsk tillatt eller godt. Selv om Gud i en forstand kan ha en rettighet til å gjøre slikt, ville vi sjelden forbinde en slik handling med et vesen som er godheten selv. Dersom Gud både er nådig og kjærlig, synes disse egenskapene ikke til å kunne gå overens med at Gud tok livet av alle mennesker kun fordi Gud i en forstand hadde en rettighet til det. Dersom det ikke er godt for Gud å drepe alle mennesker, hvorfor er det da godt å drepe et menneske? I et forsøk på å rettferdiggjøre Abraham utfordrer Murphy Guds godhet. I denne forstand er Murphys teori inkonsistent.

C2T4 viser hvordan det er vanskelig å sammenholde ideen om Gud som både fri og suveren sammen med Guds godhet, særlig hvis Gud er godheten selv. På bakgrunn av Guds frihet og suverenitet burde Gud kunne befale hva som helst, inkludert menneskeofring. Samtidig er dette ikke i overenstemmelse med Guds godhet. Etersom det er vanskelig å vise at det kunne være moralsk forsvarlig at Gud kunne drepe mennesker uten spesiell grunn, er Murphys unntak et svakt argument for at Gud kan ha befalt Abraham å ofre Isak. C2T4 er derfor en svært tung innvending, og det er inkonsistent at Gud kan ha befalt at Abraham skulle ofre Isak gitt Murphys teori. C2T4 viser derfor hvordan det er vanskelig å fastholde eksistensen av «moralske mirakler». Samtidig kan muligens moralske miraklers eksistens legitimeres ved et mindre alvorlig eksempel enn menneskeofring, men en slik legitimering krever et eksempel hvor noe kan være moralsk godt, selv om det i de fleste andre tilfeller ikke er det. C2T4 medfører ikke at Murphys helhetlige teori er inkoherent, men teorien hadde vært mer koherent om den utelot moralske mirakler.

6.4.3 C3T4: Kan ikke integrere moralske forpliktelser og tilhørende konsepter.

En kan innvende at Murphys teori, hvor det gode oppstår konkurrentistisk, ikke kan integrere sentrale metaetiske konsepter som det å ha en moralsk forpliktelse overfor noen, eller forklare hva moralsk skyld er. Etersom disse elementene er sentrale i en metaetisk teori kan Murphys teori anklages for å ha mindre omfang enn ønskelig, og derfor også for å være mindre koherent enn ønskelig.

En kan støtte C3T4 ved å hevde at moralske forpliktelser er avhengige av en *autoritet* som kan kreve en form for oppførsel av noen. Moralske forpliktelser kan ikke oppstå på grunn av en hypotetisk observatørs mulige krav, eller på grunn av upersonlig verdi, men må være et krav som stammer fra en eksisterende persons autoritet over en annen person (Murphy, 2011, s. 167). Etersom rett og galt i Murphys teori ikke avgjøres av én autoritet, men snarere oppstår i møtet mellom Guds godhet og veseners naturer, kan Murphys teori ikke forklare moralske forpliktelser overfor noen.

Murphy innvender at det ikke er autoriteten i seg selv som kan generere moralske forpliktelser. At myndighetene har autoriteten til å kreve at man ikke kan kjøre raskere enn 50 mph ikke alene grunn nok til at man ikke kan kjøre over 50 mph (Murphy, 2011, s. 168). Det er ikke før denne autoriteten brukes for å lage en lov eller skilt som krever at man ikke kjører over 50 mph at man

har en moralsk forpliktelse. Murphy hevder derfor at moralske forpliktelser ikke avhenger av en autoritet som genererer forpliktelsen, men snarere oppstår når det allerede eksisterer en norm som det *insisteres* på. Ifølge Murphy oppstår moralske forpliktelser når noen insisterer på en allerede eksisterende norm (Murphy, 2011, s. 169). Dersom rett og galt oppstår i møtet mellom Guds godhet og veseners naturer, kan noen insistere på en skal handle i tråd med disse normene. Hvis vi har god grunn til å insistere på at en handling skal gjennomføres (dersom handlingen er særdeles viktig eller vanskelig å utføre), kan insisteringen på denne handlingen generere moralske forpliktelser (Murphy, 2011, s. 170).

En kan også innvende mot T4 at Murphys konkurrentistiske teori ikke forklarer hva det betyr at en gjør noe moralsk galt. Ifølge Murphy kan en bryte moralske forpliktelser, og dermed være moralsk skyldig for disse, men moralske forpliktelser forutsetter en eksisterende moralske lov. Hva det faktisk innebærer å bryte en moralsk lov, foruten at en ikke har gjort det som er moralsk nødvendig, forklarer ikke Murphys teori. Denne uklarheten kan illustreres med følgende sammenligning mellom fysiske og moralske lover. Hva det innebærer å bryte en fysisk lov er mulig å forestille seg. Eksempelvis vil det å bryte den fysiske loven for tyngdekraft innebære at en kunne hoppe og sveve uten å falle ned til jorda igjen. Hva det innebærer å bryte en moralsk lov, dersom en kan bryte en moralsk lov uten å være skyldig, er imidlertid utydelig hos Murphy sammenlignet med hva det innebærer å bryte en fysisk lov. Denne utydeligheten er spesielt problematisk dersom det eksisterer «moralske mirakler», situasjoner hvor det som vanligvis er moralsk forbudt er moralsk tillatt. Det er vanskelig å forstå betydningen av moralske mirakler dersom Murphys teori ikke har et begrep om moralsk skyld.

En kan imøtegå denne kritikken ved å hevde at denne innvendingen legger for stor vekt på skyld. Ifølge Murphy er det moralsk nødvendige kun en type av det praktisk nødvendige. Om en ikke har gjort noe som er moralsk nødvendig, har en simpelthen ikke gjort det som var praktisk nødvendig for den moralske loven. Dersom skyld kun oppstår når en bryter moralske forpliktelser, men moralske forpliktelser oppstår når noen insisterer på en moralsk lov, så kan en bare være moralsk skyldig hvis en bryter moralske forpliktelser. Murphys teori kan derfor forklare eksistensen av moralsk skyld, og har følgelig en akseptabel grad av omfang.

En kan innvende at det er absurd å skille moralsk skyld fra hvorvidt noe er moralsk galt. Dersom moralske forpliktelser kun oppstår når noen insisterer på en moralsk lov, så ender vi opp i en

paradoksalt situasjon hvor en kan gjøre noe som er moralsk galt, men samtidig ikke være moralsk skyldig for handlingen, fordi ingen har insistert på loven. Imot denne innvendingen kan en hevde at det ifølge Murphy kun er noen moralske normer det er nødvendig å insistere på, grunnet normens betydning. Derfor vil de viktigste moralske normene, som forbyr mord eller andre alvorlige handlinger, alltid være moralske forpliktelser og derfor medføre skyld. En kan imidlertid hevde at, selv om det er svært sannsynlig at en har en moralsk forpliktelse til å ikke drepe ifølge Murphys teori, så er moralske forpliktelser kontingente fordi de avhenger av at noen insisterer på den moralske loven. Dersom moralske forpliktelser er kontingente, er det logisk mulig at noen kan gjøre noe galt uten å være moralsk skyldig for handlingen.

Murphys teori har vansker med å integrere moralske forpliktelser og moralsk skyld helhetlig i sin teori. Dette medfører ikke at teorien ikke kan integrere disse elementene, men at den i sin nåværende form ikke integrerer disse elementene med god nok sammenknytning. Dersom Murphys teori skulle imøtegått C3T4, måtte den tydeliggjøre både moralsk nødvendiggjøring og hva som menes med det som er moralsk galt. C3T4 er derfor en nokså tung innvending.

6.5 Foreløpig konklusjon om koherensen i Murphys teori

Murphys teori er ambisiøs og har stor forklaringskraft. Murphys konkurrentisme klarer å løse mange av utfordringene både DCT og naturretsteori møter, og kan tilfredsstille ønsket om å etablere en teistisk metaetisk mellomposisjon. Samtidig møter teorien store koherensteoretiske utfordringer. Murphys vurdering av hvorvidt metaetiske teorier klarer å tilfredsstille eksplanans og eksplanandum-sentrerte betingelser er en hensiktsmessig måte å vurdere teistiske teorier på. Drøftingen av T1 har vist at det er vanskelig å fastholde teistisk umiddelbarhet som et kategorisk krav alle teistiske metaetiske teorier må inneholde. Samtidig kan teistisk umiddelbarhet være langt mer koherent enn de teistiske alternativene, gitt at Gud eksisterer. Selv om Murphys antisosiale vesen ikke viser at godhet kun utledes fra vesener naturer, illustrerer drøftingen (se 6.1 og 6.2) at Murphys konkurrentisme har fordeler over naturretsteori. Samtidig er teorien langt mindre finkornet enn ønskelig, og har relativt svak grad av sammenknytning og omfang. Dersom teorien skulle oppnådd større sammenknytning er det nødvendig at den tydeliggjør hvordan moralske universalier eksisterer, og hvordan disse kan gjøre noe moralsk nødvendig. Dessuten er det vanskelig for teorien å forsvare at Abraham kunne ofre Isak. På tross av

betydelige fordeler og forklaringskraft, møter Murphys teori koherensteoretiske utfordringer. Murphys moralske konkurrentisme er derfor en noe inkoherent teori.

7 Overordnet om koherens i teoriene og konstruktive bidrag

Dette kapitlet sammenligner kort Adams' og Murphys teorier og drøfter hvilken av dem som er mest koherent. Teorienes konsistens, omfang og sammenknytning vil bli drøftet hver for seg før det konkluderes om hvilken teori som er mest koherent. Til slutt vil kapitlet kort ta for seg muligheten for å syntetisere Adams' og Murphys teorier.

7.1 Gjennomgang av koherensen i begge teoriene

Både Adams' og Murphys teori har god grad av konsistens. På den ene siden klarer Adams' teori, med noen modifikasjoner (se 4.2) å grunnfeste godhet i Guds natur, unngå ED ved å skille aksiologisk og deontisk verdi og forsvare at moralske forpliktelser springer ut fra Guds befalinger. På den andre siden klarer Murphys teori å konstruere en teori som lar både Gud og verden være avgjørende for moral, uten at noen av dem går betydelig utover den andre. Samtidig inneholder begge teorier noen inkonsistenser. Murphys krav om at alle teistiske metaetiske teorier må innebære teistisk umiddelbarhet, samt Murphys kategoriske avvisning av naturrettsteori, er inkonsistent. Konsistensen i Adams' sosiale DCT utfordres av hvorvidt det gode har en tilknytning til verden eller ikke, av hvorvidt det er godt for vesener å ligne Gud uavhengig av vesenets natur, og av om Guds befalinger er både nødvendige og må kunne forstås for å generere moralske forpliktelser. Dersom en isolerer Murphys moralske konkurrentisme fra Murphys forståelse av eksplanans-sentrerte betingelser, er Murphys konkurrentisme mer konsistent enn Adams' DCT av flere grunner. For det første unngår Murphy at det er godt for mennesker å bli som Gud i Adams' teori. For det andre har både verden og Gud en påvirkning på moral i Murphys teori. Murphys teori unngår at fysiske aspekter ved gale handlinger, eksempelvis skaden og smerten handlingen påfører et annet menneske, ikke er medbestemmende for hvorvidt handlingen er gal eller ikke. For det tredje hviler ikke konsistensen i Murphys teori på forsvarsargumenter med svak holdbarhet (eksempelvis 5.2.2. og 5.2.3). Selv om Murphys konkurrentisme møter utordringer, er den noe mer konsistent enn Adams' DCT.

Når det gjelder omfang klarer både Adams' og Murphys teorier å forklare hvordan rett og galt oppstår, Guds forhold til moral og verden samt hvordan vi kan ha moralske forpliktelser. Adams' teori har likevel større omfang enn Murphys konkurrentisme. For det første prøver Adams' teori bevisst å bekrefte et større antall pre-teoretiske antagelser. Eksempelvis integrerer

Adams' teori både moralsk skyld og tilgivelse i sin teori fordi den forstår moral som grunnleggende sosialt. Murphy på sin side har vansker med å integrere skyld. For det andre forklarer Adams' teori hvorfor mennesker har gode grunner til å etterleve moralske krav. Ifølge Adams kan menneskets verdsetting av dets relasjon til Gud gi mennesker grunner for å etterleve Guds befalinger. På motsatt side har Murphys teori vansker for å vise hvorfor en skal følge moralske lover, da Murphys teori ikke tydeliggjør hva det innebærer at noe er moralsk galt. Adams' teori har derfor noe større omfang enn Murphys konkurrentisme.

Selv om Adams' teori er noe mindre konsistent enn Murphys teori, har den sterkere grad av sammenknytning. Adams' sosiale DCT er finkornet og relativt tett sammenknyttet, som også medfører at den er vanskeligere å forsvare, men dette er fordi den er en tydeligere teori. Adams' teori klarer både å forklare hvordan moralsk nødvendiggjøring oppstår, og hva moralsk nødvendiggjøring består i. Murphys teori hevder derimot at moralsk nødvendiggjøring oppstår mellom veseners naturer og Guds godhet, men akkurat hvordan denne prosessen foregår, hvordan prosessen gjør en handling moralsk nødvendig, eller hvordan moralske universalier kan utvelge bestemte reaksjoner, er utydelig. Adams' teori er veldig tett sammenknyttet ettersom den tydelig redegjør for hva som regnes som et moralsk krav framfor et ikke-moralsk krav. Dessuten er det en klar sammenknytning mellom Adams' godhetsteori og gudsforståelse på den ene siden, og Adams' sosiale DCT på den andre siden. Adams' teori har derfor sterkere grad av sammenknytning enn Murphys teori.

7.1.1 Konklusjon om koherens

På den ene siden har Murphys teori noe høyere grad av konsistens, samtidig som Adams' teori har noe større omfang og mer sammenknytning. En kan argumentere for at konsistens er den viktigste av de tre aspektene for å avgjøre en teoris koherens, siden en inkonsistent teori er selvmotsigende, og dette er mer fellende enn noe mindre grad av omfang og sammenknytning. Ettersom konsistens er viktigere for en teoris koherens, kunne jeg konkludert med Murphys konkurrentisme er mer koherent enn Adams' DCT. Likevel mener jeg Adams' metaetiske teori er mer koherent.

For det første trenger ikke inkonsistens medføre at en teori burde avvises. De fleste teorier har noen anomalier, og dessuten kan inkonsistensen i en teori gjelde et mindre sentralt element som kan rettes opp ved tydeligere nyanseringer eller nye data. For det andre er det langt vanskeligere

å forsvare en tydeligere teori med større omfang og sammenknytning. At Adams' teori er mindre konsistent kan forstås som en direkte følge av at teorien er mer finkornet og derfor vanskeligere å forvare. Dersom Murphys teori hadde vært tydeligere hadde det også vært enklere å kritisere den og muligens finne flere inkonsistenser. For det tredje er det en forskjell på hvor konsistent og sammenknyttet Murphys og Adams' teorier er. Selv om Murphys konkurrentisme er mer konsistent, er den bare *noe* mer konsistent. Til sammenligning er Adams' DCT langt mer sammenknyttet enn Murphys teori. Adams' teori er derfor mer koherent enn Murphys teori. Samtidig er det en forskjell i *grader* av koherens. Begge teoriene har fordeler og styrker, men ingen av dem er uten svakheter eller feil. Vi kan derfor konkludere med at Murphys grunnide om at moral i en forstand bestemmes av både Gud og verden er mer koherent enn Adams' teosentriske teori, men samtidig at Adams' helhetlige metaetiske teori likevel er mer koherent enn Murphys konkurrentisme.

7.2 *Konstruktive bidrag til syntese*

Murphy hevder at hans konkurrentistiske teori kun er ett eksempel på en konkurrentistisk teori. Murphys teori er en konkurrentistisk naturretsteori, hvor naturen til vesener sammen med Gud avgjør hva som er rett og galt. Murphy åpner likevel opp for at det kan eksistere konkurrentistiske kantianske eller utilitaristiske teorier også (Murphy, 2011, s. 148). Dersom det er mulig å lage flere ulike konkurrentistiske teorier, er det kanskje mulig å syntetisere Adams' sosiale DCT med Murphys konkurrentistiske teori. Her vil jeg kort peke på noen grep som kunne vært gjort for å bevare flere av styrkene i begge teoriene, samtidig som en unngår noen av svakhetene.

Slik ebola-eksempelet til Chan viser, er det vanskelig å fastholde en rent vesen-relativ forståelse av godhet. I en syntetisert teori av Adams og Murphy kan godhet derfor forstås som transcendent, som å ligne Gud. Deontologisk verdi, i motsetning til aksiologisk verdi, kan derimot avgjøres av veseners naturer. På denne måten kan vi fastholde at det som er godt overgår menneskets natur. Samtidig kan vi ikke forvente at vesener kan gjøre noe annet enn det deres naturer begrenser dem til. På den måten kan vi fortsatt fastholde at vonde ting, eksempelvis en mikroorganisme som dreper mennesker, fortsatt er vondt, samtidig som vesener ikke gjør noe *galt* når slike handlinger kreves av deres natur. Rett og galt for mennesker oppstår på en slik teori konkurrentistisk som sosiale krav som tar utgangspunkt i både Guds godhet og veseners naturer. Disse moralske forpliktelsene kan generere skyld og tilgis på samme måte

som i Adams' sosiale DCT, samtidig som de avgjøres av fysiske aspekter ved handlinger som påbys eller forbys, naturene til vesenene de gjelder og Guds ukvalifiserte godhet.

Hvordan kan vi inkorporere en DCT med Murphys konkurrentisme? En mulighet finnes i en upublisert artikkel Murphy har skrevet om det han kaller «Divine Legislation Theory». Jeg vil ikke her tydelig gjennomgå artikkelen eller forsøke å konstruere en fullverdig metaetisk teori, men kun peke kort på noen muligheter. I artikkelen foreslår Murphy at moralske lover kan forstås tilsvarende juridiske lover. Lover burde forstås som regler som oppstår på mange forskjellige måter innad i en sosial kontekst. Reglene i ulike sportsgrener eller kortspill stammer ikke nødvendigvis fra én person på et bestemt tidspunkt, men vokser derimot naturlig fram over tid (Murphy, 2022, s. 17). Juridiske lover kan valideres av andre lover, men må på et tidspunkt valideres på en mer fundamental måte for å unngå en uendelig valideringsprosess. Dette gjøres gjennom «the rule of recognition», at det i ethvert juridisk system eksisterer en fundamental regel som avgjør hvorvidt en regel som oppstår er gyldig eller ikke i det juridiske systemet. (Murphy, 2022, s. 18). Murphy foreslår at «the rule of recognition» i et moralsk system kan være at Gud validerer regelen, uavhengig av om regelen oppstår som følge av menneskers eller Guds handlinger (Murphy, 2022, s. 19). Dersom regler oppstår som følge av en relasjon, kan moralske regler oppstå i relasjonen mellom Gud og mennesker. Både Gud og mennesker kan derfor være opphavet til eksisterende regler i et slikt moralsk system, slik at menneskers natur og verden for øvrig er av reell betydning, samtidig som Gud er den som avgjør hvilke regler som faktisk blir autoritative moralske regler. På denne måten kan sosiale gruppe-relasjoner gi mennesker grunner for å følge de moralske reglene. Dette gjelder både for mennesker som tror Gud eksisterer, og mennesker som ikke gjør det, da menneskers relasjoner til hverandre også kan være opphavet til regler. På denne måten kan en Divine Legislation Theory beholde styrker fra Adams' teori angående skyld og tilgivelse. I en slik teori kan Guds befalinger lede til moralske forpliktelser, men moralske forpliktelser kan også oppstå fra andre elementer i relasjonen. Det er noe uklart hvordan reglene oppstår i denne mulige syntetiserte teorien, eller hvordan Gud validerer reglene, men dersom reglene er avhengige av det sosiale felleskapet, vil måten slike regler oppstår på også variere og avhenge av felleskapet.

Dersom godhet fortsatt er å ligne Gud, ville det ikke fortsatt være godt å bli Gud selv? Dersom Adams' godhetsteori og gudsbegrep modifiseres noe, kan dette problemet løses. Ifølge Adams er Guds godhet kun ett aspekt av Guds eksellens, som innebærer flere former for verdi. Om

Guds godhet vektlegges tydeligere som grunnlaget for eller sammenfatningen av Guds natur, og godhet består i å ligne Gud, ville Guds godhet alltid få prioritet over Guds andre egenskaper i avgjørelsen av hvilken etterlignelse som er god, selv når denne etterligningen skal ligne Gud på en holistisk måte. Hvis Guds godhet er Guds viktigste egenskap, egenskapen som tar alle egenskaper i betraktning og gir dem retning, vil en kunne ligne Guds godhet ved å være god, ikke ved å bli allmektig eller allvitende. På denne måten kan The overridingness thesis også forsvares. Dersom en slik teori var fundert på en tykk teisme, altså at Gudsbegrepet ikke kun baserte seg på en teistisk anselmiansk Gud, men snarere en teologisk forståelse av Gud som treenig og panenteistisk, kunne flere andre problemer løses. En slik forflytning fra en teistisk til teologisk forståelse av Gud er noe på siden av denne avhandlingen, men jeg peker kort på muligheten her. Dersom Gud er treenig, kan Gud forstås som grunnleggende sosial og relasjonell.¹⁴ Dersom godhet er å ligne Gud, og Gud grunnleggende er sosial, er også godhet relasjonelt og sosialt. Guds godhet er derfor Guds viktigste og mest grunnleggende egenskap, og å ligne Gud består primært av å ligne Guds gode relasjon.

En slik syntetisert teori kan fastholde at det er godt å ligne Gud, og likevel unngå at vesener burde bli guder, dersom å bli som Gud forstås som det å bli tatt opp, i eller ta del i, treenighetens kjærlige relasjon.¹⁵ I denne relasjonen kan mennesker ligne Gud ved å bidra til et mangfoldig felleskap slik mennesker er, siden et mangfoldig felleskap kan realisere andre goder enn et homogent felleskap. Dersom en forsvarte en slik tykk teisme kunne en også forsvart teistisk umiddelbarhet (se 6.1.3).

En slik syntetisert teori kan unngå flere av utfordringene til både Adams' og Murphys teorier. Det finnes samtidig flere tunge innvendinger en kunne anført mot en slik syntetisert teori. Jeg vil ikke benekte at innvendingene eksisterer, og hevder heller ikke at den syntetiserte teorien jeg peker på nødvendigvis er mer koherent enn Adams' og Murphys teorier. I denne avhandlingen nøyer jeg meg likevel med å peke på muligheten for en slik syntese, uten at jeg forsvarer en slik syntetisert teori her.

¹⁴ Se eksempelvis LaCugna, 1993, for en slik trinitarisk teologi.

¹⁵ Dette er omtrent hvordan Jenson forstår forsoningen, se Jenson, s. 1997, s. 191.

Dette kapitlet har drøftet koherensen i Adams' og Murphys metaetiske teorier. Diskusjonen har vist Murphys konkurrentistiske prosjekt er lovende, men at Adams' teori er mer finkornet og koherent samlet sett. Samtidig har diskusjonen vist at Adams har noen aristoteliske trekk som kan videreutvikles til en syntetisert sosial konkurrentistisk teori. I neste og siste kapittel, vil avhandlingen oppsummeres og konkluderes.

8 Konklusjon

Konklusjonen på denne masteroppgaven er todelt. Den første delen vil kort oppsummere Adams' DCT og Murphys moralske konkurrentisme, samt funnene fra avhandlingens drøftingskapittel. Den siste delen vil på bakgrunn av avhandlingens funn reflektere over og konkludere over sammenhengen mellom Gud og moral.

8.1 Oppsummering

Avhandlingen har utforsket, forutsatt at Gud eksisterer, følgende problemstilling: *Hvordan bør vi forstå forholdet mellom Gud og moral?* Problemstillingen besvares ved en sammenligning av to teistiske metaetiske teorier ved hjelp av Reschers koherensteori. Koherensteori hevder at en teoris koherens er gitt av aspektene konsistens, omfang og sammenknytning. Avhandlingen har sammenlignet Robert Adams' sosiale DCT med Mark Murphys konkurrentistiske teori. Teoriene er representanter for de to største tradisjonene i teistisk metaetikk, nærmere bestemt teologisk voluntarisme og naturrettsteori. Adams' teori er på sin side en toneangivende og hyppig diskutert teori. Murphys teori er derimot en ukonvensjonell teori som forsøker å syntetisere voluntarisme og naturrettsteori. På tross av at Murphys teori har hatt mindre påvirkning og er mindre diskutert enn Adams' teori, er den inkludert i denne avhandlingen fordi den inneholder noen prinsipielle refleksjoner om hvordan en bør forstå forholdet mellom Gud og moral.

Adams hevder at godhet gis av Guds eksellente natur, og at mennesker er gode når de etterligner Guds godhet. Rett og galt avgjøres derimot ikke av Guds natur, men av Guds befalinger. Ifølge Adams er rett og galt Guds sosiale krav til mennesket. Den sosiale relasjonen mellom Gud og mennesker gir mennesket grunner for å ville følge kravene, samtidig som gale handlinger gjør mennesket skyldig og bryter relasjonen mellom Gud og mennesket. Murphys teori hevder på sin side at en teistisk metaetisk teori må tilfredsstillende både eksplanans og eksplanandum-sentrerte betingelser, noe hverken teologisk voluntarisme eller naturrettsteori ifølge Murphy klarer. I analogi til forståelsen av forholdet mellom Gud og naturlige lover, utvikler Murphy en mellomposisjon hvor Gud og verden sammen avgjør hva som er godt for noe. Moralske lover oppstår ifølge Murphy imellom veseners naturer og Guds ukvalifiserte godhet, og består av universalier som moralsk nødvendiggjør universalier.

Avhandlingen drøftet så koherensen av disse teoriene. Adams' teori er på sin side en tett sammenknyttet teori som integrerer mange preteoretiske antagelser og tydelig forklarer hvordan moralsk nødvendiggjøring oppstår, samtidig som den vanskelig klarer å forsvare at Guds befalinger både er nødvendige for, og må kunne forstås av alle mennesker for å kunne generere, moralske forpliktelser. Murphys teori er på sin side mindre sammenknyttet og har noe mindre omfang, samtidig som den er mer konsistent enn Adams' teori. Teoriene er relativt ekvivalent koherente, hvor Murphys teori på den ene siden er mest konsistent, mens Adams' teori er mer sammenknyttet og har større omfang og derfor også noe mer koherent. Ingen av teoriene er derimot perfekte eller gir endelige svar på spørsmål om Gud og moral. Avhandlingen peker på muligheten for å syntetisere teoriene på en slik måte at problemene deres ble unngått samtidig som styrkene ble bevart.

8.2 Hvordan tenke om Gud og moral?

Hvordan bør en i så fall tenke om Gud og moral? Siden avhandlingen alt har presentert konklusjonen på drøftingen av forholdet mellom Adams og Murphy, følger her en kort overordnet konklusjon om temaet. En kan ikke uten videre kreve at teistiske metaetiske teorier må forklare moral med teistisk umiddelbarhet slik Murphy hevder. Samtidig er det langt enklere å tilfredsstille eksplanans-sentrerte betingelser angående Guds suverenitet, frihet og allmakt om Gud plasseres sentralt i verditeorier. Det kan derfor være ønskelig å bevare teistisk umiddelbarhet, selv om det ikke kan formuleres som et krav.

Det er flere gode grunner for å hevde at godhet transcenderer det naturlige og det fysiske, slik ebola-eksempelet har vist. Samtidig må en sørge for at transcendent metaetiske teorier ikke motsier superveniens-tesen. At godhet forstås som å ligne Gud er en god måte å gjøre Gud sentral i en metaetisk teori på. Samtidig må en koherent teistisk metaetisk teori som hevder at godhet er å ligne Gud unngå at det er godt å ligne Guds treenighet eller å bli Gud.

Dersom en separerer aksiologisk og deontologisk verdi, er det mulig å unngå problemene assosiert med Euthyfrons dilemma. På den ene side fastholder Murphys konkurrentistiske teori at både Gud og verden er av betydning i avgjørelsen av rett og galt. Samtidig klarer Adams' sosiale DCT tydelig å forklare moralsk nødvendiggjøring, gi grunner for etterlevelse av krav og integrere skyld og tilgivelse. Dersom en teistisk metaetisk teori klarer å la både Gud og

verden avgjøre rett og galt på en sammenknyttet og koherent måte, vil den kunne ha unngått utfordringene i Euthyfrons dilemma.

Drøftingen har vist at det er vanskelig å forsvare at Gud kan overskride deontiske statuser. Murphys forsvar av at Gud kunne være berettiget i å befale Abraham om å ofre Isak var inkonsistent med Murphys gudsbegrep. Selv om det kan være ønskelig å gi Gud en teoretisk mulighet for å kunne overskride rett og galt for å bevare Guds suverenitet, frihet og allmakt, har diskusjonen vist at det er vanskelig å forsvare en slik posisjon uten at det blir inkoherent.

Ingen av de metaetiske teoriene presentert her har grundig forklart hvordan unntak fra moralske regler kan oppstå eller rettferdiggjøres. Adams hevder på sin side at det i Guds befalinger er inkorporert unntak som mennesket kan tolke. Eksempelvis er det ifølge Adams moralsk forbudt å myrde, men det er opp til mennesket å tolke hvilke dødsfall som er mord eller ikke. Murphy hevder på motsatt side at moralske lover ikke tar høyde for enkeltindivider og konkrete situasjoner, og at moralsk nødvendiggjøring kan være annerledes enn den pleier å være i slike situasjoner. Hverken Adams' eller Murphys teorier har derfor, så langt jeg kan se, noen teoretiske avveininger for å avgjøre hvilke hensyn og forhold som er avgjørende for at moralske unntak kan skje. Dette henger naturligvis sammen med at det er forskjell på metaetikk og områdeetikk, og en metaetisk teori trenger følgelig ikke å gi eksakte svar på hvorvidt eksempelvis krig eller eutanasi kan forsvares etisk i bestemte situasjoner. Samtidig burde en metaetisk teori peke på hvilke forhold eller hensyn som prinsipielt kan begrunne moralske unntak på et metanivå. En teistisk metaetisk teori som både gir en koherent fremstilling av aksiologisk og deontologisk verdi og grundig forklarer eksistensen av moralske unntak vil ha stor forklaringskraft og troverdighet.

Sammenligningen av Adams' sosiale Divine Command Theory og Murphys konkurrentistiske naturrettsteori viser styrker og svakheter teistiske metaetiske teorier kan ha, men den peker også på muligheter for å konstruere nye og mer koherente teistiske metaetiske teorier. Å sammenligne koherensen i disse teoriene er derfor formålstjenlig for å undersøke forholdet mellom Gud og moral.

9 Litteratur

Adams, R. M. (1999). *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford University Press.

Anderson, P. S. (1998). *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*. Wiley-Blackwell.

Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. I *Philosophy*, 33(124), 1–19.

Austin, M. W. (2023). Divine Command Theory. I *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/divine-command-theory/>

Bøhn, E. D. (2019). *Meningen med livet*. Spartacus.

Carroll, J. W. (2020). Laws of Nature. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/laws-of-nature/>

Chan, B. (2022). An Ebola-Like Microbe and The Limits of Kind-Based Goodness. I *Philosophia* 50(2), 451-471. <https://doi.org/10.1007/s11406-021-00392-w>

Evans, C. S. (2013). *God and Moral Obligation*. Oxford University Press.

Gert, B. & Gert, J. (2020). The Definition of Morality. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/>

Heyd, D. (2019). Supererogation. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/supererogation/>

Jakobsen, M. (2020). *Moral Realism and the Existence of God*. Peeters Publishers. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26q7t>

Jakobsen, M. (2021). Are Moral Values Overriding? How Beauty Challenges Robert Adams' Theory of Value. I *The Journal of Religious Ethics*, 49(4), 681–693. <https://doi.org/10.1111/jore.12374>

- Jeffrey, A. (2021). Varieties of Theism and Explanations of Moral Realism. I *European Journal for Philosophy of Religion* 13(1), 25-50. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v13i1.2884>
- Jenson, R. W. (1997). *Systematic Theology: Volume 1: The Triune God*. Oxford University Press.
- LaCugna, C. M. (1993). God in Communion with Us: The Trinity. I Catherine Mowry LaCugna (Red.), *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (s. 83-114). HarperCollins.
- McLaughlin, B. & Bennett, K. (2021). Supervenience. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience/>
- Moltmann, J. (2016) *The Living God and the Fullness of Life*. World Council of Churches Publications.
- Morrison, W. (2009). The Moral Obligations of Reasonable Non-Believers: A Special Problem for Divine Command Metaethics. I *International Journal for Philosophy of Religion* 65(1), 1 - 10. <https://doi.org/10.1007/s11153-008-9173-x>
- Murphy, M. C. (1998). Divine Command, Divine Will, and Moral Obligation. I *Faith and Philosophy*, 15(1), 3–27. <https://doi.org/10.5840/faithphil19981512>
- Murphy, M. C. (2011). *God and Moral Law: On the Theistic Explanation of Morality*. Oxford University Press.
- Murphy, M. C. (2012). Restricted Theological Voluntarism. I *Philosophy Compass*, 7(10), 679–690. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00510.x>
- Murphy, M. C. (2014). Suárez’s “Best Argument” and the Dependence of Morality on God. I *Quaestiones Disputatae*, 5(1), 30–42. <https://doi.org/10.5840/qd2015514>
- Murphy, M. C. (2019A). The Natural Law Tradition in Ethics. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics/>

- Murphy, M. C. (2019B). Theological Voluntarism. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological/>
- Murray, M. J., & Rea, M. C. (2008). *An introduction to the philosophy of religion*. Cambridge University Press.
- Nails, D. & Monoson, S. (2022). Socrates. I Edward N. Zalta (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/socrates/>
- Pienaar, S. (2021). Aquinas, Darwin and Natural Law: Teleology and Immutability of Species. I *New Blackfriars*, 102, 275-287. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12536>
- Platon. (ca. 395 f. Kr) Euthyphro. I *Plato: 1: Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus* (Vol. 36, The Loeb classical library) (overs. Lamb, W., & Fowler, H., 1914). Heinemann.
- Pruett, C. R. (2023). Divine Command Theory, Robust Normative Realism, and the Argument from Psychopathy: A Reply to Erik Wielenberg. I *Religions*, 14(1), 107. <http://dx.doi.org/10.3390/rel14010107>
- Rescher, N. (1973). *The Coherence Theory of Truth*. Clarendon Press.
- Rescher, N. (1985). Truth as Ideal Coherence. I *The Review of Metaphysics*, 38(4), 795–806.
- Sayre-McCord, G. (2023). Metaethics. I Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>
- Søvik, A. O., & Davidsen, B. A. (2013). *Eksisterer Gud? : en drøfting av argumenter for og mot*. Cappelen Damm akademisk.
- Søvik, A. O. (2022). *A Basic Theory of Everything*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110770957>
- Wielenberg, E. J. (2020). Divine Command Theory and Psychopathy. I *Religious Studies*, 56(4), 542–557. <https://doi.org/10.1017/S0034412518000781>

Wielenberg, E. J. (2022). Divine Commands Are Unnecessary for Moral Obligation. I *Journal of Ethics and Social Philosophy* 21(1), 142-149. <https://doi.org/10.26556/jesp.v21i1.1261>

Zizek, S. (2012, 12. April). If there is a God, then anything is permitted. *ABC*.
<https://www.abc.net.au/religion/if-there-is-a-god-then-anything-is-permitted/10100616>