

TARTU ÜLIKOOL

Filosoofia ja semiootika instituut

Filosoofia osakond

**ÜLIMALT HEA JUMALA VÕIMALIKKUSEST:
VASTUARGUMENTE KURJUSE PROBLEEMILE**

Bakalaureusetöö

Riho Majas

Juhendaja: Roomet Jakapi

Tartu 2020

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Kurjuse probleemi olemus	5
2. Kannatuse subjektiivsus	12
2.1 Kannatus meie jaoks ja objektiivne kannatus	12
2.2 Vabatahtlik kannatus	13
2.3 Kannatus meie jaoks.....	15
2.4 Miks kannatuse olemasolu maailmas pole objektiivne	16
2.5 Kannatuse kui potentsiaali positiivsetest külgedest	17
2.6 Kurjuse ja kannatuse vahekord eelneva valguses	19
3 Kurjuse subjektiivsus	21
3.1 Kurjusest.....	21
3.2 Loomulik kurjus.....	22
3.3 Moraalne kurjus	25
3.4 Subjektiivsuse kriteeriumid	28
4 Kontseptsioon jumalast kui ülimalt heast eelneva valguses	29
Kokkuvõte.....	33
Kasutatud allikad.....	35
Summary	37

Sissejuhatus

Selle töö teemaks on kurjuse probleem — argument jumala olemasolu vastu. Argumendi sisuks on osutamine vastuolule ülimalt hea ja kõikvõimsa jumala (omadus, mida jumalale omistatakse kolmes suures aabrahamlikus religioonis) ning maailmas eksisteeriva kurjuse vahel. Sellest järeldatakse, et kuna kurjus eksisteerib, siis ei saa eksisteerida ülimalt head jumalat. Töö kuulub religioonifilosoofia valdkonda. Probleemi selgitamise ja lahendamise eesmärgil on tutvustatud ka ajaloolisi käsitusi antud teemal, kuid mitte selleks, et teostada filosoofia ajaloo alast uurimust.

Töö eesmärgiks on pakkuda omalt poolt üht võimalikku lahendust kurjuse probleemile. Minu lahenduskäigu sisuks on vaidlustada argumendi kehtivus näidates, et kontseptsioon objektiivselt ülimalt heast jumalast ei ole vastuolus kurjuse olemasoluga maailmas, kuna esiteks on kurjuse puhul paljudel juhtudel tegemist subjektiivse ja hinnangulise määratlusega ja teiseks saab seda paljudel juhtudel õigustada.

Töö on struktureeritud järgnevalt:

Esimeses peatükis annan põgusa ülevaate sellest, milliseid erinevaid viise on kasutatud kurjuse probleemi vastu argumenteerimiseks ja toon mõned kõige tuntumatest näidetest eraldi välja.

Teises peatükis keskendun kannatuse subjektiivsusele. Antud küsimusepüstituse kontekstis on see oluline, kuna ma leian, et kurjuse *probleemist* saame me rääkida vaid siis kui kurjus leiab reaalse väljundi kannatusena ja kannatust tunnetatakse millegi soovimatuna. Minu seisukoht, mille ma näidete varal välja toon, on see, et meil inimestena on võime kannatada ja igäihe elus tuleb ette vähem või rohkem kannatusi, kuid esiteks on see võime miski, mis tagab meie ellujäämise maailmas, teiseks on sellel inimest ja inimkonda arendav mõju ja kolmandaks pole kannatus tingimata midagi soovimatut. Samuti leian, et ka kõige koledamate kannatussündmuste puhul, mida keegi endale vabatahtlikult ei soovi, võime me näha nende subjektiivsust läbi selle, et taoliste sündmuste toimumise võimalikkust saab õigustada ja lisaks tähendaks taoliste võimalikkuste puudumine vastuolu vaba tahtega ja langemist lõputusse regressi.

Kolmandas peatükis võtan arutluse alla kurjuse subjektiivsuse. Lähtun eristusest loomuliku (looduskurjuse) ja moraalse (inimliku) kurjuse vahel. Näitan, et loomulik kurjus on

esiteks inimliku määratluse kasutamine mitteinimlikul (kategooriaviga), teiseks on taolise kurjuse võimalikkus õigustatud läbi terviku toimimise ja samuti näitab loomuliku kurjuse subjektiivsust see, et suurt osa selle poolt põhjustatud kannatustest on võimalik vältida. Moraalse kurjuse subjektiivsust saab näha selles, et määratlus sõltub suuresti määratlejast — tema positsioonist, kogemusest, haridusest, kultuurist ja veel suurest hulgast subjektiivsetest omadustest ja see määratlus pole ajas muutumatu. Samuti toon välja, et taolise subjektiivse kurjuse olemasolu on vajalik, et me saaksime üleüldse teha moraalseid otsuseid, kuna kurjus on see mõõdupuu läbi mille me hindame headust.

Niisiis on nii kurjuse kui kannatuse puhul minu käsitluses tegemist potentsiaalidega, mis võivad kuid ei pruugi realiseeruda, kuid mis selliste subjektiivsetena on tegelikult paratamatud, et oleks üleüldse võimalik elamisväärsena tunnetatav maailm.

Seega jõuangi neljandas peatükis järeldusele, et kurjuse probleem argumendina ei kehti, kuna argumendi eeldused — kurjus ja kannatus — ei saa subjektiivsetena olla ülimalt hea jumala kontseptsiooniga vastuolus. Ja lisaks saab jõuda järeldusele, et kuna kurjus ja kannatus subjektiivsete potentsiaalidena on inimarengut motiveerivad ja elu elamisväärseks muutvad, siis on nende olemasolu hoopis kinnituseks sellele, et jumal on ülimalt hea nende olemasolu lubades.

Arvestades, et töö keskendub peamiselt minupoolse lahenduse tutvustamisele, siis olen küll kasutanud paljusid erinevaid allikaid oma ideede toetuseks, kuid ei keskendu konkreetsetele autoritele. Samuti, arvestades, et tegemist on filosoofilise, mitte teoloogilise arutlusega, olen püüdnud nii palju kui võimalik vältida usuväiteid.

1. Kurjuse probleemi olemus

Kui see siin on parim võimalikkudest maailmadest,

missugused on siis need ülejäänud?

(Candide pärast Lissaboni maavärinat) (Voltaire 1979, 148)

Kui erinevad jumalatõestused püüavad argumenteeritult ära tõestada jumala, kui looja, olemasolu, siis kurjuse probleemi esiletoomisega argumenteeritakse omakorda jumala olemasolu vastu (Jakapi, jt 2018, 158). Kõige lihtsustatumalt võiks kurjuse probleemi kujutada taolise argumendina:

E1: Kui jumal (kui ülimalt hea olend) looks maailma, siis poleks selles maailmas kurjust ja kannatusi

E2: Maailmas *on* kurjus

E3 Kurjus *põhjustab* kannatusi ¹

J: Järelikult pole maailm jumala loodud

(J1: Järelikult pole jumalat olemas)

Ehk paratamatult tekib küsimus, et kuidas saavad olla kellegi ülimalt hea poolt (omadus, mida kristlikus traditsioonis vältimatult jumalale omistatakse) (Jakapi jt 2018, 147) loodud maailmas kurjus ja kannatused — see on vastuolus looja olemusega. Ja nii on seda probleemi

¹ Siinkohal oleks vajalik teha üks täpsustus. Rääkides kurjusest on tavaks eristada moraalset (inimlikku) ja loomulikku (looduslikku) kurjust (haigused looduskatastroofid jne). Roomet Jakapi toob välja, et kui moraalse kurjuse puhul me saame rääkida põhjus-tagajärg seosest, siis loomuliku kurjuse puhul seisneb kurjus kannatussündmuses endas, mitte pole loodus selle teadlikuks põhjustajaks (Jakapi 2018, 158). Kuna mina käsitlen kurjust kui subjektiivset potentsiaali, mis võib aga ei pruugi realiseeruda, siis minu käsitluses saab loodusobjekte siiski näha kui põhjust, kuna küsimus on nende potentsiaalide maailmas eksisteerimise võimalikkusest ja nende lubamisest jumala poolt (need objektid on potentsiaalsed kannatuse põhjused oma olemasoluga). Täpsemalt kolmandas peatükis.

üritatud lahendada erinevatel viisidel — tuues sisse inimese vaba tahte olemasolu ja selle seose kannatusega, lahendada seda öeldes, et maailm on küll täiuslik, kuid meile pole antud jumala otsuseid mõista, see, et kannatus on osa arenguprotsessist jne (Cottingham 2014, 104, 106, 116).

Järgnevalt põgus ülevaade sellest, kuidas on kurjuse probleemi erinevate mõtlejate poolt käsitletud ja millised on tuntumad kurjuse probleemi vastased argumendid.

Esmalt Michael Tooley kurjuse probleemist rääkiv artikkel Stanfordini filosoofiaentsüklopeedias (Tooley 2019).

Tooley ülevaade keskendub entsüklopeediaartiklile kohaselt teemale üsna üldiselt. Ta ei võta käsitluse alla mitte niivõrd seda, kuidas on konkreetsed filosoofid ja teoloogid kurjuse probleemi üle arutlenud, vaid vaatleb probleemi olemust ja sellele vastamise erinevaid meetodikaid.

Tooley toob esmalt sisse eristuse, et jumalat võib mõista kahel viisil. Esmalt metafüüsilise kontseptsioonina — esmapõhjuse, esimese liigutajana jne — kuid taoline metafüüsilis-kausaalne käsitlus jääb minu töös vaatluse alt välja, kuna minu rõhuasetuses on oluline see teine viis, mille Tooley võimaliku jumalakäsitlusena välja toob. Ehk see, kuidas nähakse jumalat monoteistlikes religioonides (leian, et taolisel jumalakäsitlusel on suurem relevantsus reaalse maailma, reaalsete inimeste ja nende uskumuste kontekstis) — jumal kui kõikvõimas, kõiketeadev ja ülimalt hea kõige looja.

Probleem on niisiis lühidalt kokkuvõetuna selles, et on selge vastuolu kõikvõimsa, ülimalt hea ja kõiketeadva jumala ja maailmas eksisteeriva kurjuse vahel. Mõlemad koos ei saa eksisteerida. Kui on taoliste omadustega jumal, siis ei lubaks ta maailmas olla kurjusel ja kui on olemas kurjus, siis välistab see vähemalt *taoliste* omadustega jumala olemasolu võimalikkuse. Loomulikult saaks niisiis probleemi lahenda öeldes, et eksisteerib jumal, kelle nimetatud omadused või vähemalt üks neist pole täiuslik — jumal pole kõikvõimas ja/või kõiketeadja ja/või ülimalt hea — kuid taolise kitsendustega oleks raske leppida jumala religioosses käsitluses.

Tooley eristab kolme tüüpi vastuargumente kurjuse probleemile: 1. täielikud ümberlüked (*total refutations*), 2. teodiiked (*theodicies*) ja 3. Kaitseargumendid (*defences*). Järgnevalt mõnevõrra neist lähemalt.

Täielike ümberlükete all peab Tooley silmas taolisi vastuargumente, mis ründavad aluseeldust, et kurjuse olemasolu on vastuolus jumala olemasoluga. Näidates, et taoline vastuolu puudub, on eemaldatud kurjuse probleemi kõige olulisem aluseeldus ja seega ei hakka argument algusest peale tööle (kuna, kui kurjuse olemasolu ja jumala olemuse vahel puudub vastuolu, saab neid vaadata eraldiseisvate ja üksteist mitteväljastavate nähtustena). Täielike ümberlükete puhul eristab Tooley kolme erinevat varianti:

- Esimene rõhutab inimeste kui olendite vaimset piiratust. Ehk teisisõnu, arvestades kui vähe me inimolenditena maailma tunneme ja kui vähe me saame midagi jumala kohta öelda, siis oleks meelevaldne selle vähese teadmistehulga pinnalt järeldada vastuolu maailmas eksisteeriva kurjuse ja jumala olemuse vahel. On võimalik, et me lihtsalt ei mõista kurjuse olemasolu põhjuseid.
- Teine viis on öelda, et — kui iga võimaliku maailma jaoks saab olla olemas parem maailm, siis lihtne tõsiasi, et meie olemasolev maailm võiks olla parem — sellest ei järeldu, et ei võiks olla kõikvõimsat ja ülimalt head olendit.
- Kolmas variant on keskenduda ontoloogilisele argumendile. Mõte on selles, et näidates argumenteeritult jumala kui ülimalt hea ja kõikvõimsa olendi olemasolu ja näidates tema *mitte*-olemasolu võimatust/mõeldamatust, muutub kurjuse probleem iseenesest vasturääkivaks.

Teodiikede eesmärk on õigustada jumala tegevust mingisuguse maailmakorralduse seadmisel. Taolisi õigustusviise toob Tooley välja neli.

- Esimene neist keskendub inimvaimule ja kurjuse olemasolu maailmas on õigustatud, kuna inimese vaimseks arenguks on vajalik kindlat sorti keskkond. Niisiis on selliseks keskkonnaks maailm, kus eksisteerib kurjus, sest just sellises maailmas saab inimene vaimselt edasi pürgida oma lõpliku eesmärgi poole, milleks on — osadus jumalaga.
- Teine õigustusviis toob välja vaba tahte olulisuse ja väidab, et maailm, milles inimestel on vaba tahe on parem maailmast, kus inimestel vaba tahe puudub. Seega on paratamatuseks see, et mõned inimesed kasutavad vaba tahet kurjasti, *kuid* laias plaanis ei muuda see asjaolu, et vaba tahte puudumine oleks halvem variant.
- Kolmas, mille Tooley välja toob, on põhimõtteliselt teise edasiarendus ja keskendub vaba tahte olulisuse rõhutamisele. Mõte on üldiselt selles, et kui me kujutaksime ette maailma, kus meie vaba tahe on väga piiratud, siis taolises maailmas oleks ka meie

moraalsed valikud äärmiselt piiratud. Meil puuduks võimalus teha suurt kurja, aga samas puuduks ka võimalus teha midagi ülimalt moraalselt väärtuslikku ja sellega maailma paremaks muuta. Niisiis on parem maailm just see, kus meie vaba tahe on võimalikult vähe piiratud (olguigi, et sellega kaasneb ka vabadus teha suurt kurja).

- Neljas õigustus ütleb, et selleks, et maailm saaks efektiivselt toimida peavad seal valitsema mingisugused toimimiseadused. Kurjuse olemasolu on selle seadustele alluva toimimisprotsessi kaasnähtus, *kuid* maailm ilma nende seadusteta oleks kaos, ehk halvem maailm kui see, milles me elame.

Kaitseargumendid on mõnevõrra sarnased eelnevale. Siin näidatakse, et kurjuse erinevad vormid on tegelikult sellised, et nende olemasolu lubamine jumala poolt on põhjendatud. Ehk rõhk on pigem kurjuse väljundite põhjendamisel. Taolisi õigustusi esitab Tooley kolm.

- Esimene viis on näidata, et hoolimata suure hulga kurjuse olemasolust on maailmas veel suurem hulk headust, mis kaalub kurjuse ilmingud üles ja nii — kuna jumalat nähakse ülima headuse kehastusena — on see tõestuseks tema olemasolule ja vastuargumendiks kurjuse probleemile.
- Teisel juhul seistakse positsiooni eest, et jumala olemasolu pole vaja tõendada nõ "positiivsete tõendite" ja argumentidega, vaid religioossus ja jumala olemasolu on kinnitatud inimese alususkumustega.
- Kolmas idee seisneb selles, et kui me näitame piisavalt suure hulga kurjuseilmingute puhul, et nende olemasolu lubamine pole vastuolus jumala olemusega — siis oleks meil õigust uskuda, et ka ülejäänud kurjuseilmingud (need millele me põhjendust ei suuda leida) pole vastuolus jumala olemusega.

Järgnevalt vaatlen konkreetsemalt mõnesid tuntumaid katseid kurjuse probleemile vastu vaielda. Oma lihtsuses ja geniaalsuses on üheks laiemale avalikkusele tuntumaks teodiikeks tõenäoliselt Gottfried Leibnizi argument, mille too esitas oma 1710 aasta teoses "Esseed teodiikest jumala headuse, inimese vabaduse ja kurjuse olemuse kohta" (Leibniz 1710). Leszek Kołakowski oma raamatus "Religioon : kui jumalat ei ole olemas. Jumalast, kuradist, patust ja nn. religioonifilosoofia teistest muredest", annab sellest hea ülevaate (Kołakowski 2004).

Leibniz lähtub kolmest aluseeldusest

- esiteks sellest, et kui jumal täiusliku olendina looks maailma, siis oleks see parim kõigist võimalikest maailmadest
- teiseks sellest, et isegi jumal oma kõikvõimsuses ei saa minna vastuollu loogikareeglitega (luua nelinurkset kolmnurka jne),
- ja kolmandaks sellest, et vaba tahe on vaieldamatu väärtus ja iga maailm, kus inimestel puudub vaba tahe, oleks halvem kui maailm, kus inimestel vaba tahe on.

Nii ongi jumala ees põhimõtteliselt loogikaülesanne, kus ta peab kõiki plusse ja miinuseid arvesse võttes looma parima võimaliku maailma ja lähtudes esimesest aluseeldusest meie maailm just selline ongi. *See on parim kõigist võimalikest maailmadest*. Igasugune muutmine kahandaks selle täiuslikkust (vastuolu jumala olemusega), läheks konflikti inimeste vaba tahtega (vaba tahte puudumine aga omakorda muudaks maailma vähemtäiuslikuks ja see on taaskord vastuolus jumala olemusega) või oleks loogikavastane (ei saa eksisteerida korraga vaba tahet ja võimetust teha kurja). See, et me tunneme maailmas olevat kurjust, kannatusi ja ebaõiglust on paratamatus ja piiratud olenditena me lihtsalt ei suuda mõista tervikut ja selle täiuslikkust.

Nii nagu Kołakowski välja toob, on Leibnizile ette heidetud peamiselt seda, et ta läheb iseendaga vastuollu omistades kõikvõimsale ja täiuslikule olendile tegelikult vaid piiratud kõikvõimsust kui ta väidab, et kõikvõimas jumal ei saa luua midagi loogikavastast. "Piiratud kõikvõimsus" on absurdne kontseptsioon. Nii leitaksegi, et Leibniz eksib ja tegelikult on nii loogika-, kui moraali-, kui loodusseadused vaid jumala konkreetne valik siin maailmas ja tegelikult oleks jumalal võimalik teha ka täiesti teistsugused seadused. Olemasolevate, näiteks loogikaseaduste ainuvõimalikuks pidamine on kinni meie vaimses piiratuses. Ehk, nagu Kołakowski tsiteerib Martin Lutherit: "Jumala tahe pole õige mitte seepärast, et ta pidi või oli sunnitud niimoodi tahtma; otse vastupidi, kõik, mis aset leiab, peab olema õige sellepärast, et tema seda tahab" (Kołakowski 2004, 21-25).

Kołakowski toob lisaks välja ka selle, et panteistlikult meelestatud kristlikus traditsioonis on olnud kombeks selgitada inimliku viletsuse ja jumaliku headuse konflikti läbi piiratud arusaama, mis meil inimestena on kurjusest. Ehk siis, et see, mida meie tajume kurjusena on tegelikult midagi muud — jumalik tööriist, osa jumalikust lunastusplaanist, mille terviklikkust me ei hooma. Niisiis on kurjuse probleemi lahenduseks siin kurjuse kui sellise

eemaldamine võrrandist — pole kurjust, pole kurjuse probleemi. Samas aga, nagu Kołakowski ka ise rõhutab, on taolise lähenemisviisi puuduseks see, et see ei pruugi lohutada inimest, kes reaalselt on kannatussituatsioonis (Kołakowski 2004, 37-38).

Rääkides tuntud teodiikedest ei saa kindlasti mööda minna Augustinusest. Nii nagu Leibnizi, nii ka Augustinuse jaoks on üheks keskseks mõisteks vaba tahe. Viimase puhul on selle roll kurjuse probleemis aga mõnevõrra teistsugune. Kui Leibnizi jaoks on vaba tahe ilmselge inimlik väärtus, siis Augustinuse jaoks on vaba tahe pigem probleemide allikas. Ta leiab, et kurjuse probleem saab alguse just inimese rikutud, kontrollimatust vabast tahtest. Kuigi inimene ratsionaalse olendina teab seda, mis on õige ja hea, on just inimese vaba tahe see, mis kallutab ta sellelt mõistuse teelt kõrvale ja tekitab inimeses ebamoraalseid elulisi ihasid — laiskust, kuuletumatust, kõlvatust jne. Taolise, rikutud vaba tahte põhjuseks on Augustinuse järgi pattulangemine, esimeste inimeste kõrvalekaldumine jumala käsust ja nii on see kuulekusest ja mõistlikkusest kõrvale kallutav pahe olemuslikuna ka kõigis meis, kes me oleme nende järeltulijad. Niisiis puudub Augustinuse käsitluses vastuolu ülimalt hea jumala ja kurjuse olemasolu vahel seetõttu, et kurjus pole jumala looming, vaid inimliku reeglitest üleastumise tulemus. Augustinuse käsitlus oli ülisuure mõjuga kristliku õpetuse kujunemisel (Kalpakgian 2012).

20.-21. sajandi ilmselt üks mõjukamaid religioonifilosoofe John Hick on oma raamatus "Kurjus ja armastusejumal" kriitika alla võtnud just nimelt augustiinliku teodiike ja leiab, et selle probleem on lihtsa, kirjandusliku piibliloo (pattulangemise) liiga sõnasõnaline tõlgendamine. Hick leiab, et taolises käsitluses on kaks tõsist probleemi:

Esiteks see, et piiblilugu pattulangemisest on ilmses vastuolus reaalsete teaduslike faktidega, mis kinnitavad evolutsiooniteooriat.

Ja teiseks väidab Hick, et pattulangemine ise on oma alguses kirjelduses liiga ebaloogiline — esiteks on absurdne kujutada ette inimest, kes elab nõ "silma silma" ülimalt armastava, targa ja kõikvõimsa olendiga, kuid on sellest hoolimata mässumeelne ja teiseks, isegi kui puudus taoline lähedus esimese inimese ja jumala vahel, siis inimene oli seatud taolisse olukorda, kus eksimine oli paratamatus ja seega ka õigustatud. Ehk pattulangemine oli üks kahest — kas võimatu või paratamatu.

Hick seab augustiinlikule teodiikele vastu nn irenaeusliku teodiike (Irenaeus oli teise sajandi kristlik teoloog, kes on Hickile inspiratsiooniallikaks oma teodiike loomisel). Kui augustiinlik teodiike on suunatud minevikku, alguspunkti ja leiab kurjuse põhjuse pattulangemisest, siis Hicki teodiike on vastupidiselt suunatud tulevikku. Nimelt on selle aluseks mõte, et maailma ei loodud täiuslikuna vaid see sisaldas endas kõiki võimalikke kurjusi ja kannatusi, aga tänu sellele on inimesel ja inimkonnal võimalik pidevalt areneda täiuse poole. Sel põhjusel nimetatakse Hicki teodiiket ka "hinge-loovaks" teodiikeks, kuna maailmas eksisteerivat kurjust ja kannatusi nähakse kui vahendit vaimse puhastumise saavutamisel (Cramer 2020).

Niisiis on erinevates teodiiketes probleemile pakutud erinevaid lähenemisviise, millel on oma eelised ja puudused. Leian, et nende elemente kombineerides võiksime me saada edukama ja ühtaegu nii usklike kui mittereligioosede inimesi rahuldava lahenduse. Minu lähenemisviis seisneb kurjuse ja kannatuse puhtsubjektiivse iseloomu rõhutamises. Leian, et subjektiivsetena pole nad vastuolus jumala olemusega, vaid eksisteerivad maailmas potentsiaalidena. Nende potentsiaalide puudumine muudaks maailma oluliselt vaesemaks ja tegelikult ka võimatuks. Järgnevalt sellest subjektiivsusest lähemalt.

2. Kannatuse subjektiivsus

...*kuid mina usun, et inimesed defineerivad oma reaalsust läbi kannatuste.*

(Agent Smith Morpheusele filmis The Matrix) (Wachowski 1999)

2.1 Kannatus meie jaoks ja objektiivne kannatus

Arvestades minu töö konteksti on vajalik teha üks eristus. See seisneb selles, et tuleb eristada *kannatust meie jaoks*, ehk kannatust nii nagu me isiklikult oma subjektiivsest perspektiivist seda mõistame ja määratleme ning kannatust kui midagi objektiivset. Miks nii?

Oma töös vaidlen ma vastu kurjuse probleemile. Põhjus miks kurjuse probleem on üldse *probleem* seisneb selles, et kurjuse tõttu inimesed kannatavad ja kannatus on omakorda probleemiks, kuna millegi määratlemine *kannatusena* tähendab üldjuhul seda, et see miski on ebameeldiv ja soovimatu. Leian, et kui poleks *kurjusest põhjustatud* kannatusi või kui kurjus põhjustaks ainult naudingut — siis me tõenäoliselt ei räägiks kurjuse probleemist üleüldse. Me ei nimetaks kurjust probleemiks või oleks lausa rahul selle olemasoluga maailmas. Niisiis on minu hinnangul just *kannatus* see keskne probleemi lähtekoht.

Sellest lähtuvalt leian, et selleks, et kurjuse probleem saaks jumala olemasolu vastase argumendina kehtida *peab kannatus olema midagi objektiivset, üheseltmõistetavat ja soovimatut*, midagi, mille võimalikkust ülimalt hea jumal ei lubaks. Kui aga millegi kannatusena määratlemine sõltub määratlejast ja määratlemisolukorrast, kui määratlus pole alati sama ja kui kannatust saab õigustada, siis on tegemist lihtsalt võimalusterikka maailmaga, millel pole objektiivses mõttes mingit vastuolu jumala olemusega.

Ma ei väida, et maailmas puudub kannatus üleüldse. Mida mina väidan on see, et on olemas *kannatus meie jaoks*, kuid pole kannatust kui objektiivset nähtust ja kannatus pole tingimata tingitud kurjusest. Kui ma kõrvetan oma kätt vastu pliiti või löikan noaga sõrme, siis pole küsimustki, et ma kannatan. See on aga kannatus *minu jaoks*, minu emotsionaalne reaktsioon, mis lähtub ebameeldivast valuaistingust, mitte miski, mis ütleks, et maailm on valesti loodud, kuna selline juhtum sai võimalikuks. Maailm oleks väga igav koht kui sealt puuduksid pliidid, noad, kapid, mille nurga vastu oma varvast ära lüüa, teed, millel libastuda ja

kõik muu, mis meile kannatust võiks valmistada. Tegelikult ei saaks sellises maailmas olla ka mind ennast (ega kedagi teist), kes ma oma rumalusest endale kannatusi võiksin põhjustada.

Samuti leian ma, et *kannatus meie jaoks* on miski, mis teeb üleüldse võimalikuks inimese kui elusolendi ja liigi eksistentsi. Meil on inimestena kannatuse tundmise võime nii nagu meil on naudingutundmise võime. Kui võime tunda naudingut on oluline selleks, et inimese elu saaks üleüldse olla elamisväärne, siis võime tunda kannatust on oluline selleks, et me olenditena elus püsiksime. Ilma selleta poleks väga suure tõenäosusega välja arenenud ka inimest, kuna olend, kes ei suuda tunda kannatust, ei suuda ka õppida vältima seda, mis on tema elule ja tervisele ohtlik. Niisiis ei näe ma selles, et meil on võime kannatada ja vahel me kannatame, vastuolu jumala olemusega. Tegemist on vaid võimega, mis aitab selles mitmekesisuses ja võimalusterohkes maailmas ellu jääda ja ohumärkidega, mis õpetavad meid seda eesmärki saavutama. Selleks, et *oleks* vastuolu jumala olemusega, peaks eksisteerima niisugune kannatus, mis on — *objektiivne, põhjustatud kurjuse poolt ja mida pole võimalik õigustada*.

Järgnevatel näidetel on niisiis neli esmast eesmärki: 1. näidata, et kannatus ei ole paratamatult, midagi soovimatut ja negatiivset; 2. näidata miks *kannatus meie jaoks* on subjektiivne; 3. näidata, miks kannatuste eksisteerimine maailmas pole objektiivne ja 4. et kannatuse kui potentsiaali olemasolus võib näha isegi positiivset. Nende näidete tulemusena ilmneb, et kannatuse kui potentsiaali olemasolu räägib vaid maailma mitmekesisusest. Kurjuse probleemist ja vastuolust jumala olemusega saaksime me rääkida aga ainult sellise objektiivse kannatuse olemasolul, mis on ühemõtteliselt soovimatu ja õigustamatu. Sest olgem ausad — kui subjektiivne kannatus on aluseks kurjuse probleemile ja iga inimene saaks iga kannatussündmuse puhul soovida, et seda, mis talle kannatust põhjustab maailmas poleks ja ülimalt hea jumal täidaks selle soovi — siis ei jääks maailmast midagi alles.

Nüüd kannatuse subjektiivsusest lähemalt.

2.2 Vabatahtlik kannatus

Esmalt kaks võimalust, kuidas defineerida kannatust:

Valu, mure või raskuse läbi elamise seisund (“The state of undergoing pain, distress, or hardship”) (Oxford Dictionaries).

Füüsiline v. hingeline valu, vaev, häda, piin vms („[EKSS] ‘Eesti keele seletav sõnaraamat’“ s.a.)

Siit saab juba koostada üsna pika nimekirja märksõnadest, mis tavamõistmises iseloomustavad kannatust — "valu", "mure", "raskus", "vaev", "häda", "piin" jne. Niisiis võib ka öelda, et esmapilgul mõistetakse kannatust, millegi ühemõtteliselt negatiivse ja soovimatuna. Kas see aga on paratamatult nii või võib kannatamine olla ka vabatahtlik või isegi ihaldusväärne? ²

Eesti endise murdmaasuusataja Kristina Šmigun-Vähi kohta on teada, et tema sportliku edu aluseks oli suuresti see, et ta nautis treenimist ennast. Ehk meil on tema puhul tegemist inimesega, kes oli vabatahtlikult nõus taluma meeletut pinget ja vaeva, tegelikult teadmata, kas sellega kaasneb mingi kõrgem ja nauditavam tulemus ja kes oli lisaks võimeline seda protsessi nautima, protsessi, mis oleks enamusele inimestest ebainimlik ja talumatu kannatus:

Sissekanne 12-aastase Kristina treeningpäevikust: «Äratus. Läksime oja äärde pesema. Tegime metsatööd. Hommikune trenn: jooksuga kuus kilomeetrit Otepääle, tund sõitu rullidel, jooksuga tagasi. Öhtupoolikul matk Apteekrimäele, seal kaks ringi ja jooksuga tagasi: kokku 13 km. Siis tegime veel tööd ja läksime magama. Oli tore päev! (Pahv 2010).

Kristina aga pole ju kaugeltki ainus. Me võime igapäevaselt lugeda uudiseid inimestest, kes ronivad mägedes, sukelduvad ookeani, rändavad äärmiselt ohtlikes (kliimaatiliselt, poliitiliselt jne) piirkondades, võtavad endale ülimalt vastutusrikkaid, pingelisi ja eluohtlikke ülesandeid ja lisaks loomulikult tuhanded teised sportlased, kes samuti vabatahtlikult on nõus läbi elama samasuguseid kannatusi nagu Kristina.

Teatud mõõndustega võib vabatahtlikuks kannatuseks nimetada ka emadust. Seda mitte ainult sünnituse tähenduses, vaid arvestades, et enamasti kaasneb lapse saamisega emale ka suur hulk muid füüsilisi, vaimseid, majanduslikke jne kannatusi. Enne tänapäevase meditsiini teket võis lapse saamine olla isegi oht naise elule. Ometi, teades kõiki neid ohtusid ja arvestades asjaolu, et lapse saamine on üldjuhul välditav, on inimkond ise tõestuseks, et üldjuhul seda siiski ei väldita. Loomulikult on arusaadav, et lapse saamisega kaasnev kannatus pole üldjuhul emaks saamise eesmärk. Eesmärgiks on siiski rõõm lapsest. Kuid arvestades just seda, kui lihtsalt on (eriti tänapäeval) lapse saamine välditav, siis lapse saamisega kaasnevate kannatustega vabatahtlik leppimine ütleb meile, et kannatus pole sugugi nii soovimatu nagu esmapilgul võiks näida. Kui siia aga lisada näited, kus kannatus on samuti välditav, aga see võetakse vabatahtlikult või isegi rõõmuga omaks (mägironijad, sportlased, pingelise töö tegijad

² Moraalifilosoofia vastus vabatahtlikule kannatusele on, et seda võib vaadelda kui hälvet, aga on võimalik ka eristada valu kui aistingut ja valu kui vahendit kõrgema naudingu saamiseks (Pojman 2005, 118-119).

jne), siis asetub kannatus ja millegi määratlemine kannatusena tõesti hoopis uude valgusesse. Rääkimata sellest, et kannatus võib saavutusele lisada väga suurt emotsionaalset lisaväärtust või siis asjaolu, et meie hinnang sellele kannatusele võib ajas muutuda, kuna ma näeme seda arengu osana. Igal juhul on selge, et kannatust millegi paratamatult soovimatuna näha ei saa.

2.3 Kannatus meie jaoks

Seda, et *kannatus meie jaoks* on subjektiivne, näitab tegelikult juba eelnevalt toodud Kristina näide, aga, et seda veel ilmekamalt esile tuua mõelge taolisele situatsioonile: kujutame ette kehalise kasvatus tundi suvalises koolis. Ütleme, et meil on 5 väga mittesportlikku, 5 keskmist ja 5 väga sportlikku õpilast. Kehalise kasvatus õpetaja sunnib neid jooksma, ronima, tegema kätekõverdusi, mängima palli jne. Ülesanded on kõigile täpselt samad. Taolises situatsioonis on ilmselge, et see, kuidas erinevad õpilased olukorda hindavad, on väga, et mitte öelda diametraalselt erinev. Osadel on ükskõik, osade jaoks on tegemist tõelise agooniaga, osad naudivad. Ehk meil on sama situatsiooni kohta keskmised seisukohad ja täiesti äärmuslikult erinevad seisukohad, kuigi tegevus, millele hinnangut antakse on kõigi puhul täpselt sama.

Kui siin näites oli situatsioon, kus sama "kannatuse" allikat määratletakse erinevate inimeste poolt erinevalt, siis samuti võib tuua näiteid, kus sama inimene võib sama allikat hinnata erinevalt sõltuvalt määrast. Näiteks võib inimene armastada kuuma sauna, kuid teatud piirist alates muutub palavus ka sellele inimesele kannatuseks. Või siis võib tükike šokolaadi inimese jaoks olla nauding, kuid ära süüa 100 tükki šokolaadi võib olla kannatus jne.

Aga veelgi enam. Kannatuse määratlemise subjektiivsus avaldub ka ajalisel teljel. Tegelikult saab ette kujutada paljusid situatioone, kus meie määratlus, kas konkreetne sündmus oli ikkagi kannatus, võib muutuda. Ema, kes kannatas last kasvatades, näeb tagantjärele neis kannatustes midagi positiivset. Inimene, kes on läbinud raske, kannatusterohke tee mingi ihaldatud saavutuseni, võib hiljem seda kannatust vaadata heldimusega. Tegelikult tunnevad inimesed sageli ajas tagasi vaadates, et miski, mida nad konkreetsel hetkel pidasid kannatuseks osutub nende silmis hiljem kasulikuks õppetunniks või on muul moel väärtuslik.

Ehk nagu näidatud, ei hinda me inimestena sugugi sarnaselt samu situatioone, sama allikas võib meile põhjustada kannatust või naudingut sõltuvalt määrast, aga siia saaks lisada ka palju muid faktoreid, ehk meie määratlus sõltub kindlasti ka meie tujust, kogemusest, haridusest, vanusest jne ja lisaks on täiesti võimalik, et me hindame oma otsuseid (kas mingi sündmus on kannatus) ümber. Seepeale saab aga loomulikult öelda, et on kannatusi, mida

igatiiks peab soovimatuks ja mida keegi ei naudi — ei kannatamise hetkel, ega ka tagantjäre — ehk siis ülimald piinu, kehavigastusi, surma jne põhjustavad kannatused. Kuid ka taoliste kannatuste puhul saab näidata, et need pole tegelikult objektiivsed ja vastuolus jumala olemusega. Järgnevalt sellest.

2.4 Miks kannatuse olemasolu maailmas pole objektiivne

Näitamaks seda, miks kannatuse olemasolu maailmas pole objektiivne võib küsida — kas mingi äärmiselt julma kannatussündmuse toimumise võimalikkus võiks olla õigustatud. Kaheldav, kas selles sündmuses reaalne kannataja ise seda õigustaks, kuid taoliste sündmuste puhul võib ehk leida õigustuse kolmanda isiku perspektiivist. Kui kõrvalt vaadates võib keegi leida, et selle kannatussündmuse toimumise võimalikkus maailmas on õigustatud, siis muutub see sündmus taas subjektiivseks ja jumala olemusega mitte-vastukäivaks sündmuseks. Äärmiselt julmade kannatuste võimalikkuse õigustamist saaks illustreerida sellise näitega: oletame, et merel on torm ja tormis läheb põhja laev, milles on 1000 last. Kõik lapsed kannatavad mõnda aega ja siis hukuvad. Ilmselt ei leidu ühtegi tervemõistuslikku inimest, kes suudaks taolist katastroofi õigustada. Just taolised sündmused on need, mille pärast üldse kurjuse probleemist räägitakse. Siinkohal küsitaks: "miks on küll jumal loonud maailma, kus taolised asjad saavad juhtuda?". Aga oletame, et situatsioon on kõiges muus samasugune, kuid 1000 lapse asemel on 1000 kurjategijat. Vägistajad, mõrvarid, piinajad jne. Laev läheb taaskord põhja, kõik kannatavad ja siis hukuvad. Kuigi ka siin kannatavad ja hukuvad reaalsed inimesed, oleks kõrvaltvaatajate hinnang sündmusele tõenäoliselt mõnevõrra erinev. Võimalik, et oleks endiselt inimesi, näiteks mõne hukkunu lähedane, kes võiksid taolist sündmust pidada katastroofiks, kuid on väga tõenäoline, et leiduks suur hulk inimesi, kes ütleksid, et taoline sündmus on õigustatud ja selle asemel, et süüdistada jumalat ebaõiglaselt kurja maailma loomises, väidaksid nad, et tegemist on näiteks jumala karistusega nurjatutele. Ehk meil on tegemist põhimõtteliselt kahe sarnase, äärmiselt julma sündmusega, kus inimesed kannatavad ja hukuvad, kuid kuigi ühel juhul oleks sündmust ääretult keeruline õigustada, siis teisel juhul on see täiesti mõeldav. Niisiis isegi nii julmade sündmuste puhul pole tegelikult tegemist objektiivse kannatusega, mille olemasolu võimalikkus ütleks, et taoline maailm on objektiivselt jumala ülima headusega vastuolus.

Käesoleva näite puhul võiks vastu öelda, et jumal oleks võinud luua maailma, kus hukuvad ainult nurjatud, kuid sellisel juhul me jõuaksime absurdi. Kuidas määratleda

"nurjatut". Ka siin tuleks automaatselt mängu mitte objektiivsed, vaid äärmiselt subjektiivsed määratlused. Keegi võis armastada ka Stalinit või Hitlerit ja ema võib kogu hingest vihata oma mitte milleski süüdi olevat last. Taaskord, kui lasta subjektiivsel, emotsionaalsel määratlusel maailma muuta, ei jääks sellest midagi alles. Selle heaks näiteks on 911 rünnakud. Suurema osa maailma jaoks oli tegemist terroriaktiga, mis põhjustas suurele hulgale inimestele kannatusi ja surma, aga kindlasti oli ka neid, kes pidasid seda õigustatud ja üllaks teoks. Isegi kui me võtaksime "nurjatuse" määratlemisel aluseks selle, et nurjatu on see, kes eksib jumala poolt seatud moraalireeglite vastu, siis ikkagi oleksime me probleemi ees, kuna *esiteks* on nende reeglite suhtes vähem või rohkem eksinud tõenäoliselt igaüks — ükskõik kas me võtame aluseks kümme käsku, seitse surmapattu või Jeesuse lause: "Ma annan teile uue käsu: armastage üksteist!" (Joh 13:34) — ja sellisel juhul on nurjatud kõik ja kõik on karistust väärt või peaks jumal ikkagi kasutama mingit subjektiivset skaalat nurjatuse hindamiseks ja *teiseks* välistaks taoline nurjatuse määratlemine võimaluse meelearanduseks.

Igal juhul on selge, et see, kas ja miks me midagi määratleme ebaõiglaseks kannatuseks sõltub ülilpaljustest subjektiivsetest faktoritest. Sama kannatussündmuse toimumist võib üks hukka mõista ja teine õigustada. Nii ongi nende kannatussündmuste puhul tegemist vaid potentsiaalidega, mis realiseerudes panevad erinevaid subjekte andma neile erinevaid hinnanguid, kuid mis subjektiivsetena ütlevad maailma kui terviku kohta vaid seda, et see on äärmiselt võimalusterohke. Nende potentsiaalide (või võimalikkuste) puudumine iseenesest aga muudaks maailma oluliselt vaesemaks kohaks. Nagu öeldud peaks sel juhul maailmast kaduma põhimõtteliselt kõik, mis võiks meile kannatusi põhjustada — ka meie ise.

2.5 Kannatuse kui potentsiaali positiivsetest külgedest

Jaques Derrida oma raamatus "The Gift of Death" arutleb, et kuidas on võimalik olla täielikult õiglane, kui igas situatsioonis, kus ma teen kellelegi head, olen ma tegelikult ebaõiglane kellegi teise suhtes. Kuidas õigustada seda, kui sa toidad oma kassi, aga samal ajal oled sa ebaõiglane lugematu hulga teiste kasside suhtes, kes samal ajal maailmas nälga surevad (Derrida 1995, 71). Sarnast mõtet on väljendanud ka Ameerika teoloog Reinhold Niebuhr. Tema seisukoht on, et on naiivne arvata, nagu suudaksime me luua täiuslikult head ja õiglast inimühiskonda. Iga katse kaotada ebaõiglust tekitab ise mingi hulga ebaõiglust. Niisiis saame me liikuda õiglasema ühiskonna poole, kuid täiuslikkuseni ei jõua me kunagi (Grenz ja Olson 1992, 80).

Tegelikult aga oleks sama probleemi ees ka jumal, kui ta püüaks teha kõigi arvates ideaalset maailma. Siin tekiks lugematu hulk konflikte maitsete ja arvamuste vahel ja lõpptulemusena oleks ainult kolm valikut — muuta inimene mõtlemisvõimetuks, kuid õnnelikuks olendiks; luua igale inimesele tema enda personaalne maailm, mille ta saab oma soovi kohaselt kujundada (olles ise teatud mõttes jumal), kuid mis paljudele läheks ilmselt varem või hiljem oma etteaimatavuses igavaks või hakata kaotama kõiki asju maailmas, mis on kellegi jaoks soovimatud või kannatust põhjustavad ja jõuda lõpuks olukorda, kus tuleb kaotada ka see maailm ise, kuna oma tühjuses oleks ta ilmselt kaunis ebameeldiv.

Nii võib tegelikult näha, et ka kannatuse olemasolu potentsiaalina on teatud mõttes paratamatus, kuna teatud kannatused võivad olla vabatahtlikud või lausa ihaldatud. Selge on see, et nende potentsiaalide puudumine muudaks maailma paljude jaoks ebameeldivamaks paigaks. Sportlasele võib kannatus olla meeldivaks vahendiks sporditulemustest saadava naudingu saavutamiseks, mägironijale on kannatus vahendiks saada nauding eneseületusest, mis kaasneb tippu jõudmisega jne.

Tõnu Lehtsaar oma raamatus “Sissejuhatus religioonipsühholoogiasse” kirjeldab ergotroopset, ehk ekstaatilist teed “mina” (“*selfi*”) kogemiseni jõudmisel (Lehtsaar ja Moorlat 2013, 196). See seisneb rütmilise tegevuse kaudu aina suurema sisepinge tekitamises, mille lõplikuks eesmärgiks on saavutada kõiksusega üks olemise tunne. Tõnu Lehtsaar sõnul omavad täpselt sarnast tunnet paljud maratonijooksjad. Mõlemal juhul aga räägime me taaskord vabatahtlikust kannatamise potentsiaali kasutamisest. Sama võib öelda ka mitmete religioosete praktikate puhul, kus praktikad on ise kannatust põhjustavad, kuid ometi täiesti vabatahtlikud ja ihaldusväärased. Näiteks Ignatius de Loyola harjutused, paast, enesepiitsutamine, Kristuse kannatuste jäljendamine jne on kõik sellised praktikad, millel on ilmselgelt kannatuslik iseloom, kuid ometi neid praktiseeritakse vabatahtlikult.

Rääkides kannatuse kui potentsiaali positiivsetest külgedest võib samuti välja tuua, selle, mida ma mainisin alapeatükis 2.1 — et kannatusi võib võtta ka nähtustena, mis siin maailmas paradoksaalsel kombel tagavad meie (inimeste) eluspüsimise ja arengu nii üksikindiviidi kui ka inimkonna tasemel. Seda siis just hoiatavate ja harivate märkidenä. Kui me kõrvetame kätt või saame mao käest hammustada, siis teame edaspidi neid ohtusid vältida. Samuti võime õppida teiste kannatustest. Holokaust oli äärmiselt traagiline sündmus, kus kannatas ja suri miljoneid inimesi, kuid samas oli see hoiatavaks märgiks, milleni teatud

poliitilised arengud võivad viia, see õpetas vajadust taolisi sündmusi vältida ja need sõjaõudused olid aluseks tänapäevaste inimõiguste väljatöötamisel (vt „Mis on inimõigused“). Inimajalugu on lõputu nimekiri epideemiatest, sõdadest, looduskatastroofidest jne. Neis on kannatanud ja hukkunud lugematul hulgal inimesi. Samas aga võib kõike seda näha kui õppetundi. Sellele võib loomulikult vastu vaielda, et jah, on küll märgid ja meil on võime neist õppida, kuid inimajalugu näitab ka seda, et epideemiad jätkuvad, ka 21. sajandil on riike kus on näljahäda, endiselt peetakse sõdu jne. Niisiis, kus on areng? Sellega tuleb paratamatult nõustuda. Me inimesed oleme halvad õpilased. Me kipume ohumärke eirama, me unustame sageli mineviku õppetunnid, kuid sellegipoolest — ma leian, et kui me vaatame, kus me inimkonnana oleme oma heaolutasemelt praegu ja kus me olime sada või tuhat aastat tagasi — siis ilmselgelt me oleme paremas seisus kui kunagi varem. Midagi me oleme siiski õppinud, seda nii inimkonnana kui isiklikul tasemel ja seda just nimelt tänu olemasolevatele ja olnud kannatustele. Kannatused pideva potentsiaalse ohuna hoiavad meid ka pidevalt valmisolevatena ja erksatena ja annavad meile motivatsiooni olemasolevate kannatustega tegeleda. Me ei oska vältida kõiki kannatusi, kuid me pidevalt areneme selle suunas, et kannatuste hulka maailmas vähendada. Selle edasipüüdlikkuse kaasnähtusteks on aga esiteks ka üldise heaolu kasv ja teiseks see, et meie vaim ei saa kunagi muutuda laisaks, kuna see seaks ohtu meie eksistentsi nii üksikisiku kui ka inimkonnana.

2.6 Kurjuse ja kannatuse vahetorkord eelneva valguses

Olen seni peamiselt rääkinud kannatuse subjektiivsusest. Kuna aga töö teema on vastu vaielda kurjuse probleemile, tuleks nüüd vaadata, milline on kõige selle valguses suhe kannatuse ja kurjuse vahel.

Üks on selge. Väga paljudel juhtudel pole kurjus kannatuse põhjuseks. Väga paljudel juhtudel valitakse kannatus vabatahtlikult või võetakse leplikult omaks ja kus kannatusel pole midagi pistmist kurjusega. Samuti, kui võtta seesama kehalise kasvatuse tunni näide, isegi kui me oletame, et õpetaja annab ülesandeid kurjusest, kuna naudib mittesportlike õpilaste kannatusi, siis ometi põhjustab ta samaaegselt sportlikele õpilastele naudingut — ehk taolisel juhul põhjustab kurjus ühekselt nii kannatusi kui naudingut, ehk subjektiivset kannatust. Kui aga minna äärmuslikumate näidete juurde, siis saab jällegi küsida millegi kurjuse poolt põhjustatu õigustatuse kohta. Nõukogude Liitu võiks nimetada äärmiselt kurjaks režiimiks, mis põhjustas miljonitele inimestele kannatusi ja surma. Ometi leidis varem ja leidub ka praegu

neid, kes seda režiimi ja selle juhte õigustasid/õigustavad. Niisiis sõltumata sellest, kas režiim oli kuri või mitte, on selle poolt põhjustatud kannatused subjektiivsed. Kui aga kannatus on subjektiivne või seda saab õigustada, ei ole ikkagi kurjuse probleemi kontekstis tegemist millegagi, mida aluseks võtta ütlemaks, et selle potentsiaali olemasolu maailmas on vastuolus jumala olemusega.

Ma toaksin lisaks veel ühe põneva näite. Kui öeldakse, et kurjus põhjustab kannatusi ja seega on probleemiks, siis tegelikult saab tuua ka näiteid, kus headus põhjustab kannatusi. Ema Theresa suhtes, keda üldjuhul kujutatakse suure heategija ja vaeste aitajana (kes ta ka kahtlemata oli) ja kes on Katoliku Kiriku poolt pühakuks kuulutatud, on väga diametraalselt erinevaid seisukohti. Ühest küljest on tõsiasi, et ta aitas vaeseid, kuid samas tema meetodeid, mida ta kasutas, on nimetatud ka sadistlikuks, kuna ta keeldus haigetele nende kannatusi leevendavaid vahendeid andmast, omades samas selleks võimalust (Stone 2016). Ehk teisisõnu, kui me omistame Ema Theresale, kui pühakule, headust ja heasoovlikkust ja eeldame, et tema teod olid kantud neist omadustest, siis peame me paratamatult ka tõdema, et headus põhjustas antud juhul suuri kannatusi. Sel juhul oleme me paratamatult ka küsimuse ees — miks on maailmas headus, kui see põhjustab nii palju kannatusi? Niisiis kui kurjus ja headus mõlemad võivad kannatusi põhjustada, siis mida peaks ülimalt hea jumal taolises olukorras tegema. Tegelikult ongi ainus lahendus jätta nad ikkagi vaid potentsiaalidena alles ja loota, et inimkond areneb ja õpib neid potentsiaale õigesti kasutama.

Seega, selle peatüki kokkuvõtteks ütleksin, et kuigi tõepoolest, me võime näha mingeid situatsioone sellistena, et neis on kurjus kannatuse põhjus, kuid kuna kannatused ise on subjektiivsed või õigustatavad, siis pole see kurjuse probleemi kontekstis relevantne. Järgnevas peatükis püüan aga näidata, et ka kurjust ennast võib vaadelda millegi subjektiivsena.

3 Kurjuse subjektiivsus

Kurjus on ilmas, headus on ilmas

Pahad on pahad ja head on head

Viha on ilmas, õelus on ilmas

Võibolla pahad on hoopis head

(Filmist "Nukitsamees") (Viiding ja Ehala 1981)

3.1 Kurjusest

Rääkides kurjusest näib, et valdavalt eristatakse kurjuse kahte vormi — esiteks loomulik, ehk looduskurjus (haigused, looduskatastroofid jne) ja teiseks moraalne kurjus (inimlik, teadlik kurjus). Todd Calder toob veel välja eristuse, et me võime rääkida laiast ja kitsast kurjusekäsitlusest. Laia puhul võetakse arvesse kõik kurjusena määratletavad situatsioonid, teod ja mõtteviisid ning seega kuuluvad laia käsitluse alla nii loomulik kui ka moraalne kurjus. Kitsa käsitluse puhul arvestatakse vaid inimeste kui moraalsete agentide tegusid ja mõtteid, lähtudes arusaamast, et kuna *kurjusest* saab rääkida vaid inimolendite puhul, siis mitteinimlikule kurjuse mõiste ei laiene (Calder 2018).

Kurjuse probleemi kontekstis on kurjusele antud mitmeid tähendusi. Näiteks Plotinose jaoks oli kurjus ülimalt olendi või ülimalt olemise vastand. Ehk kui ülimalt olend on absoluut, kõiges täiuslik ja seega ka ülimalt hea, siis kurjus on ülimalt täiuse ja headuse puudumine, 'mitteolemine'. Kui ülimalt olend kuulub uusplatonistist Plotinose käsitluses ideede sfääri, siis kurjus on seotud materiaga. Mida kaugemal oleme me ülimalt headusest ja mida lähemal materiaalsele, seda rohkem on meis ka kurjust (Hick 1990, 40-43).

Augustinuse seisukoht on mõnevõrra erinev. Tema ei tee eristust ideedesfääri ja materiaalse maailma vahel ja väidab, et kõik jumala poolt loodu (ka materiaalne) on ühtviisi heana loodud — see puudutab nii elusat kui elutut. Plotinosele sarnane on aga vaade, et kuna erinevalt jumalast on materiaalne muutlik, sisaldub temas ka potentsiaal "rikneda". Nii kehtib see ka inimese kohta ja nagu juba kirjeldatud esimeses peatükis, seob Augustinus inimese rikutuse tema vaba tahte ja pattulangemisega. Kurjus pole muud kui kõrvale kaldumine oma ideaalsest jumala poolt loodud olemusest (Hick 1990, 45-46, 180).

Augustiinlikule kurjusekäsitlusele saab vastukaaluks tuua iraneusliku kurjusekäsitluse, mida hellenistlikul perioodil lõpuni välja ei töötatud ja mis augustiinliku käsitluse kõrval jäi varjusurma kuni 19. sajandini kui selle uuesti üles korjas Friedrich Schleiermacher (Hick 1990, 219). Tema seob kurjuse esinemise maailmas patu ja jumala karistusega pattude eest. Tema käsitluses ei ole kurjuse avaldumise puhul tegemist mitte niivõrd igale inimesele personaalselt määratud karistusega, vaid karistusega, mis määratakse inimkonna kui terviku pattude eest. See kuidas see karistus üksikindiviidile avaldub on juhuslik, kuid kurjuse avaldumist saab näha teatava teejuhina või häirekellana, mis osutab inimeste ärapöördumisele kõlbelisest käitumisest ja vajadusele pöörduda õigele teele (Hick 1990, 227).

Leian, et kõik need kolm käsitlust on ehk liiga religioossetest veendumustest lähtuvad ja seega filosoofilises argumentatsioonis vähekõnekad. Kuid siiski tasuks meelde jätta Schleiermacheri mõtte, et kurjuse avaldumine on teatud mõttes teejuhiks, kuna ma leian, et sellel väitel on olulist sisu, mis on kasulik ka minu eesmärgipüstituses.

Minu lähenemisnurk on antud küsimuses pigem kitsas, kuna ma nõustun sellega, et 'kurjus' on inimlik subjektiivne määratlus, mida ei ole õigustatud kasutada mitteteadvuslike (loodus)objektide ja sündmuste suhtes, sõltumata sellest, et nende olemasolu maailmas võib teha võimalikuks olukorrad, mida me määratleme kurjana. Järgnevalt sellest, miks ma nii arvan.

3.2 Loomulik kurjus

Loomuliku kurjuse puhul saaks teha põhimõttelise eristuse elusa ja elutu looduse poolt põhjustatud kurjuseavalduste vahel, kuid leian, et mõlemal juhul on millegi määratlemine "kurjana" inimliku mõiste meelevaldne kasutamine, kategooriaviga. Silt, "hoovis on kuri koer" tähendab suuresti seda, et hoovis on koer, kes on teatud viisil käituma treenitud või kes on psüühiliselt traumeeritud. Kas marutõbine hunt on kuri? Või sääsk, kes nakatab inimese malaariasse? Või tiiger, kes tapab saaklooma? Kas eluohtlikku haigust tekitav viirus on kuri? Ilmselt ei saa eelnevatele kurjust, kui teadlikku toimimisalust, omistada mitte ühelgi juhul, olgugi, et need objektid võivad põhjustada inimlikku kannatust.

Ka eluta loodusele või eluta looduse poolt põhjustatule kurjuse omistamine on meelevaldne. See tähendaks eitada looduse erinevate osade terviklikku toimimist, alustades atomaarsest tasandist, kuni terve universumini. Kui inimene kõnnib aasal, siis iga sammuga hävitab ta teisi elusolendeid. Täpselt sama juhtub tualettruumis vett tõmmates või käsi pestes. Kas inimene tegi seda kurjusest? Tõenäoliselt mitte. Looduse puhul võibki öelda, et see on

niivõrd kompleksne, et me ei pruugi selle osade rolli tervikus mõista. Nii nagu meie käsi pestes hävitame täiesti süüdimatult suure hulga mikroorganisme, nii võib juhtuda, et maavärinate ja vulkaanide tõttu hukkab suur hulk inimesi. Kui me aga vaatame taoliste katastroofide puhul suuremat pilti, siis näeme, et need sündmused on põhjustatud planeedisestest ja välistest protsessidest, mis üleüldse teevad võimalikuks elu siin planeedil. Need protsessid on äärmiselt kompleksed - tuum mõjutab vahevööd, vahevöö maakoort. Tänu neile protsessidele on meil maapind, millel elada, rikkalikult maavarasid, Maa magnetväli, tänu millele ei hävita kosmiline kiirgus elu Maal jne (Isakar 2012).

Niisiis võib näha, et nn "looduskurjus" asetub hoopis uude konteksti kui vaatame tervikpilti. Kui poleks neid protsesse, mis aegajalt saavad eluohtliku väljundi, ei oleks ka neid, kes saaksid neid väljundeid kurjaks nimetada.

Selle peale võiks kiuslikult küsida, et aga miks ei loonud jumal maailma, kus pole maavärinaid, tsunamisid, orkaane jne — aga vastus ongi selles, et sel juhul saaksime me tõenäoliselt rääkida maailmast, mis näeb välja umbes nagu planeet Marss. Marsil puuduvad taolised protsessid ja seetõttu puudub Marsil näiteks ka magnetväli ja seega ka kaitse kosmilise kiirguse eest ja seetõttu ongi Marss küll paljudelt parameetritelt üsna sarnane planeet Maaga, kuid ometi surnud planeet (FORTE.ee).

Ka viiruste (võtame neid hetkel elusolenditena) kohta võiksid ilmselt paljud väita, et viiruste olemasolu maailmas on põhjustanud suurel hulgal kannatusi ja seega on nad nõ "kurjad". Kui me aga taas vaatame suuremat pilti, siis viiruste olemasolu tuleneb sellest, et on võimalikud teatud keemilised ja füüsikalised protsessid, mille käigus elementaariosakesed moodustavad erinevaid aatomeid ja aatomid erinevaid aineid. Taoliste protsesside olemasolu tagab selle, et saaks moodustuda, midagi nii kompleksset ja keerulist nagu on seda inimene.

Viiruse kõige tähtsamaks komponendiks ja kõigi omaduste määrajaks on tema genoom, milleks on desoksüribonukleiinhappe (DNA) või ribonukleiinhappe (RNA) molekulid („Mikrobioloogia - VIIRUSTE EHITUS“ 2020).

Selles lauses võib väga vabalt asendada sõna "viirus" sõnaga "inimene". Ka meie, inimeste, kõige tähtsamaks komponendiks ja omaduste määrajaks on genoom. Niisiis kui puuduks võimalikkus viiruse moodustumiseks, puuduks ilmselt ka võimalikkus inimese moodustumiseks. Lihtsamate ehituskivide ja protsesside võimalikkus tagab keerulisemate võimalikkuse. Ja samuti võib viiruste kaitseks öelda seda, et paradoksaalsel kombel tagavad nad populatsiooni säilimise läbi selle, et takistavad selle plahvatuslikku kasvu.

Seega tervikpilt nii eluta kui eluslooduse puhul moodustub lõputust hulgast pisiasjadest, mis teevad inimese olemasolu võimalikuks ja seda ei saa arvesse võtmata jätta, kui me räägime millegi väidetavast kurjusest. Kõiki detaile selles tervikus me ei pruugi mõista või isegi märgata, kuid meie teadmatus ei muuda võimatuks asjaolu, et iga osa selles tervikus on vajalik ja osad on omavahel seotud. Meie enda olemasolu on teatud mõttes tõestuseks selle terviku toimimisest. Meie püüd mõista maailma peab käima käsikäes arusaamisega selgest faktist, et täieliku terviku mõistmine käib meile üle jõu. Nagu ütleb ka James McClendon:

Me oleme osakesed universumist, mis elavad sümbioosis teiste eluvormidega ja vastastikusel sõltuvuses oma eluplaneedist ...ja uurides ookeanipõhja, džunglit, metsa või kõrbe, ei suuda me isegi põhimõtteliselt ette näha, millised muutused toimuvad selles ökoloogilises võrgustikus, milliseid uusi vorme see võtab ja kuidas need muutused tekitavad uusi loovaid võimalusi (McClendon Jr. 1994, 166-167).

Aga just kurjuse probleemi kontekstis tahaksin sisse tuua veel ühe aspekti. Nimelt selle, et inimesele on antud tahte- ja valikuvabadus. Kui me vaatame praegu tagasi Pompei hävimisele Vesuuvi vulkaanipurske tõttu aastal 79, siis ma usun, et enamus inimesi nõustub kui ma ütlen, et ei olnud ilmselt kõige arukam mõte rajada linna aktiivse vulkaani kõrvale. Tegelikult käib see aga enamuse looduskatastroofide kohta. On piirkondi, kus toimuvad pidevalt orkaanid, on piirkondi, kus toimuvad sagedamini maavärinad, on vulkaanilisemaid piirkondi jne. Inimestele on antud märgid sellest, et tegemist on piirkondadega, mis on ohtlikud. Kas sellest järeldub, et need piirkonnad on kurjad? Ma ei ütleks, sest nagu juba eelnevalt välja toodud, on tegemist osadega keerukast protsessist, mis teeb Maa elamiskõlblikuks. Ja isegi kui me tahaksime öelda, et on piirkondi looduses, mis on "kurjad", siis ei ole see kurjus ise sellest tulenevate kannatuste põhjus — põhjus on selles, et inimesed ei arvesta looduse poolt antud ohumärkidega. Nad ei kasuta seda jumalikku mõistust ja tahtevabadust. Retooriliselt võiks küsida, et kas traktor on kuri kui inimene teadlikult pistab oma käe töötava traktori mootoris ja viga saab? Ei, ja täpselt samamoodi võib öelda ka looduse kohta.

Meie elu on lugematu hulga otsuste tegemise jada. Me teeme neid lähtuvalt oma kogemusest, usust, emotsioonidest jne. Vahel on meie otsused õiged, vahel mitte. Kuid seesama võime teha otsuseid on seesama, mis võimaldaks meil vältida suurt osa nn looduskurjusest. See, kui me seda võimet ei kasuta ja saame sellest tingitult kannatada, ei anna meile õigust süüdistada kannatuse põhjustamises kedagi teist peale iseenda.

Loomulikult võiks siin vastu väita, et kui maavärinas hukuvad väikesed lapsed, kellel puudub võimalus valida, kus piirkonnas nad sünnivad ja elavad, et kas see pole siiski näide ebaõiglusest, mille on toime pannud jumala poolt loodud kuri loodus? Ma leian, et ka see mitte. See on näide nende laste vanemate poolsest järelemõtlematusest (Pompeis hukkunud laste surmas polnud süüdi mitte vulkaan, vaid nende vanemate otsus elada aktiivse vulkaani kõrval). Kui Toomas lükkab Martini rongi ette, siis pole süüdi rong, vaid Toomas. Nagu juba öeldud on meie elu lõputu hulga otsuste tegemise jada. Ebameeldivatele sündmustele tagasi vaadates saame me alati näha, et mingil hetkel selles jadas teistsugust otsust tehes oleks tulemus võinud olla teistsugune. Ehk me saame öelda, et meil oli olemas võime teha õiget otsust, kuid me ei kasutanud seda võimet.

Samuti võiks keegi hakata siin kritiseerima, et "kõik 126 miljonit Jaapani (kui seismiliselt aktiivse piirkonna) elanikku ei saa ju lihtsalt kätte võtta ja liikuda kusagile rahulikumas piirkonda", kuid ma leian, et taoline vastuväide kuulub juba inimsuhete ja poliitika valdkonda, mitte filosoofiasse ja kohe kindlasti pole see küsimus looduskurjuse valdkonnast. Potentsiaalina on meil kõigil olemas tahte- ja valikuvabadus ja mõistus. See kuidas me seda kasutame, on iseküsimus.

3.3 Moraalne kurjus

Esiteks tahan teha ühe täpsustuse. Nagu Calder välja toob, saab inimliku kurjuse analüüsimise puhul fookust seada kahes suunas — saab keskenduda kurjusele kui millelegi inimolemuslikule ja saab keskenduda "kurjadele tegudele" (Calder 2018, pt 3). Nagu juba rõhutatud eelmises peatükis, leian, et kurjuse probleemi argumendi kontekstis on oluline just teoline aspekt. Kui inimese kurjus milleski ei avaldu, siis tõenäoliselt ei nimetaks me seda inimest ka kurjaks. Kurjus kui määratlus on otseselt seotud inimese reaalse mõtlemise, suhtumise ja tegudega. Need on kriteeriumiks, mille alusel kedagi üldse kurjaks pidada. Kurjus kui midagi inimolemuslikku, see, ma leian kuulub pigem psühholoogia ja teoloogia valdkonda

Moraalse (inimliku) kurjuse subjektiivsust saame me hõlpsalt näha, kasutades samu vahendeid, millega ma näitasin kannatuse subjektiivsust.

Esiteks sõltub kõik määratleja positsioonist. Võib olla üsna kindel, et Platoni arvates olid "kurjad" need, kes Sokratese surma mõistsid. Sokratese surmamõistjad samas oleksid aga tõenäoliselt tundnud, et nad tegid ühiskonnale heateo kui likvideerisid noorsugu kõlvatule teele juhtiva elemendi. Enda käitumist oleksid nad käsitlenud mitte kurja vaid õiglasena. Sama

olukord oleks olnud Jeesuse puhul — Jeesuse järgijate jaoks oli tema ristilöömine kuritegu, surmamõistjate jaoks aga taaskord õiglane otsus. Prantslaste jaoks oleks olnud kurjad inglased, kes Jeanne d'Arci surma mõistsid, inglaste jaoks oli Jeanne saatana käsilane (ehk ilmselgelt kuri). Sakslaste jaoks olid teise maailmasõja lõpul nõukogude sõdurid kurjad, brutaalsed barbarid, nõukogude sõdurite endi silmis aga olid nad ise vabastajad, kes päätsid maailma III Reichi, ehk kurjuse kehastuse käest. Isegi kõige suuremate massimõrvade puhul leiduks tõenäoliselt see poolus, kes taolist käitumist õigustab ja peab mingil viisil heateoks maailmale. Hitleri ja tema järgijate arvates oli holokaust vajalik, et viia Saksa rahvas õitsengule, Stalini jaoks olid massilised repressioonid vajalikud, et saavutada ideaalne kommunistlik ühiskond. Nende mõlema puhul võib massimõrvu näha enesekaitsena, nii nagu ka Rowland Stout toob välja, et kuigi enesekaitse tähendab enamasti soovi oma vastast vägivaldselt alistada, siis on see ometi õigustatud, kuna teenib teatava suurema hüve saavutamise eesmärki (Stout 2013).

Taolisi näiteid võiks tuua lugematul hulgal. See näitab, et millegi määratlemine kurjana pole midagi objektiivset. Me näeme enda ümber pidevalt kurjust, mida üks pool peab õigustatuks, teine aga mitte. Kui me lisaks võtame arvesse, et inimene, kes ise peab oma tegevuse aluseks soovi teha heategu maailmale (isegi kui see tegu tähendab genotsiidi), siis sel juhul võiksime me põhimõtteliselt öelda, et inimese hea tahe (mitte kurjus) on see, mis põhjustab kannatusi.

Eriti ehedalt näitabki kurjuse subjektiivsust see, kui erinev on meie isiklik määratlus omaenda tegude "kurjuse ja headuse" skaalal. Ehk võiks küsida: "Kui palju mõistab "kuri" inimene ise, et ta oma tegude tegemise ajal teeb *kurja*?". Kus on see mõõdupuu, mis tavainimesele ütleb, et "seda tegu tehes teeksin ma "kurja". Muidugi võiks siin öelda, et kuri on kõik see, mis on vastuolus seaduste ja väljakujunenud moraalireeglitega või mis põhjustab teistele inimestele kannatusi. Samas pole see ju tegelikult midagi objektiivset. Seadused ja moraalireglid erinevad riigiti ja kultuuriti (lisaks erinevatel aegadel). Kui eksisteerib kurjuse probleem, siis peaks aga kurjus olema midagi objektiivset. Selge on ju see, et mingile teole "kurjuse" märgi külge panemine lähtub meie isiklikust suhtumisest. See tuleb lisaks enamasti tagantjärgi ja isegi samale teole antav hinnang võib "kurjuse" kontekstis ajas muutuda. Taolises muutlikkuses tekib absurdne olukord, kus miski võib olla ühtaegu kuri ja hea. Kui näiteks tulla tagasi kehalise kasvatusõpetaja näite juurde — oletame, et üks neist ebasportlikest õpilastest, kes peab õpetajat kurjaks, kuna see tekitab talle kannatusi, mõtleb kümme aastat hiljem samale õpetajale tänulikkusega tagasi, sest tänu õpetaja poolt antud treeningule saavutas ta hea vormi.

Nüüd peab ta seda heateoks, kuigi see, millele hinnangut antakse, on sama. Kui Hitler oli võimul, siis kiitsid paljud sakslased tema teguviisi heaks. II MS järgne hoiak on valdavalt vastupidine. Samas on ka tänapäeval neid, kes Hitlerit õigustavad. Kus on siin objektiivsus?

Kui aga minna veelgi äärmuslikumaks, siis oletame, et meil on keegi, kes armastab teisi elusolendeid jõhkralt piinata ja tappa. Pole kahtlustki, et see inimene põhjustab oma ohvritele suuri kannatusi, samas aga saab ise sellest suure naudingut. Niisiis põhimõtteliselt on meil olukord, kus kellegi kurjus ja sellest lähtuvad teod põhjustavad korraka kannatusi ja naudingut. Taolisele kurjusele on kõrvalt vaadates ilmselt keeruline õigustust leida, kuid kurjuse probleemi kontekstis tähendaks taolise käitumise potentsiaali maailmast eemaldamine vastuollu minekut vaba tahtega.

Niisiis nii nagu ka kannatuste puhul, leian ma, et inimlik kurjus on põhimõtteliselt potentsiaal, mille realiseerumine sõltub juba sellest, kuidas inimene oma vaba tahet kasutab. Ja kui me peame vaba tahet väärtuseks, mille olemasolu muudab maailma paremaks paigaks, siis on ka kurjade tegude võimalikkus potentsiaalina paratamatus. Selle illustreerimiseks võib küsida, et kumb oleks parem maailm, kas see, kus mul on võime olla oma lemmikmeeskonna peale kuri, kuna nad mängisid kehvasti ja kaotasid või selline maailm, kus ma olen konstantses rõõmuseisundis ilma võimeta tunda mingeid teistsuguseid emotsioone?

Lisaks tahaksin tuua aga veel ühe mõtte õigustamiseks kurjuse kui potentsiaali olemasolu. Kui me soovime, et maailm oleks selline paik, kus puuduks kurjus ja kannatused, siis tekiks paratamatult ka küsimus, et kuidas me üldse määratleksime headust ja naudingut? Siit avaldub kurjuse kui potentsiaali äärmiselt oluline moraalne ja eksistentsiaalne väärtus. Ilma kurjata puuduks meil võime hinnata headuse määra. Niisiis võib kurjuse olemasolu võtta kui miskit, mis annab meile mõõdupuu, kurjuse-headuse skaala, millel üks tegu on parem kui teine ja tänu millele on meil üldse võime tunda rõõmu heategudest. Leian, et ilma taolise mõõdupuuta oleks iga tegu — ükskõik kui "hea" — meie jaoks normaalsus. Kellegi elu päästmine oleks samaväärne ukse avamisega teisele inimesele, kuna "nii ju tehaksegi" ja ükski tegu ei saaks olla vähem või rohkem hea, kuna puuduks skaala, millel tegusid hinnata. Taoline maailm oleks emotsionaalselt äärmiselt vaene, sest ilma kurjuse kui millegi ebameeldivata, puuduks meil võime väärtustada headust ja samuti oleks taoline maailm moraalses mõttes paigalseis, puuduks eesmärk, mille poole püüelda.

3.4 Subjektiivsuse kriteeriumid

Teises ja kolmandas peatükis esitatud argumentide konkretiseerimiseks tahaksin järgnevalt anda mõned kriteeriumid, mille alusel saab iga kannatussündmust või kurjuse avaldust hinnata, näitamaks selle subjektiivsust. Selleks tuleks konkreetse kannatussündmuse või kurjuse avaldumise kohta küsida järgnevaid küsimusi. Leian, et kui mingi olukorra hindamisel saab kasvõi ühele neist küsimustest vastata *jah*, siis on selle olukorra kurjuse või kannatusena määratlemine subjektiivne ja seega mitte vastuolus ülimalt hea jumala kontseptsiooniga.

- Kas kannataja(d) on ise oma kannatuses süüdi?
- Kas kannataja(d) oleksid saanud seda kannatust vältida?
- Kas see olukord võib olla põhjustatud millegi muu kui kurjuse poolt?
- Kas ka headus (hea tahe) võiks põhjustada selle kannatuse?
- Kas keegi võiks sarnases olukorras *mitte* tunda kannatust?
- Kas keegi võiks seda olukorda (teises ajas, kohas, kultuuris)) hinnata õigeks, õiglaseks, heaks — ehk leida õigustuse sellele kurjusele või kannatusele?
- Kas kellegi poolt kurjuse või kannatusena määratletava objekti võimalikkuse puudumine maailmast võiks muuta maailma (kellegi jaoks) halvemaks paigaks? (Kas selle puudumine võiks tekitada lõputu regressi?)

4 Kontseptsioon jumalast kui ülimalt heast eelneva valguses

...ma olen leidnud Jumala

See mees pole seda sorti Jumal, keda ma tunda tahaks.

Ta on üks täielik sitapea.

Ma ei saa sitapäid austada.

Kui ma usuks, et oma 45-kaliibrisega õhku tulistades saaksin ta hävitada, siis seda ma ka teeks.

(LaVey 2004, 8,10)

Nüüd saame lõpetuseks vaadata, kuidas eelnev haakub arusaamaga jumala olemusest. Nagu esimeses peatükis viidatud on kurjuse probleemi kontekstis vastuolu jumala ülimalt headuse, kõikvõimsuse ja kõiketeadmise (Tooley 2019).³

Nagu samuti mainitud esimeses peatükis, saaks kurjuse probleemi lahendada lihtsalt väites, et jumal pole kõikvõimas või ülimalt hea. 20. sajandi protsessiteoloogias just seda teed ongi mindud. Protsessiteoloogide jumal pole kõikvõimas (kuigi ta on siiski inimesest ülem), vaid kannatab kurjuse tõttu samamoodi nagu inimkond. Ta on küll endiselt armastav jumal, kuid ta ei oma täielikku kontrolli maailma üle. Ta pigem meelitab inimesi parema maailma loomise suunas, aga selles arenguprotsessis on inimestega võrdväärne kaaskannataja ja selle tõttu ei ole põhjendatud ka tema süüdistamine kurjuse olemasolu tõttu (vt Muers ja Higton 2012, 273-274); (Cobb Jr ja Griffin 2013, 621).

Kas aga sellega peab tingimata leppima? Arvestades minu eesmärki, nimelt näidata, et arusaam jumalast kui ülimalt heast ja kõikvõimsast olendist pole vastuolus maailmas tunnetatava kurjuse ja kannatusega, ütleksin pigem, et abiks võiks olla esimeses peatükis nimetatud teodiiked. Ma nõustun Roomet Jakapiga, kes ütleb, et tõhusama teodiike saaksime erinevatest teodiikedest pärinevaid elemente kombineerides (Jakapi 2018, 160). Leibnizi

³ Mina isiklikult leian, et kõiketeadmist võib rahulikult võtta kui jumala kõikvõimsuse üht alaomadust ja taoline eristus pole vajalik.

teodiike ütleb meile, et jumal on täiuslik ja seega saab ta luua ainult kõigist võimalikest parima maailma. Niisiis võib selle võtta aluseelduseks ja öelda, et meie maailm tõepoolest on parim võimalikest. Irenaeuslik teodiike põhjendaks selle maailma parimust läbi selle, et meil on selles parimas maailmas antud võimalus areneda täiuse suunas ja nagu inimajalugu näitab siis tõepoolest — me areneme heaolu kasvu suunas. Augustiinlik teodiike aga selgitaks ära, miks pole see areng päris sirgjooneline ja miks me sel teel aeg-ajalt komistame — ja see on seepärast, et meie vaba tahe, koostöös meie mõistusega, pole täiuslik ja paneb meid vahel eksima. Ja lõpuks võib sellele lisada käesolevas töös välja toodud arusaama kurjusest ja kannatusest kui subjektiivsetest nähtustest (miks see on oluline, sellest kohe lähemalt). Neist elementidest tulenevalt saab öelda, et kuigi me seda alati nii ei taju, on meile tõesti antud parim maailm, kus meil inimkonnana on võimalik areneda täiuse suunas ja see, et me üksikutena või inimkonnana vahel kannatame on osa õppeprotsessist, mitte vastuolu jumalaga. Kui maailm oleks loodud nõ valmisolevana, sellisena, et seal puuduks kurjus ja kannatus, puuduks sellest ka progress ja on kaheldav, kas taolises maailmas me saaksime seda pidada parimaks, kuna ilma halvata puuduks mõõdupuu *parima* hindamiseks. Kas me naudime antut sama palju kui vaevaga välja võideldut? Ei. Niisiis, praeguses (parimas võimalikus) maailmas on kurjuse ja kannatuse olemasolu mitte lihtsalt negatiivne kaasnähe vaid lausa paratamatus. Ja vajalik on ka see, et kurjus esineks subjektiivsena ja kannatus *kannatusena meie jaoks*, et me saaksime nende määra abil oma suunda headuse ja kannatuse puudumise suunas valida (kui meil on valik A ja B vahel ning A tekitab suuremat kannatust kui B siis on selge, et B on õigem suund). Kui eksisteeriks objektiivne kurjus ja kannatus, siis oleks iga meie valik 50/50 võimalus. Subjektiivsetena on nad aga teejuhiks arengu teel — nii meile üksikinimesena kui ka inimkonnana. Arengu olulisust aga saab hüpoteetiliselt näha juba kasvõi kui võrrelda loomisloos kirjeldatud esimese inimese olemissituatsiooni ja praegust maailma. Pole loomulikult kindel, kas just igäüks nõustuks, et praegune maailm oma võimalusterohkuses on oluliselt rikkam ja parem — kuid usun, et mitte kõik ei oleks valmis loobuma hüvedest, mida me omame hetkel ja asendama need Eedeni aia laadse keskkonnaga. Loomisloos maailmas puudub palju sellest, mida me tänapäeval väärtustame. Praeguses maailmas aga on meil lisaks neile hüvedele olemas ka täielik vabadus elada taolist primitiivset, looduslähedast elu nagu loomisloos. Ja isegi kui loomisloos on vaid fiktsioon, saame me ka teadaolevat inimajalugu vaadeldes näha ühemõtteliselt selget arengut primitiivsest ja ebatavalisest olemissituatsioonist märgatavalt suurema heaolu suunas.

Ja samuti leian ma, et subjektiivse kurjuse ja kannatuse olemasolul on inimesele äärmiselt oluline moraalne ja eksistentsiaalne tähendus. Nagu öeldud teises peatükis — on meil kannatamise võime. See võime on aga väga paljudel eluslooduse esindajatel. Kui me aga väärtustame seda, et meil inimestena on midagi enam kui ka kõige intelligentsematel loomadega — abstraktne mõtlemisvõime, siis ka selle võime rakendamiseks on oluline kurjuse ja kannatuse olemasolu. Ma leian, et meie võime ära tunda ja subjektiivselt analüüsida kurjust ja kannatust, anda sellele tähendust, on just see, tänu millele me suudame ära tunda ka headust ja naudingut ja selle subjektiivset määra. Selleks aga, et oleks midagi ära tunda — selleks peab see olemas olema. Ilma teadmata kuidas on tunda end halvasti pole meeldiv olemine mitte meeldiv olemine, vaid normaalsus.

Niisiis leian ma ka, et taolisse lahendusse sobib ülimalt hea ja kõikvõimas jumal suurepäraselt sisse. Kui taoline jumal looks ainult parima maailma ja maailma, kus meil on vaba tahe on parem kui maailm, kus me oleksime hästi käituvad automaadid — siis on kurjuse ja kannatuste olemasolu paratamatus. Vastasel juhul oleksime me silmitsi lõputu regressiga. Me võiksime soovida, et meil on maailm, kus on vaba tahe, aga ühe piiranguga — et inimesed ei saaks tappa. Aga oletame, et keegi valmistab oma sõnadega taolises maailmas kellelegi ülisuuri kannatusi (olguigi, et ta teist ei tapa). Kas me peaksime siis soovima, et meil oleks maailm, kus kannatusi ei saaks põhjustada ka sõnaga? Oletame, et me soovime. Aga ikka jääks suur hulk võimalusi kannatusi põhjustada ja lõpuks oleksime me ikkagi maailmas, kus me oleksime vaid mõtlemisvõimetud automaadid ja ma nõustun Leibniziga, et taoline maailm ei oleks parim võimalikest. Küll saab seda olla aga maailm, kus kurjus ja kannatus on põhjendatud nii nagu käesolevas töös — mõõdupuud andvate potentsiaalidena, mis samas on suunanäitajaks arengu teel. See on võimaluste maailm, kus me saame eksida ja kus me sageli eksime, kuid mis ometi on avatud arengule ja kus lisaks ülimatele kannatustele (millest paljusid me saame soovi korral vältida) on meil võimalik tunda ka ülimaid naudinguid. Pole ilmselt väga keeruline ette kujutada ülimalt head ja kõikvõimast jumalat taolist maailma loomas.

Seega saab teha kaks järeldust — *esiteks* ei ole subjektiivse kurjuse ja kannatuse olemasolu vastuolus ülimalt hea jumala kontseptsiooniga, kuna ka kurjuse probleem muutub subjektiivseks. Kui üks nähtus on maailmas kellegi silmis kurjus ja/või kannatus ja kellegi teise arvates mitte — siis on see sarnane küsimusele, kas pizza peale sobib panna ananassi või mitte. Ja *teiseks* põhjendab taolise subjektiivse kurjuse ja kannatuse olemasolu seda, *miks* jumal on ülimalt hea luues taolise maailma, kus kurjus ja kannatus just sellisel kujul eksisteerivad. Seda

seepärast, et — nii on taoline jumal andnud meile maailma, kus meil on võime ära tunda head, selle poole püüelda ja seda saavutada.

Lõpetuseks võiks aga ka küsida, kas ja kui palju võiks minu poolt pakutud vastus olla rahuldavaks põhjenduseks ja lohutuseks reaalselt kannatavale inimesele? McClendon toob välja kolm kannatuse tüüpi — mõttetud kannatused, mille põhjendatust on raske näha, kuid mis on põhjendatud kahe ülejäänud tüübi poolt — karistavad kannatused ja lunastavad kannatused (McClendon Jr. 1994, 174-175). See on äärmiselt kristlik viis asjadele vaadata ja ma ütleksin, et ka äärmiselt pessimistlik. See kutsub justkui üles kannatusega leppima. Leian, et taolist seletust on palju raskem siduda ülimalt hea jumala kuvandiga. See on karistava jumala maailm. Minu poolt pakutud visioon lubab aga näha armastavat ja suunavat jumalat, kes loob võimalusterohke ja motiveeriva maailma. Reaalses kannatussituatsioonis, ma usun, on igasugune teodiike vähe lohutust ja mõistmist pakkuv, kuna taolises situatsioonis on inimene emotsionaalselt laetud ja seega ebaratsionaalne. Kuid ratsionaalselt maailma hinnates (ja just nimelt maailma, mitte subjektiivseid kannatussituatsioone (arvestades, et kurjuse probleem tegeleb just nimelt maailmaga, mitte üksiksündmustega)), võiks minu poolt pakutud lähenemine olla oluliselt positiivsem, optimistlikum, edasiviivam ja lisaks omaksvõetav nii usklikule kui mitteusklikule.

Kokkuvõte

Oma töös arutlesin religioonifilosoofilisest aspektist kurjuse probleemi üle ja pakkusin omalt poolt ühe võimaliku viisi näitamaks kurjuse probleemi mittekehtivust läbi selle, et kurjus ja kannatus on subjektiivsed määratlused ja eksisteerivad maailmas vaid nõ potentsiaalidena, mis ei pruugi realiseeruda. Kurjuse probleem keskendub näivale vastuolule maailmas eksisteeriva kurjuse ja ülimalt hea jumala võimalikkuse vahel, ehk lihtsamalt — kuidas saab olla, et ülimalt hea jumal looks maailma, kus eksisteerib kurjus? Sellele küsimusele on pakutud erinevaid lahendusi, mille erinevaid tüüpe ja millest mõningaid prominentsemaid tutvustasin töö esimeses peatükis. Rõhuasetus, kurjuse ja kannatuse subjektiivsusele osutamine, lähtub seisukohast, et kui argumenteeritakse objektiivses mõttes ülimalt hea jumala vastu, siis peab ka vastulause tuginema objektiivsetele eeldustele ja nähtustele. Juhul kui eeldused on subjektiivsed, siis on tegemist vaid konkreetse hindaja subjektiivse arvamusega. 2.-3. peatükis keskendusingi sellele, et erinevate näidete toel põhjendada, *miks* kurjus ja kannatus on subjektiivsed nähtused,

Teises peatükis oli teemaks kannatuse subjektiivsus. Tõin välja, et kuigi me inimestena oleme võimelised kannatama ja vahel kannatame on tegemist nõ *kannatusega meie jaoks*, mitte millegi objektiivsega. Samuti, et seesama võime ja kannatamine ühest küljest tagavad meie liigi püsimise ja teisest küljest on taolise kannatuse olemasolu motivaatoriks nii üksiku inimese kui ka inimkonna arengule, kuna see annab meile soovi kannatuste hulka vähendada. Järgnevalt keskendusingi sellele, et näidata kannatuse subjektiivsust läbi erinevate näidete. Neist ilmnes, et: 1) sama olukorda võivad erinevad inimesed hinnata erinevalt (kannatuse või naudinguna); 2) kannatus ei ole tingimata midagi soovimatut; 3) hinnang, kas millegi puhul on tegemist kannatusega võib ajas muutuda; 4) sama allikas võib meile sõltuvalt määrast põhjustada nii kannatust kui naudingut; 5) on suur hulk personaalseid faktoreid, mis mõjutavad meie hinnangut; 6) ka kõige suuremaid kannatussündmusi saab näha subjektiivsena kui me küsime, kas selle sündmuse võimalikkus maailmas võiks olla õigustatud; 7) soov, et teatud kannatused maailmast puuduksid, viiks lõputu regressini ja muudaks võimatuks ka maailma ja inimese olemasolu. Niisiis sai selle põhjal teha järelduse, et kannatuse võimalikkus maailmas on tegelikult paratamatus ja selle olemasolul on inimesi ja inimkonda arendav mõju. *Kuid*, kannatus on selgelt subjektiivne ja hinnanguline nähtus.

Kolmandas peatükis keskendusin kurjuse subjektiivsuse näitamisele. Tõin eristuse loomuliku kurjuse (looduskatastroofid, haigused jne) ja moraalse kurjuse vahel. Loomuliku kurjuse puhul näitasin, et esiteks on 'kurjuse' omistamine mitteinimlikule kategooriaviga (seega subjektiivne) ja teiseks selgitasin, et me saame loomuliku kurjuse olemasolu õigustada läbi terviku, läbi selle, et kui me vaatleme maailma kõige elementaarsemalt tasandilt, kuni universumi tasandini, siis on loomulikud kurjuseavaldused paratamatud kõrvalsaadused protsessile, mis üleüldse teeb võimalikuks selle, et eksisteeriks elu ja inimene ja selle terviku lõhkumine läheks taaskord lõputusse regressi. Kolmandaks osutasin, et suurt osa looduskurjusest saaksime me vältida kui kasutaksime õigesti oma vaba tahet ja mõistust. Moraalse kurjuse subjektiivsust näitasin läbi selle, et esiteks sõltub kellegi kurjana määratlemine väga selgelt positsioonist, millelt määratlus antakse. Samuti võib ka kõige rängemat kurjust näha õigustatuna kui selle kurja toimepanija ise lähtub üllast ideest ja heast tahtest, aga taolise kurjuse subjektiivsus avaldub ka selles kui toimepanija ise saab oma teost naudingut. Ja väga olulise asjaoluna tõin välja selle, et kurjus on tegelikult see mõõdupuu, tänu millele me saame ka headust määratleda. Ehk, kurjuse olemasolu on vajalik selleks, et me üleüldse saaksime moraalselt kuidagi orienteeruda ja head ära tunda. Niisiis on kurjuse puhul tegemist potentsiaaliga, mis sarnaselt kannatusele on nii üksikut inimest kui ka inimkonda edasiviiv nähtus. Kolmanda peatüki lõpus tõin välja loetelu kriteeriumitest, mille alusel saab iga kannatussündmust või kurjuse avaldust hinnata näitamaks selle subjektiivsust.

Sellest tulenevalt järelasingi neljandas peatükis, et *esiteks* on kurjuse ja kannatuse määratlemine ilmselgelt subjektiivne ja isegi nende kõige äärmuslikuma avaldumise võimalikkust saab õigustada. Seega ei saa taolised subjektiivsed eeldused olla aluseks, millelt ülimalt hea jumala olemasolu võimalikkust ümber lükata. Ja *teiseks* saab kurjust ja kannatust kui potentsiaale näha inimest ja inimkonda edasiviiva jõuna, mis subjektiivsena on meile kompassiks valikute tegemisel ja hüvelisema maailma loomisel ja seetõttu ei ole raske ette kujutada ka ülimalt head jumalat, kes lubab taolise kurjuse ja kannatuse olemasolu maailmas.

Lõpetuseks soovin avaldada siirast tänu oma juhendajale Roomet Jakapile, abivalmiduse ja kannatlikkuse eest, aga ka Ain Riistanile ja Thomas-Andreas Pöderile ideede ja inspiratsiooni eest.

Kasutatud allikad

- Calder, Todd. 2018. „The Concept of Evil“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, toimetanud Edward N. Zalta, Summer 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/concept-evil/>.
- Cobb Jr, John B., ja David R. Griffin. 2013. *Uuema evangeelse teoloogia põhitekstid*. Ilmamaa Kirjastus OÜ
- Cottingham, John. 2014. *Philosophy of Religion: Towards A More Humane Approach (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society)*: Cottingham, John: New York: Cambridge University Press
- Cramer. s.a. „Hick, John | Internet Encyclopedia of Philosophy“. Vaadatud 24. aprill 2020. <https://www.iep.utm.edu/hick/>.
- Derrida, Jacques. 1995. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- „[EKSS] ‘Eesti keele seletav sõnaraamat’“. s.a. Vaadatud 29. detsember 2018. <http://www.eki.ee/dict/ekss/index.cgi?Q=kannatus&F=M>.
- FORTE.ee. s.a. „Võimatuna tunduvad tingimused, mida Marsile elama asujad trotsima hakkavad - Forte“. Vaadatud 30. september 2019. <https://forte.delfi.ee/news/kosmos/voimatuna-tunduvad-tingimused-mida-marsile-elama-asujad-trotsima-hakkavad?id=70861481>.
- Grenz, Stanley J., ja Roger E. Olson. (tõlke käsikiri). 20. *sajandi teoloogia Jumal ja maailm üleminekuajastul*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Hick, John. 1990. *Evil and the God of Love*. Chippenham: THE MACMILLAN PRESS LTD.
- Isakar, Mare. 2012. „Üldine geoloogia“. http://www.ut.ee/BGGM/yldine_geoloogia/index.html.
- Jakapi, Roomet, Bruno Mölder, ja Marek Volt. 2018. *Sissejuhatus filosoofiasse*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kořakowski, Leszek. 2004. *Religioon: kui Jumalat ei ole olemas. Jumalast, kuradist, patust ja nn. religioonifilosoofia teistest muredest*. Avatud Eesti raamat. Tallinn: Vagabund.
- LaVey, Anton Szandor. 2004. *Saatan kõneleb!* Tallinn: Eesti Satanistliku Koguduse MVO.
- Lehtsaar, Tõnu, ja Merle Moorlat. 2013. *Sissejuhatus religioonipsühholoogiasse*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Leibniz, Gottfried. 1710. *Essais De Théodicée Sur La Bonté De Dieu, La Liberté De L'homme Et L'origine Du Mal. (Appendices Aux Essais De Théodicée.)*
- McClendon Jr., James Wm. 1994. *Doctrine: Systematic Theology Volume 2*. Nashville: Abingdon Press.
- „Mikrobioloogia - VIIRUSTE EHITUS“. 2020. 2020. https://www.hariduskeskus.ee/opiobjektid/mikrobioloogia/?VIROLOGIA__VIIRUSTE_EHITUS.
- „Mis on inimõigused“. s.a. Vaadatud 9. mai 2020. <https://www.coe.int/et/web/compass/what-are-human-rights->.
- Muers, Rachel, ja Mike Higon. 2012. *Modern Theology: A Critical Introduction*. Routledge.
- Pahv, Peep. 2010. „Aus jutustus unistusest, tööst, valust ja rõõmust“. *Postimees*, 3. detsember 2010. <https://sport.postimees.ee/351570/aus-jutustus-unistusest-toost-valust-ja-roomust>.

- Pojman, Louis P., Tiiu Hallap, ja Margit Sutrop. 2005. *Eetika: õiget ja väära avastamas*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Stone, Michael. 2016. „Sadistic Religious Fanatic: Mother Teresa Was No Saint“. *Progressive Secular Humanist* (blog). 2. september 2016. <https://www.patheos.com/blogs/progressivesecularhumanist/2016/09/sadistic-religious-fanatic-mother-teresa-was-no-saint/>.
- Stout, Rowland. 2013. „Can There Be Virtue in Violence?“ *Revue Internationale de Philosophie* n° 265 (3): 323–36. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2013-3-page-323.htm>
- „suffering | Definition of suffering in English by Oxford Dictionaries“. s.a. Oxford Dictionaries | English. Vaadatud 29. detsember 2018. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/suffering>.
- Tooley, Michael. 2019. „The Problem of Evil“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>.
- Viiding, Juhan, ja Olav Ehala. 1981. *Nukitsamees (1981) - Eesti filmi andmebaas*. <https://www.efis.ee/et/filmiliigid/film/id/283/muusikaleht>.
- Voltaire, Tatjana Hallap, Merike Riives, Illimar Paul, ja Juri Lotman. 1979. *Filosoofilised jutustused*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Wachowski, Lana, ja Lilly Wachowski. 1999. *The Matrix*. Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Groucho Film Partnership.

On the Possibility of a Supremely Good God: Some Counter-Arguments to the Problem of Evil

Summary

The goal of my thesis is to offer some counter-arguments to the problem of evil. The problem of evil states that there is a contradiction between the existence of evil in the world and the concept of an omnipotent and omnibenevolent god. Both can not co-exist and since we can see that evil exists, god can not exist (at least not an omnipotent and omnibenevolent god). My aim is to show that there is no contradiction here. This is because — both evil and suffering (as a result of evil) are merely subjective, humane evaluations, and also in many cases evil and suffering can be justified. Therefore these subjective evaluations can not be used as premises in an argument against the objectively omnipotent and omnibenevolent god. And also — evil and suffering can be seen as potentials which do not inevitably occur, but as subjective potentials they are necessary because the very existence of evil and suffering makes us able to recognize and experience benevolence and pleasure and also gives us a motivation to develop. Their existence paradoxically is what makes human life livable. And that clearly explains why an omnipotent and omnibenevolent god would allow their existence.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Riho Majas, annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) minu loodud teose „Ülimalt hea jumala võimalikkusest: vastuargumente kurjuse probleemile“, mille juhendaja on Roomet Jakapi,

1. reprodutseerimiseks eesmärgiga seda säilitada, sealhulgas lisada digitaalarhiivi DSpace kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni;

2. annan Tartu Ülikoolile loa teha punktis 1 nimetatud teos üldsusele kättesaadavaks Tartu Ülikooli veebikeskkonna, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace kaudu Creative Commons litsentsiga CC BY NC ND 3.0, mis lubab autorile viidates teost reprodutseerida, levitada ja üldsusele suunata ning keelab luua tuletatud teost ja kasutada teost ärieesmärgil, kuni autoriõiguse kehtivuse lõppemiseni;

3. olen teadlik, et punktides 1 ja 2 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile;

4. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei riku ma teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse õigusaktidest tulenevaid õigusi.

Riho Majas

17. mai 2020