

3. Το επιχείρημα του Χιουμ εναντίον της θείας πρόνοιας ή Η απειλή είναι ίσως ισχυρότερη από την πραγματοποίησή της

A. Στο ερώτημα περί οικονομίας δεν συναντιούνται μόνο η φιλοσοφία και η θεολογία, αλλά και οι δύο κλάδοι της φιλοσοφίας της ίδιας: ο θεωρητικός και ο πρακτικός. Η φιλοσοφία του Καντ, όπου το πρόβλημα της τελεολογίας εξετάζεται στο πλαίσιο του προγράμματος αποκατάστασης της ενότητας του Λόγου στην τρίτη *Κριτική*, αποτελεί ίσως το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα. Ωστόσο, η στιγμή της τελεολογίας δεν έρχεται μόνο στο τέλος. Η έκβαση είναι παρούσα από τις πρώτες πράξεις του δράματος. Η «Διαλεκτική» της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* αλλά και εκείνη της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* πραγματεύονται, ως γνωστό, αν και με υπερβατολογικά διεθλασμένο τρόπο, θεολογικά και τελεολογικά ζητήματα. Φαινομενικά, αυτά απουσιάζουν από τα «αναλυτικά» μέρη των δύο Κριτικών. Ακόμη όμως και αν θελήσει κάποιος να διαβάσει αυτά τα τελευταία αποσπασμένα από τα αντίστοιχα «διαλεκτικά»,¹ δεν θα αποφύγει περιπλοκές, η λύση των οποίων παραπέμπεται στην ανάπτυξη μιας κριτικής τελεολογίας. Έτσι, στην «Παραγωγή των αρχών του καθαρού πρακτικού Λόγου», ο Καντ κάνει λόγο για μια υπεραισθητή φύση υπό το νόμο της ελευθερίας.² Από τη φύση αυτή διακρίνει μεν ρητά την αισθητή φύση, τη μόνη για την οποία μπορούμε να έχουμε θεωρητική γνώση. Παρ' όλα αυτά ο όρος φύση, η οποία εν προ-



κειμένω ορίζεται «με την ευρύτατη σημασία [... ως] ύπαρξη των πραγμάτων κάτω από νόμους»,³ χρησιμοποιείται ανεπιφύλακτα και στις δύο περιπτώσεις. Ήδη στη *Θεμελίωση για τη μεταφυσική των ηθών* ο Καντ εξηγεί ότι «η εγκυρότητα της θέλησης, ως καθολικού νόμου για δυνατές πράξεις, παρουσιάζει αναλογία με την καθολική σύνδεση της ύπαρξης των πραγμάτων σύμφωνα με καθολικούς νόμους, που είναι το τυπικό στοιχείο της φύσης εν γένει». ⁴ Αυτό επιτρέπει την τρίτη, τελεολογική διατύπωση, της κατηγορικής προστακτικής, κατά την οποία επιτρέπεται να πράττει κανείς μόνο σύμφωνα με ένα γνώμονα που μπορεί συνάμα να γίνει ο ίδιος καθολικός νόμος»,⁵ κάτι που οδηγεί στην παράσταση ενός «βασιλείου των σκοπών ως βασιλείου της φύσης». Ο Καντ διακρίνει βεβαίως την τελεολογική παράσταση της «φύσης ως βασιλείου των σκοπών» από την προκειμένη πρακτική παράσταση «ενός δυνατού βασιλείου των σκοπών ως βασιλείου της φύσης»,⁶ όμως και στις δύο περιπτώσεις φύση και τέχνη διασταυρώνονται. Στην «Τυπική της καθαρής πρακτικής δύναμης της κρίσης» η αντίληψη αυτή προσλαμβάνει την εξής μορφή: «Να αναρωτιέσαι αν θα μπορούσες άραγε να θεωρείς ως δυνατή μέσω της θέλησής σου τη πράξη που προτίθεσαι να κάνεις, αν επρόκειτο να γίνει σύμφωνα με ένα νόμο της φύσης, μέρος της οποίας θα ήσουν εσύ ο ίδιος». ⁷ Δικαίωμα στην εκτέλεση μιας πράξης αποκτά κάποιος όταν η πράξη εκείνη μπορεί να θεωρηθεί σε αναλογία με την κίνηση ενός σώματος σε έναν φυσικό κόσμο ο οποίος διέπεται από γενικούς νόμους.

Η αναλογία μπορεί όμως να αντιστραφεί. Όπως θα δούμε, μάλιστα, σε αυτή την αντιστροφή συνίσταται ο πυρήνας της γνωσιοθεωρητικής κριτικής που άσκησε, λίγα χρόνια νωρίτερα, ο Χιουμ στη μεταφυσική και κατ' επέκταση στη φιλοσοφική τελεολογία. Ας φανταστούμε προς το παρόν, ανεξάρτητα από την ιστορία της φιλοσοφίας, τα

φυσικά σώματα ως πολίτες μιας ευνομούμενης πολιτείας, όπου οι παραβιάσεις των κανόνων του δικαίου δεν έχουν απλώς ελαχιστοποιηθεί αλλά πραγματικά εκμηδενιστεί. Αναλόγως προς τις επιμέρους τους ιδιότητες, τα σώματα αυτά θα έχουν το καθένα διαφορετικές ικανότητες και κλίσεις. Την ίδια στιγμή θα υπακούν όμως όλα σε γενικούς νόμους, οι οποίοι, στην περίπτωση της μεταξύ τους αλληλεπίδρασης, θα τηρούνται απαρέγκλιτα. Στον κόσμο αυτό, όταν μια μπίλια Α συναντά μια μπίλια Β, τότε δεν δικαιούται να συνεχίσει την προηγούμενη πορεία της, αλλά έχει την υποχρέωση να την αλλάξει, ανάλογα με τις ιδιότητες και την κινητική κατάσταση της άλλης. Η μπίλια Β με τη σειρά της, που, ως πούμε, ήταν ακίνητη, δεν δικαιούται να παραμείνει στη θέση της, αλλά ξεκινά μια πορεία, η οπού συμπροσδιορίζεται από τις ιδιότητες και την κινητική κατάσταση της μπίλιας Α. Οι μπίλιες ενός τέτοιου φυσικού κράτους δεν κινούνται επομένως αυθαίρετα, απολαμβάνουν ωστόσο η καθεμιά την ίδια ακριβώς ελευθερία που απολαμβάνει και η άλλη. Κάθε φορά που θα συναντηθούν οφείλουν να σεβαστούν τις υποχρεώσεις που απορρέουν από την ισχύουσα νομική δομή. Αντιστοίχως κατέχουν δικαιώματα, τα οποία, σε αντίθεση βέβαια με τα κανονικά κράτη, επιβάλλονται αυτομάτως και έχουν συγκεκριμένα αισθητά αποτελέσματα στον φυσικό κόσμο. Το σύστημα των δυνάμεων, βάσει του οποίου μπορεί κανείς να προλέγει τι θα συμβεί σε μια ορισμένη στιγμή του χώρου και του χρόνου, μπορεί λοιπόν να ιδωθεί ως ένα σύστημα φυσικών δικαιωμάτων, η επιβολή των οποίων είναι σύμφυτη με την ύπαρξή τους. Τα φυσικά σώματα σέβονται πάντα τους κανόνες του παιχνιδιού. Διόλου παράξενο, γιατί εν προκειμένω δεν πρόκειται καθόλου για παιχνίδι. Οι μπίλιες δεν κινούνται σαν σκακιστικά κομμάτια τα οποία χειρίζεται ένας πανίσχυρος υπολογιστής ούτε ακολουθούν οδηγίες από κάρτες που τους λένε: «προχώ-

ρρησε δύο τετράγωνα». Αν όμως ο παραλληλισμός με τα πολιτικά δικαιώματα είναι τόσο αποπροσανατολιστικός όσο αφήνει να φανεί η πρώτη εντύπωση, τότε γιατί χρησιμοποιούμε όρους οι οποίοι παραπέμπουν σε αυτά, όπως «δυνάμεις». Γιατί τα σώματα «δύνανται» να συμπεριφερθούν με ένα συγκεκριμένο τρόπο στο περιβάλλον τους και δεν συμπεριφέρονται απλώς; Λες και οι κινήσεις τους μπορούν να αναχθούν σε δικαιώματα κινήσεων που τίθενται σε εφαρμογή, έστω χωρίς εξαίρεση.

Αυτή ακριβώς είναι η κατηγορία που απευθύνει ο Χιουμ στην ορθολογιστική αλλά και στην μέχρι την εποχή εκείνη εμπειριστική παράδοση στη μεταφυσική. Το κύριο όχημα της κριτικής του, τόσο στην *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση* όσο και στην *Έρευνα για την ανθρώπινη νόηση*, είναι η θεωρία της αιτιότητας. Για λόγους συντομίας, η ανάλυση θα εστιάσει εδώ στο δεύτερο έργο. Εκεί, και συγκεκριμένα στο περίφημο τέταρτο κεφάλαιο, ο Χιουμ αναλαμβάνει να αποδείξει ότι σε ερωτήματα που αφορούν γεγονότα της πραγματικότητας (matter of facts) καμιά απόδειξη, με την έννοια της βεβαιότητας που μπορούμε να έχουμε όσον αφορά τις σχέσεις ιδεών (relations of ideas), δεν είναι δυνατή. Σε αντίθεση με τις μαθηματικού τύπου αποδείξεις, οι οποίες βασίζονται στη λογική αρχή της αντίφασης, οι προσπάθειές μας να αποδείξουμε αυστηρά ότι κάποιο γεγονός πρόκειται να συμβεί είναι καταδικασμένες σε αποτυχία, όσο σίγουροι και αν αισθανόμαστε από υποκειμενική άποψη. Ο λόγος είναι, απλούστατα, ότι στην περίπτωση των γεγονότων η αρχή της αντίφασης μένει αναγκαστικά ανεκμετάλλευτη. Καθώς κανένα γεγονός από μόνο του δεν μπορεί να προβλεφθεί με την έννοια ότι το αντίθετο είναι αδύνατο, είμαστε υποχρεωμένοι να προσφύγουμε σε ένα αιτιολογικό μοντέλο, αναζητώντας το λόγο του γεγονότος σε ένα άλλο που αποτελεί το αίτιό του. Το πρόβλημα

εδώ είναι ότι τα δύο γεγονότα μπορούν να παρασταθούν πάντα ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και συνεπώς δεν βρίσκονται σε εννοιολογική σχέση μεταξύ τους, έτσι ώστε να υπάρχει η δυνατότητα αποκλεισμού λόγω αντίφασης.⁸ Επομένως, η οποιαδήποτε πρόβλεψη θα πρέπει να λάβει ως αφετηρία την παρελθούσα εμπειρία.

Το πιο κομψό μέρος της απόδειξης εναντίον της αποδειξιμότητας των μελλοντικών γεγονότων ξεκινά στο σημείο αυτό. Όπως εξηγεί ο Χιουμ, μπορώ κάλλιστα να ισχυριστώ ότι εφόσον έχω επανειλημμένως και ως τώρα ανεξαιρέτως παρατηρήσει ένα γεγονός τύπου β να διαδέχεται ένας γεγονός τύπου α, αναμένεται να συμβεί το ίδιο και στο μέλλον. Αν όμως θελήσω σε αυτή τη βάση να προβλέψω ότι αυτό θα γίνει όντως και την επόμενη φορά που θα παρατηρήσω ένα γεγονός α, τότε κάνω ένα άλμα στο συλλογισμό. Και τούτο διότι η εμπειρία που έχω από το παρελθόν και με κάνει να νιώθω τόσο βέβαιος για το τι μπορεί να περιμένω αποτελείται στην πραγματικότητα από μια σειρά ανεξάρτητων μεταξύ τους εμπειριών διαδοχής του α από το β. Ουδέποτε είδα ένα αντικείμενο τύπου α που αφήνω να πέσει να βρίσκεται μετά από λίγο στο έδαφος στην κατάσταση τύπου β· αυτό που βλέπω κάθε φορά είναι ένα αντικείμενο στην κατάσταση α1 να περιέρχεται στην κατάσταση β1 κοκ., δηλαδή κάθε φορά ένα συγκεκριμένο αρχικό και ένα συγκεκριμένο τελικό γεγονός, ουδέποτε όμως τύπους αντικειμένων ή καταστάσεων αντικειμένων. Αν θέλω λοιπόν, να συμπεράνω ότι και στο μέλλον η σχέση α και β θα παραμείνει η ίδια, τότε χρειάζομαι μια επιπλέον προκειμένη, σύμφωνα με την οποία το μέλλον θα έχει την ίδια μορφή με το παρελθόν. Η κρίση αυτή περί της ομοιομορφίας του χρόνου έχει ωστόσο, ανεξαρτήτως της ισχύος της, υπαρκτικό χαρακτήρα. Για να την αποδείξω, είμαι αναγκασμένος να χρησιμοποιήσω τον ίδιο ακριβώς συλλογισμό



για την απόδειξη του οποίου τη χρειάζομαι. Θα πρέπει λοιπόν να πω ότι μέχρι τώρα οι κανονικότητες του παρελθόντος διαρκώς επιβεβαιώνονται στο εκάστοτε μέλλον. Αυτό ωστόσο δεν αρκεί για να υποστηρίξω με βεβαιότητα ότι θα επαναλαμβάνονται και προσεχώς. Δεν είναι καθόλου αντιφατικό να υποστηρίξει κανείς ότι αυτά που μέχρι τώρα γίνονταν με μια ορισμένη αλληλουχία θα πάψουν να συμβαίνουν κατά τον ίδιο τρόπο και στο μέλλον, καθώς και πάλι πρόκειται για γεγονότα την εμπειρία των οποίων έχουμε σε διαφορετικές στιγμές. Συνεπώς μου λείπει ξανά μια προκειμένη η οποία θα συνδέει τη μέχρι τώρα παρατήρησή μου με τη μελλοντική πρόβλεψη. Τότε όμως κινούμαι σε κύκλο,⁹ γιατί για να αποδείξω την ομοιομορφία παρελθόντος και μέλλοντος πρέπει να την προϋποθέσω.¹⁰

Το επιχείρημα του Χιουμ συνοψίζεται στη διάκριση ανάμεσα στην ιδέα της σταθερής διαδοχής των γεγονότων, όπως αυτή προκύπτει από το άθροισμα των συναφών παρατηρήσεων, και σε εκείνη της αναγκαίας τους σύνδεσης, που δεν μπορεί να αποδειχτεί ποτέ. Στο έβδομο κεφάλαιο της *Έρευνας* ο Χιουμ παρουσιάζει ρητά τις συνέπειες αυτής της θέσης. Αν δεν μπορούμε να έχουμε ιδέα αναγκαίας σύνδεσης των αντικειμένων και των καταστάσεών τους, δηλαδή των γεγονότων, τότε δεν μπορούμε να έχουμε ιδέα και της δύναμης ενός αντικειμένου. Το μέλημα του Χιουμ στο εν λόγω κεφάλαιο είναι να δείξει ότι η ιδέα της «δύναμης» δεν μπορεί να προέρχεται ούτε από την εξωτερική ούτε από την εσωτερική εμπειρία (της δικής μας θέλησης). Προς τούτο χρησιμοποιεί μια σειρά επιχειρημάτων που στο παρόν πλαίσιο δεν χρειάζεται να μας απασχολήσουν ειδικότερα. Σε σχέση με τον Λοκ,¹¹ που εν προκειμένω βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής, ο Χιουμ μοιάζει σε κάθε περίπτωση να διαθέτει ένα ατράνταχτο επιχείρημα. Αν η δύναμη ήταν μια απλή ιδέα που μπορούσε να αποκτηθεί εμπειρικά -

και είναι κοινή στους δύο η αποδοχή ότι οι απλές ιδέες έχουν άμεση εμπειρική προέλευση-, τότε μαζί με την εμπειρία ενός γεγονότος θα είχαμε αυτομάτως και γνώση των συνεπειών του, δηλαδή άμεση γνώση αυτού που υπερβαίνει την άμεση εμπειρία μας. Αυτό που ονομάζουμε δύναμη ή ενέργεια ενός αντικειμένου δεν είναι ωστόσο δοσμένο εμπειρικά με τον τρόπο που είναι οι ιδιότητές του, όπως η έκταση ή το χρώμα, τις οποίες προσλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεων. Ό,τι και αν ονομάζουμε δύναμη και για όποιον λόγο και αν χρησιμοποιούμε τον συγκεκριμένο όρο, στον οποίο δεν αντιστοιχεί καμιά παράσταση, δεν πρόκειται για ιδιότητα, ή, διαφορετικά, ό,τι συναρτάται με ένα αντικείμενο ως ιδιότητά του δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως δύναμη του εν λόγω αντικειμένου. Οι δυνάμεις στις οποίες αναφερόμαστε είναι πάντοτε κρυφές δυνάμεις,¹² Τα πράγματα συμβαίνουν αλλά δεν υπάρχει νόημα να πούμε ότι συμβαίνουν λόγω κάποιας δύναμης, τρόπον τινά δικαιωματικά. Για τον Χιουμ, λοιπόν, κανένα φυσικό δίκαιο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό ούτε στην κοινωνία¹³ ούτε όμως και στη φύση. Και στις δύο σφαίρες τον τελευταίο λόγο έχει η κανονικότητα της συνήθειας που λαθραία οντολογικοποιείται ως νόμος.¹⁴

B. Έχοντας απορρίψει τη δυνατότητα απόκτησης παράστασης της δύναμης ή της αναγκαιότητας στη σύνδεση των πραγμάτων, μολονότι η αντίληψη αυτή αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της καθημερινής μας ζωής και προϋπόθεση της φυσικής επιστήμης, ο Χιουμ μοιάζει να έχει εύκολο έργο όσον αφορά την κατάρριψη λιγότερο αυτονόητων παραδοχών, όπως εκείνων στο πεδίο της θεολογίας και τελεολογίας, μολονότι η σχετική θεματολογία καταλαμβάνει αξιοσημείωτο μέρος του συνολικού έργου του. Εφόσον δεν μπορούμε να γνωρίσουμε αν ένα γεγονός χρωστά την



ύπαρξη του στο άλλο (ή στη δύναμη του άλλου αντικειμένου), τότε δεν μπορούμε να δεχτούμε, για λόγους αριστοκρατίας, μια αιτιολογική οικονομία στον κόσμο. Με δεδομένη αυτή την επίγνωση, το ερώτημα σχετικά με την πρωταρχικά συσσωρευμένη ενέργεια, που έδωσε την ώθηση στον κόσμο περιπτεύει.¹⁵

Σε αυτήν ακριβώς τη βάση θα αντιμετωπίσει ο Χιουμ, στους *Διαλόγους για τη φυσική θρησκεία*, το λεγόμενο κοσμολογικό επιχείρημα υπέρ της ύπαρξης του Θεού. Απηχώντας τις απόψεις του Σάμιουελ Κλαρκ (Samuel Clarke),¹⁶ ο Δημέας, ένα από τα τρία πρόσωπα του *Διαλόγου*, θα υποστηρίξει ότι η αλυσίδα των αιτίων και αποτελεσμάτων στον κόσμο παραπέμπει υποχρεωτικά σε ένα πρώτο αίτιο, του οποίου η ύπαρξη θα πρέπει να γίνει δεκτή ως αναγκαία και άρα η ανυπαρξία αδύνατη.¹⁷ Όπως και στην περίπτωση της αιτιότητας, ο Χιουμ θα αμφισβητήσει ότι είναι δυνατόν να αποδείξουμε με λογικό τρόπο ότι υπάρχει ή δεν υπάρχει ον που αντιστοιχεί σε μια διακριτή ιδέα. Ανεξαρτήτως της εμπειρίας μπορούμε μόνο να ελέγξουμε αν μια έννοια περιέχει αντίφαση, αλλά από τη μη αντίφαση δεν μπορούν να συναχθούν συμπεράσματα ως προς την πραγματικότητα. Εδώ ο Χιουμ προκαταλαμβάνει το καντιανό επιχείρημα εναντίον του οντολογικού επιχειρήματος,¹⁸ καθώς η διάκριση μεταξύ σχέσεων εννοιών και γεγονότων είναι αντίστοιχη εκείνης μεταξύ αναλυτικών και συνθετικών προτάσεων, μολονότι οι δύο φιλόσοφοι δεν καταχωρούν τις μαθηματικές προτάσεις στην ίδια κατηγορία. Η προσπάθεια του Δημέα να αποδείξει με ορθολογικά και μόνο μέσα την ύπαρξη του Θεού δεν είναι μόνο αποτυχημένη, αλλά και μάταιη: «Οι λέξεις επομένως αναγκαία ύπαρξη δεν έχουν κανένα νόημα».¹⁹

Το κοσμολογικό και το οντολογικό επιχείρημα μπορούν λοιπόν, σύμφωνα με τον Χιουμ, να απαντηθούν με ενι-

αίο τρόπο. Η ιδέα ενός όντος που υπάρχει αναγκαία θα ήταν η ιδέα ενός όντος που έχει τη δύναμη να υπάρχει ως ιδιότητά του, κάτι που βάσει της διάκρισης ιδιοτήτων και δυνάμεων θα πρέπει να αποκλειστεί. Για τον ίδιο λόγο θα πρέπει όμως και να αποκλειστεί η ιδέα ενός όντος το οποίο έχει τη δύναμη να παράγει τον κόσμο ως αποτέλεσμα του, γιατί αυτό θα σήμαινε και πάλι ένα άλμα από το εννοιολογικό στο υπαρκτικό επίπεδο.

Ο Χιουμ έχει ωστόσο στη διάθεσή του και ένα δεύτερο, συμπληρωματικό και πιθανότατα στρατηγικής σημασίας επιχείρημα. Ιδιότητες που θα ήταν ταυτόχρονα δυνάμεις υπερβαίνουν τα όρια της ανθρώπινης ικανότητας σύλληψης. Αν, παρ' όλα αυτά, κάποιος ήθελε, σε πείσμα των εμπειριστικών παραδοχών από τις οποίες ξεκινά ο Χιουμ, να κάνει λόγο για τέτοιες κρυμμένες ιδιότητες που θα καθιστούσαν μια ύπαρξη αναγκαία, τότε προς τι η αναφορά σε έναν υπερβατικό Θεό. Κάλλιστα αναγκαίο θα μπορούσε να είναι το ίδιο το υλικό σύμπαν. Από τη στιγμή που θα δεχτεί κανείς τη δυνατότητα μιας αναγκαίας ύπαρξης, δεν έχει απάντηση στον πανθεϊσμό. Ο οντολογικά αποδεικνυόμενος υπερβατικός Θεός είναι η απέναντι πλευρά του κύβου στον Σπινόζα.²⁰ Ο υπαινιγμός αυτός είναι προφανώς πολύτιμος για τον Χιουμ, που μπορεί να επιστρέψει την κατηγορία του αθεϊσμού στους αντιπάλους του. Πέραν τούτου όμως, έχει και τη σημασία ότι το αποφασιστικό ερώτημα δεν είναι εντός ποιων ορίων συλλαμβάνει κανείς το όλο της αναγκαιότητας, αλλά αν προβαίνει ή όχι σε μια τέτοια ολοποίηση. Όπως και σε σχέση με το πρόβλημα της αιτιότητας, ο Χιουμ σημειώνει ότι τα γεγονότα που θεωρούμε ως αίτια ή αποτελέσματα συνιστούν ξεχωριστές συλλήψεις και τίποτε δεν μας δίνει το δικαίωμα να μιλάμε για ένα όλο ως εάν αυτό υπήρχε με αυτονόητο τρόπο ως τέτοιο. «Αν σου έδειχνα τις επιμέρους αιτίες κάθε ατόμου σε ένα σύνολο είκοσι μορίων

ύλης, θα το θεωρούσα εξαιρετικά παράλογο εάν με ρωτούσες στη συνέχεια ποια ήταν η αιτία του συνόλου και των «εξοσι».²¹

Η παρατήρηση αυτή κλονίζει συθέμελα τη μεταφυσική της οικονομίας των δυνάμεων. Στην πραγματικότητα, αυτό που κάνω κάθε φορά που μιλάω για δύναμη, σαν η λέξη να είχε κάποιο ορισμένο νόημα, είναι να προβαίνω σε παρόμοιες αυθαίρετες ολοποιήσεις. Αν πω ότι το β είναι αποτέλεσμα του α μέσω της δύναμης του οποίου παράχθηκε, τότε είναι το ίδιο σαν να λέω ότι το β περιλαμβάνεται με κάποιον μυστηριώδη τρόπο μέσα στο α· επειδή δε, ως όντα, το α και το β είναι διαφορετικά, αυτό που εννοώ είναι ότι το β ενυπάρχει ως δυνατότητα στο α και άρα ότι η δυνατότητα είναι κάτι που υπάρχει. Το α έχει δικαίωμα να παράγει το β και εξαρτάται από ένα πλήθος άλλων παραγόντων αν το δικαίωμα αυτό θα ασκηθεί. Οικονομία σημαίνει, σε τελική ανάλυση, πως κάθε πράγμα οφείλεται σε μια πραγμάτωση, όπως, αντιστοίχως, στην πρακτική φιλοσοφία, ότι για να πράξω κάτι πρέπει να έχω προηγουμένως ένα μυστηριώδες δικαίωμα να το πράξω, ειδάλλως η πράξη μου δεν έχει θέση σε έναν ηθικό κόσμο.²²

Γ. Η θεωρία της αιτιότητας δεν επιστρατεύεται πάντως μόνο εναντίον του κοσμολογικού (ή και οντολογικού) επιχειρήματος, αλλά συνιστά επίσης το υπόβαθρο της πραγμάτευσης του τελεολογικού επιχειρήματος, το οποίο απασχολεί τον Χιουμ πολύ περισσότερο και σε μεγαλύτερο εύρος. Από την άποψη της δραματουργίας των *Διαλόγων*, η αναφορά στην τελεολογία είναι εμμέσως παρούσα στη συζήτηση των *a priori* επιχειρημάτων, καθώς την αντίκρουσή τους, που γίνεται με τα γνωστά θεωρητικά όπλα του Χιουμ από την *Πραγματεία* και την *Έρευνα*, αναλαμβάνει ο Κλεάνθης, ο οποίος εμφανίζεται ως υποστηρικτής του επιχειρή-

ματος περί θείου σχεδίου (argument from design) και άρα ο οπαδός της θείας οικονομίας, με την ειδικότερη, θεϊστική έννοια του όρου. Εκείνος είναι που θα αποστομώσει τον Δημέα, αντιπροβάλλοντας στις υπερβολικές του αξιώσεις από το Λόγο τον τεχνητό χαρακτήρα του όλου, του οποίου εκείνος αναζητά την αιτία σε ένα αναγκαίο ον: «Απαντώ ότι η συνένωση αυτών των μερών σε ένα όλον, όπως η συνένωση διαφόρων ξεχωριστών χώρων σε ένα βασίλειο ή διαφόρων διακριτών μελών σε ένα σώμα, πραγματοποιείται μόνο από μια αυθαίρετη ενέργεια του νου, και δεν έχει καμιά επίδραση στη φύση των πραγμάτων».²³ Όπως είδαμε, η εν λόγω αυθαιρεσία λαμβάνει χώρα κάθε φορά που παίρνει κανείς το λόγο περί δυνάμεων στα σοβαρά, προβάλλοντας την πραγματικότητα ενός αποτελέσματος στη δυνατότητα ενός αιτίου. Ο Κλεάνθης μπορεί να χρησιμοποιεί αυτό το επιχείρημα εναντίον του Δημέα, διότι απολαμβάνει το πρόνομιο ότι η δική του απόδειξη της ύπαρξης του Θεού εκκινεί από εμπειρικά δεδομένα και συνεπώς δεν προϋποθέτει οντολογικές παραδοχές. Δεν συνειδητοποιεί ωστόσο ότι την ίδια στιγμή που καταρρίπτει την ορθολογική θεολογία υποσκάπτει και τη δική του θέση. Η συμφωνία του με τον Φίλωνα, τον κατά γενική ομολογία κύριο φορέα των απόψεων του Χίουμ στο *Διάλογο*, εναντίον της οντολογίας, στηρίζεται στην ακούσια διαφωνία με τον εαυτό του.

Για να το διακρίνει κανείς αυτό, θα πρέπει να προσδιορίσει ακριβέστερα τι σημαίνει μια μεταφυσική των δυνάμεων. Όταν θεωρώ ότι ένα γεγονός αποτελεί προϊόν της εκδήλωσης της δύναμης ενός άλλου, ακολουθώ μια πορεία σκέψης που ξεκινά από το αίτιο, ως δυνατότητα κάποιας πραγματικότητας, και μεταβαίνω στο αποτέλεσμα ως πραγματωμένη δυνατότητα. Μια παρόμοια κίνηση είναι αναπόφευκτη, ακόμη και αν κανείς δεχτεί την εξήγηση του Χίουμ πως η πρόβλεψη γεγονότων δεν στηρίζεται παρά στην κατ'



έξιν μετάβαση της φαντασίας, λόγω της πολλαπλής και ομοιόμορφης εμπειρίας κατά τα παρελθόν, από αντικείμενα παρόμοια με ένα προκείμενο αντικείμενο σε αντικείμενα παρόμοια με ένα άλλο προκείμενο που το διαδέχεται. Ακόμη και τότε, ο ανθρώπινος νους τείνει να θεωρήσει ότι η σχέση μεταξύ των δύο είναι αναγκαία. Η μόνη διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι ο σκεπτικισμός προφυλάσσει από ένα δεύτερο βήμα, που μόνο όταν αυτό πραγματοποιηθεί αποκτά ο λόγος περί δυνάμεων το μυστικιστικό εκείνο χαρακτήρα τον οποίο καταγγέλλει ο Χιουμ. Το εν λόγω πρόσθετο βήμα (που ο Χιουμ επιθυμεί να προλάβει γράφοντας πως «τίποτε άλλο δεν συμβαίνει»)²⁴ έχει την αντίθετη φορά. Από το ορατό αποτέλεσμα και τις ορατές ιδιότητες του συνάγω κάποιες νέες ιδιότητες του αιτίου, οι οποίες είναι εξ ορισμού υπεραισθητές, δηλαδή δυνάμεις.

Σύμφωνα με μια συνηθισμένη ερμηνεία, στη βάση της θεωρία του Χιουμ για την αιτιότητα βρίσκεται η αμφιβολία σχετικά με την αξιοπιστία της επαγωγής. Το ότι η επαγωγή είναι λιγότερο βέβαιη από την παραγωγή είναι όμως ούτως ή άλλως αυτονόητο. Αν αντικείμενο της κριτικής του Χιουμ είναι η ταχυδακτυλουργική ανακάλυψη δυνάμεων ως κρυφών ιδιοτήτων των πραγμάτων, τότε η επίθεση στην μεταφυσική της αιτιότητας δεν θεματοποιεί τόσο το πρόβλημα της επαγωγής όσο εκείνο της αναλογίας, διότι είναι ακριβώς μέσω αναλογιών που επιχειρεί κανείς να συναγάγει την ύπαρξη ιδιοτήτων για τις οποίες προηγουμένως δεν ήξερε τίποτε.²⁵ Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η αναλογία του σχεδίου που χρησιμοποιείται από τη φυσικοθεολογική ή τελεολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, είναι εκ των προτέρων υπονομευμένη γνωσιοθεωρητικά για τους ίδιους λόγους που δεν ευσταθούν το κοσμολογικό και το οντολογικό επιχειρήμα.

Ως γνωστό, η τοποθέτηση του Χιουμ έναντι του τελεολογικού επιχειρήματος δεν είναι μονοσήμαντα αρνητική, όπως έναντι των *a priori* επιχειρημάτων. Επίδικο παραμένει στη βιβλιογραφία το ερώτημα κατά πόσο πρόκειται μόνο για αναίρεση όψεων του επιχειρήματος ή για συνολική απόρριψή του με ταυτόχρονη ρητορική μέριμνα να μην ερμηνευτεί αυτή η τελευταία ως σκεπτικιστική και αθεϊστική πρόκληση του θρησκευτικού συναισθήματος.²⁶ Το πρόβλημα τίθεται από ένα συγκεκριμένο χωρίο αλλά και από επαναλαμβανόμενες προσπάθειες μετριάσμου της ριζοσπαστικότητας της κριτικής, διεσπαρμένες σε όλα τα σχετικά κείμενα. Το εν λόγω χωρίο είναι η τελευταία παράγραφος των *Διαλόγων* περί φυσικής θρησκείας, όπου ο αφηγητής δηλώνει, κατά το πρότυπο του *De Natura Deorum* του Κικέρωνα, ότι βρίσκει πως «οι προτάσεις του Φίλωνα είναι πιο αληθοφανείς από αυτές του Δημέα, μολονότι αυτές του Κλεάνθη προσεγγίζουν ακόμη περισσότερο την αλήθεια».²⁷ Καθώς ο Κλεάνθης είναι οπαδός της θεωρίας της πρόνοιας, ενώ ο Φίλων ο σκεπτικιστής επικριτής της, η κατακλείδα μοιάζει πολύ παράξενη και χρήζει οπωσδήποτε φιλοσοφικής αλλά και φιλολογικής ερμηνείας. Προς το παρόν μπορούμε να βάλουμε αυτό το ζήτημα σε παρένθεση. Πολύ πιο καιρίο είναι όμως το ακόλουθο. Αν και ο Χιουμ, τόσο στους *Διαλόγους* όσο και στη συστηματικότερη *Έρευνα* εξαπολύει δριμύεια επίθεση έναντι της νομιμότητας των επιχειρημάτων που προσκομίζονται για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού σε φυσικοθεολογική βάση, ταυτόχρονα αποδέχεται κατ' επανάληψη το εύλογο της αναλογίας και δηλώνει ότι τη συμμερίζεται ως θεμέλιο ενός υγιούς θρησκευτικού συναισθήματος.²⁸ Στη *Φυσική ιστορία της θρησκείας* παραδέχεται ότι η ωραιότητα της σύνδεσης των πραγμάτων στον κόσμο και οι παρατηρούμενες κανονικότητες αποτελούν το κύριο επιχείρημα του θεϊσμού και δίνουν απάντηση στις

όποιες ενστάσεις εναντίον του.²⁹ Στους *Διαλόγους* φτάνει στο σημείο μάλιστα να ισχυριστεί ότι είναι αδύνατο να έχει κανείς αμφιβολίες και ότι ένας Θεός δεν θα μπορούσε να δώσει καλύτερη απόδειξη της ύπαρξής του από την «παρούσα οικονομία των πραγμάτων».³⁰ Αν και ο Φίλων δεν ανακαλεί τα όσα προηγουμένως υποστήριξε εναντίον του τελεολογικού επιχειρήματος, θεωρεί τον θαυμασμό της κοσμικής αρμονίας αυτονόητο και ανάγει τη διαφορά ανάμεσα στη δική του θέση και εκείνη του Κλεάνθη σε μια απλή λεκτική διαφορά, η οποία δεν μπορεί και δεν έχει αξία να επιλυθεί, καθώς στο συγκεκριμένο ζήτημα δεν χωρεί «αναστολή της κρίσης».³¹

Στο τέλος του *Διαλόγου* μένει κανείς με το συμπέρασμα πως οι δύο συνομιλητές δεν έχουν πολλά να χωρίσουν, μολονότι διαφωνούσαν καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησης. Θα πρέπει λοιπόν τα επιχειρήματα που διατυπώνονται εναντίον της τελεολογικής απόδειξης να είναι συμβατά με μια τέτοια συμφιλίωση. Αν και, ανάλογα με τις διαφορετικές εκδοχές της θεϊστικής θέσης, η επιχειρηματολογία εναντίον της έχει πολλά παρακλάδια, η βασική της γραμμή είναι σαφής. Ο Χιουμ θεωρεί ότι εκείνοι που χρησιμοποιούν την αναλογία του σχεδίου για να αποδείξουν την ύπαρξη του Θεού δεν αρκούνται στη σύγκριση του κόσμου με ένα κατασκεύασμα λόγω της τάξης και της οργάνωσης που επιδεικνύει, αλλά συνεχίζουν, αντιστρέφοντας τη φορά της συναγωγής· στη βάση της ιδέας ενός νοήμονος κατασκευαστή του κόσμου παρουσιάζουν τον κόσμο ως σύμφωνο με ένα τέλειο σχέδιο, μολονότι κάτι τέτοιο δεν επιβεβαιώνεται από την άμεση εμπειρία. Η κατηγορία είναι λοιπόν πως δικαιούται μεν κανείς να διατυπώνει υποθέσεις στη βάση εμπειρικών τεκμηρίων, δεν μπορεί όμως να ανακατασκευάζει τα εμπειρικά τεκμήρια στη βάση της υπόθεσης, διότι το μόνο που την καθιστά νόμιμη είναι τα συγκεκριμένα

εμπειρικά τεκμήρια από τα οποία αντλήθηκε: «Με ποιο τρόπο μπορεί μια αιτία να γίνει γνωστή, αν όχι από τα γνωστά της αποτελέσματα; Με ποιο τρόπο μπορεί οποιαδήποτε υπόθεση να επαληθευτεί, αν όχι από τα προφανή φαινόμενα; Το να θεμελιώνει κανείς μια υπόθεση πάνω σε μια άλλη είναι σαν να χτίζει εξ ολοκλήρου στον αέρα, και το καλύτερο που μπορούμε ποτέ να πετύχουμε με αυτές τις εικασίες και τις φαντασιοπληξίες είναι να επιβεβαιώσουμε απλώς την αληθοφάνεια της άποψής μας, δεν μπορούμε όμως ποτέ, με αυτούς τους όρους, να αποδείξουμε την αλήθεια της».³²

Η λογική ένσταση του Χιουμ είναι κατοπτρική εκείνης εναντίον της μεταφυσικής των δυνάμεων. Όπως δεν είναι συνεπές να προβάλλει κανείς στο αίτιο αυτά που γνωρίζει μόνο από το αποτέλεσμα του, από ό,τι δηλαδή, σύμφωνα με τη γνωσιοθεωρία του Χιουμ, σταθερά και κατ'επανάληψη το διαδέχεται στην εμπειρία, διότι με αυτό τον τρόπο κατασκευάζει ιδιότητες τις οποίες ουδέποτε παρατήρησε στο αίτιο το ίδιο, έτσι δεν μπορεί και να προβάλλει στο αποτέλεσμα αυτά που γνωρίζει από το αίτιο, διότι τότε, μέσα από το μαγικό καπέλο της οικονομίας, βγάζει νέες ιδιότητες του αποτελέσματος, οι οποίες δεν έχουν συναχθεί εμπειρικά και διαφωνούν με την εμπειρία η οποία κατέστησε δυνατή την υπόθεση του αιτίου. Μολονότι με αυτόν τον τρόπο ο Χιουμ επιτίθεται στην αποδεικτική δύναμη της αναλογίας γενικά, η κατάχρηση της οποίας μοιάζει συνυφασμένη με τη μεταφυσική της οικονομίας, το επιχείρημά του έχει κατ'ανάγκη μια εμπειρική διάσταση. Εφόσον θέλει να υποστηρίξει ότι οι υπέρμαχοι του τελεολογικού επιχειρήματος κινούνται συλλογιστικά ταυτόχρονα σε δύο κατευθύνσεις και άρα επιχειρηματολογούν κυκλικά, είναι υποχρεωμένος να δείξει ότι η τελική τους εικόνα για τον κόσμο είναι διαφορετική από την αρχική, όπως αυτή προκύπτει από τα



εμπειρικά και μόνο δεδομένα. Το ενδιαφέρον του Χιουμ είναι ειδικότερα εστιασμένο στη διάψευση της θειϊστικής φιλοδοξίας να αποδειχτεί με φυσικοθεολογικά μέσα το κατηγορηματικό της θείας παναγαθότητας. Ευρύτερα όμως το ζητούμενο είναι να καταδειχτεί ότι ο κόσμος μας δεν είναι σε καμιά περίπτωση, απ' όσο μπορούμε να κρίνουμε με βάση τα εμπειρικά φαινόμενα και το τελεολογικό επιχείρημα είναι *a posteriori*, οπότε δεν μπορεί να έχει άλλο θεμέλιο -, ο καλύτερος δυνατός κόσμος. Ο Χιουμ αναφέρει τέσσερις λόγους. Πρώτον, είναι νοητή μια οργάνωση της ζωής με λιγότερο πόνο από αυτόν με τον οποίο ερχόμαστε αντιμέτωποι, δεύτερον η φύση δεν κάνει εξαιρέσεις από τους γενικούς νόμους της, προκειμένου να απαλλάξει του ανθρώπου από κατά τα άλλα αδικαιολόγητα δεινά, τρίτον ο Θεός θα μπορούσε να έχει προικίσει τον άνθρωπο με περισσότερες ικανότητες και αγαθότερες προδιαθέσεις και τέταρτον η εικόνα της τάξης στη φύση συνοδεύεται από αντίστοιχο πόσο αταξίας και καταστροφής.

Από τα τέσσερα αυτά επιχειρήματα ιδιαίτερη αναφορά αξίζει να γίνει στο δεύτερο και το τέταρτο. Συγκεκριμένα, ο Χιουμ υποστηρίζει ότι αν ο υποθετικός αρχιτέκτονας του σύμπαντος ήταν αγαθός με την έννοια που το θέλουν οι θειϊστές, τότε θα διέκοπτε την κανονική ροή των πραγμάτων κάθε φορά που αυτή προκαλεί ανεπιθύμητες συνέπειες, οι οποίες, αν και προϊόν των γενικών νόμων, εμφανίζονται σε μας απλώς ως ατυχήματα που γεννούν το αίσθημα της αδικίας. Με άλλα λόγια, η ίδια η ύπαρξη μιας τάξης, που μας κάνει να υποθέτουμε ένα νοήμον αίτιο του κόσμου, δεν είναι συμβατή με τη μεγιστοποίηση του καλού, καθώς η οικονομία της τέλεια οργανωμένης φύσης θυσιάζει διαρκώς αυτό που θα ήταν καλό για τον επιμέρους άνθρωπο. Επομένως η θεότητα που υποθέσαμε είτε είναι πάνσοφη και έχει ρυθμίσει τα πάντα μέσω μιας γενικής πρόνοιας, ενσωματωμένης

στους νόμους της φύσης, είτε πανάγαθη και επιτρέπει τη διατάραξη της αρμονίας από επιμέρους ενέργειες της πρόνοιας. Αν δεχτούμε το πρώτο, τότε η τελειότητα του Θεού δεν είναι ηθική, με τα ανθρώπινα τουλάχιστον μέτρα, ενώ αν δεχτούμε το δεύτερο δεν δικαιούμαστε καν να υποθέσουμε την ύπαρξη ενός νοήμονος αιτίου.³³

Σε μια παρόμοια διάζευξη θείων κατηγορημάτων αποσκοπεί και τέταρτο επιχείρημα. Ναι μεν, υποστηρίζει ο Χιουμ, είμαστε μάρτυρες μιας θαυμαστής οργάνωσης στον κόσμο, έτσι που μεταξύ των μερών του να υπάρχει ισχυρή σχέση αλληλεξάρτησης, όμως αυτό δεν εμποδίζει σε καμιά περίπτωση την καταστροφή κάποιων μερών, τη διακοπή της υποτιθέμενης αρμονικής συνέχειας, την αποδιάρθρωση των ολοτήτων που ενίοτε παρατηρούμε. Ο Χιουμ είναι πρόθυμος να δεχτεί ότι οι καταστροφές αυτές δεν πλήττουν είδη -κάτι που σήμερα μπορούμε να πούμε ότι συμβαίνει με βεβαιότητα-, είναι όμως αρκετές «για να οδηγήσ[ουν] τους ανθρώπους στην καταστροφή και στη δυστυχία».³⁴ Η σκέψη αυτή έχει σημαντικές προεκτάσεις, τις οποίες το κείμενο του Χιουμ δεν θίγει άμεσα. Αν το όλο μπορεί να επιβιώνει εις βάρος των μερών του, τότε με ποιο δικαίωμα το ονομάζουμε όλο, εφόσον δεν περιλαμβάνει τα θυσιαζόμενα μέρη; Και ακόμη παραπέρα, αν οι ολότητες της τάξης που παρατηρούμε είναι συμβατικές, τότε πρόκειται όντως για τάξη και οργάνωση, έστω και με τη μορφή νησίδων μέσα στο χάος, ή ο λόγος περί τάξης χάνει εντελώς το νόημα του; Ο Χιουμ αρκείται στο κατά τα άλλα πειστικό παράδειγμα ενός αρχιτέκτονα ο οποίος έχει κατασκευάσει ένα προβληματικό κτίριο, στο οποίο αναγνωρίζουμε μεν την ύπαρξη μιας πρόθεσης από την πλευρά του, όχι όμως και την επιτυχή εκπλήρωσή της. Αν, τώρα, αυτός ο αρχιτέκτονας απολογείτο, υποστηρίζοντας ότι βλέπει τα προβλήματα, αλλά δεν ήταν δυνατόν να σχεδιάσει κανείς κάτι καλύτερο, αυτό



δεν κάνει το οικοδόμημα αρεστό σε εκείνους που πρόκειται να κατοικήσουν εκεί ούτε βελτιώνει τη γνώμη μας για τον κατασκευαστή του, ο οποίος μοιάζει να είναι περιορισμένων ικανοτήτων.³⁵ Συνεπώς, είτε η θεότητα είναι παντοδύναμη αλλά νοητικά και ηθικά περιορισμένη, είτε πάνσοφη και πανάγαθη, αλλά όχι παντοδύναμη, γιατί το καλύτερο που είχε να προσφέρει είναι μια ολοφάνερα ατελής κατοικία.

Συμπερασματικά, λοιπόν, και δεδομένης της εντύπωσης μιας αξιοσημείωτης κανονικότητας, θα πρέπει να παραιτηθούμε από την ανθρωπομορφική ιδέα μιας αγαθής θεότητας και να δεχτούμε ότι η υπέρτατη διάνοια που υποθέσαμε είναι ηθικά αδιάφορη. Πράγματι, αν ο οπαδός του τελεολογικού επιχειρήματος είναι πρόθυμος να περιοριστεί σε αυτή την εκδοχή της αναλογίας, κάτι που συνάδει με τη γενικότερη επιφύλαξη του Χίουμ απέναντι σε ό,τι συνδέεται με τον ενθουσιασμό και τη δεισιδαιμονία³⁶ και είναι δύναμι επικίνδυνο για την ανθρώπινη συμβίωση, τότε δεν έχει μεγάλη διαφορά αν θα πει κανείς Θεός ή νους και η όλη διαμάχη περί θρησκείας πέφτει στο κενό. Αρκεί ο θεϊστής να βάλει όρια στην κατά τα άλλα κατανοητή ανθρωπομορφική του τάση και ο σκεπτικιστής να αποδεχτεί πως μολονότι τα τεκμήρια που διαθέτουμε δεν αρκούν για κάτι άλλο, υπάρχουν κάποιες κανονικότητες οι οποίες γεννούν την ιδέα μιας πρόθεσης.³⁷ Αγνωστικισμός και διαφωτισμένη θεολογία μπορούν να δώσουν τα χέρια, πόσο μάλλον τη στιγμή που και οι δύο στάσεις είναι αποτρεπτικές της εμφάνισης επικίνδυνων παθών τα οποία θα μπορούσα να διαταράξουν την κοινωνική ομαλότητα. Η ασυμμετρία μεταξύ θεωρητικής σοφίας και πρακτικής αγαθότητας, στην οποία επιμένει ο Χίουμ, ισχύει όμως και όσον αφορά την ποιότητα της συμφιλίωσης των αντιπάλων. Ο ηθικοπρακτικός τους συνασπισμός εναντίον του φανατισμού δεν αντιστοιχεί πλήρως στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται η κάθε πλευρά την

περικεκομμένη οικονομία της φύσης. Η κριτική του Χιουμ έχει για αυτό το λόγο ένα δεύτερο επίπεδο, το οποίο θα εξετάσουμε στην επόμενη και τελευταία ενότητα.

Δ. Στην παραπάνω ενότητα η ανάλυση της επιχειρηματολογίας του Χιουμ στηρίχθηκε κατά κύριο λόγο στο κείμενο των *Διαλόγων*, όπου ο Χιουμ απλώνει στον αντίπαλο το χέρι συμφιλίωσης πιο πρόθυμα από οπουδήποτε αλλού. Πιο επιφυλακτικός ως προς τη δυνατότητα συναίνεσης εμφανίζεται ο Χιουμ στο θεματικά αντίστοιχο κεφάλαιο της *Έρευνας*, αν και με μια πρώτη ματιά τα επιχειρήματά του δεν είναι διαφορετικά. Στην φανταστική απολογία του Επίκουρου ενώπιον των Αθηναίων, την οποία αναλαμβάνει να αναπαραστήσει ο εξίσου φανταστικός φίλος του Χιουμ στο μεταξύ τους διάλογο στο ενδέκατο κεφάλαιο, που τιτλοφορείται «Περί μιας επιμέρους πρόνοιας και μιας μελλοντικής ύπαρξης», επαναλαμβάνεται το βασικό σημείο της σκεπτικιστικής κριτικής στο αναλογικό επιχείρημα για την ύπαρξη του Θεού: «Όταν συνάγουμε οποιοδήποτε συγκεκριμένο αίτιο από ένα αποτέλεσμα, πρέπει να θέτουμε αυτά τα δύο σε αναλογία και δεν δικαιούμαστε ποτέ να αποδώσουμε στα αίτια περισσότερες ιδιότητες από όσες ακριβώς χρειάζονται για να επιτευχθεί το αποτέλεσμα». ³⁸ Ο συνομιλητής, που μιλά στο πρώτο πρόσωπο, δεν φαίνεται να είναι τελείως πεπεισμένος από τα όσα άκουσε, διότι γνωρίζει από την εμπειρία του ότι πολύ συχνά κάνουμε συλλογισμούς του είδους εκείνους που ο σκεπτικιστής αμφισβητεί ως προς την εγκυρότητά τους. Αν εντοπίσουμε στην άμμο ένα και μόνο ίχνος ανθρώπινου πέλματος, τότε είναι απολύτως φυσικό να υποθέσουμε ότι υπήρχαν αρχικώς περισσότερα ίχνη, που τα έσβησαν ο άνεμος και η θάλασσα, καθώς δεν υπάρχει άλλη εξήγηση από το ότι εκεί περπάτησε ένας άνθρωπος. Η αμφιβολία αυτή αναγκάζει τον σκεπτικιστή φίλο να συμπλη-

ρώσει τη θέση του με ένα ακόμη επιχείρημα, το οποίο ουσιαστικά αποτελεί διευκρινιστική παρατήρηση στα όσα έχει ήδη ισχυριστεί. Φυσικά, υποστηρίζει, μπορούμε να υποθέσουμε την παρουσία ενός ανθρώπου στην παραλία, μολονότι δεν τον αντιληφθήκαμε με τις αισθήσεις μας, τούτο όμως όχι δυνάμει ενός και μόνο συλλογισμού. Στην πραγματικότητα, οι κινήσεις της σκέψης που κάνουμε είναι δύο. Πρώτον, πιθανολογούμε ότι το ίχνος οφείλεται στην παρουσία ενός αντικειμένου που έχει τη μορφή ανθρώπινου ποδιού. Δεύτερον, επειδή κατά κανόνα βλέπουμε το ένα ανθρώπινο πόδι να συνοδεύεται από ένα δεύτερο, δικαίως πιθανολογούμε ότι και σε αυτή την περίπτωση επρόκειτο για δύο πόδια, όπως είναι χαρακτηριστικό του γένους άνθρωπος στο οποίο υπάγουμε το ον που έφερε το συγκεκριμένο πόδι. Στην περίπτωση αυτή προβαίνουμε πράγματι στη συναγωγή υπαρκτικών κρίσεων σε σχέση με το αποτέλεσμα με βάση ένα αίτιο που υποθέσαμε, αυτές όμως βασίζονται σε μια επιπλέον εμπειρία, τη γενική μας εξοικείωση με το ανθρώπινο είδος και τις σχετικές γνώσεις, και δεν προκύπτουν από την πρώτη μας εκτίμηση ότι το ίχνος πιθανότατα σχηματίστηκε από το πάτημα ενός ποδιού.

Η ανάλυση της του αναλογικού συλλογισμού σε δύο βήματα είναι απολύτως κεντρική για την επιχειρηματολογία του Χιουμ, όπως θα δούμε ειδικότερα και στη συνέχεια. Ξεχνώντας ότι πρόκειται για δύο διαφορετικές νοητικές κινήσεις, διατρέχουμε πάντοτε τον κίνδυνο της πλάνης. Αυτή είναι άλλωστε μια από τις κεντρικές ιδέες που συναντά κανείς στα αστυνομικά μυθιστορήματα. Ο μηχανικά σκεπτόμενος αστυνομικός δεν θα έχει την παραμικρή αμφιβολία ότι από την παραλία του παραδειγματός μας πέρασε πρόσφατα ένας άνθρωπος με δύο πόδια. Ο ευφυής ντετέκτιβ πρωταγωνιστής θα τηρήσει στάση επιφύλαξης διότι θα συνυπολογίσει πιθανότητες όπως ότι ο άνθρωπος που

πέρασε να ήταν κουτσός ή ότι κάποιος επιδέξιος καλλιτέχνης να ζωγράφισε το σχήμα του ποδιού στην άμμο. Στο περίφημο μυθιστόρημα του Ε. Α. Πόε «Οι φόννοι της οδού Μοργκ» ως δολοφόνος αποκαλύπτεται ένας πίθηκος, και η δυσκολία της αστυνομίας να λύσει το μυστήριο οφείλεται σε μια ανθρωπομορφική προκατάληψη. Όλοι λάμβαναν ως δεδομένο ότι ο δράστης των στυγερών δολοφονιών είναι ένα ον όπως και οι ίδιοι, ότι ανήκει δηλαδή στο γένος άνθρωπος. Αντιστοίχως προέβαιναν σε εικασίες οι οποίες εκκινούσαν από ερωτήματα σε σχέση με το τι θα έκανε ένας άνθρωπος στη συγκεκριμένη περίπτωση, δίχως να αναρωτηθούν μήπως πρόκειται για άλλο είδος.

Το ίδιο ακριβώς ισχυρίζεται ο Χιουμ κάνει και ο θεϊστής. Ταυτίζεται με το ον που υπέθεσε ως δημιουργό της συμπαντικής τάξης και το φαντάζεται προικισμένο με ανθρώπινα αισθήματα, ανθρώπινες ηθικές αντιλήψεις κοκ., ιδιότητες δηλαδή που δεν προκύπτουν από την εμπειρία του κόσμου (στο πρώτο λογικό βήμα) αλλά από μια γενίκευση (στο πλαίσιο του δεύτερου και επικίνδυνου βήματος). Αντίστοιχος είναι ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει ο Χιουμ τον αναλυτικό συλλογισμό της τελεολογικής απόδειξης στο δωδέκατο κεφάλαιο των *Διαλόγων*. Εν προκειμένω κάνει λόγο όχι για μία αλλά για δύο αναλογίες. Πρώτα συγκρίνει κανείς τα προϊόντα της φύσης με εκείνα της τέχνης και στη συνέχεια τα αίτια των δύο μεταξύ τους, δηλαδή τον άνθρωπο με την υποτιθέμενο υπέρτατο νου.³⁹ Η δεύτερη αυτή σύγκριση χαρακτηρίζεται βεβαίως στο κείμενο αυτό ως εύλογη. Ακόμη και σε αυτό το πλαίσιο είναι όμως φανερό ότι δεν είναι της ίδιας τάξης με την πρώτη και ότι υπάρχουν δυσκολίες δεδομένης της τεράστιας διαφοράς δύναμης και ενέργειας που θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ανάμεσα στους δύο δημιουργούς.

Στους *Διαλόγους* ο Χιουμ αρκείται να ζητήσει από τον θεϊστή να αναγνωρίσει ότι «η πρωταρχική διάνοια είναι πολύ διαφορετική από τον ανθρώπινο Λόγο» και αντιστοιχώς από τον άθεο ότι παρ' όλα αυτά υπάρχει μια «στοιχειώδης, ανεπαίσθητη αναλογία». ⁴⁰ Στο φως της *Έρευνας* η συμβιβαστική αυτή κίνηση μοιάζει να σημαίνει το διαχωρισμό ανάμεσα στα δύο βήματα. Εκεί ο συνομιλητής του Χιουμ υποστηρίζει ότι η αναλογική σύγκριση ανάμεσα στον άνθρωπο και το Θεό (το αντίστοιχο της σύγκρισης ανάμεσα στο υποτιθέμενο ανθρώπινο πόδι και τα πόδια όπως τα ξέρουμε από τον άνθρωπο εν γένει) είναι αδύνατη, διότι ένα ον το οποίο κατασκευάζει τον κόσμο δεν έχει ουσιαστική ομοιότητα με οποιοδήποτε άλλο ον γνωρίζουμε, αφού δεν έχουμε εμπειρία κανενός άλλου κόσμου εκτός εκείνου στον οποίο ζούμε. ⁴¹ Άνθρωπος και Θεός δεν ανήκουν στο ίδιο γένος, έτσι ώστε να είναι δυνατή η αξιοποίηση της μέχρι τώρα εμπειρίας, όπως απαιτείται για την εγκυρότητα του δεύτερου βήματος. Αλλά η περίπτωση αυτή είναι πιο ριζική από ό,τι το αστυνομικό παράδειγμα με τις ενδεχόμενες δυσκολίες στο σχηματισμό της σωστής αναλογίας. Οι αστυνομικές έρευνες μπορεί να οδηγούνται σε αδιέξοδο, γιατί το φόνο δεν διέπραξε εν τέλει κάποιος άνθρωπος, όμως ο πιθανός και ο άνθρωπος μπορούν να ταξινομηθούν σε ένα κοινό γένος, π.χ. εκείνο των τετράποδων θηλαστικών. Ο καλός ντετέκτιβ δεν βιάζεται να προσδιορίσει το σωστό γένος που θα επιτρέψει την αναλογία. Στην περίπτωση του Θεού όμως, έτσι όπως τον βλέπει ο θεϊστής, έχουμε να κάνουμε με ένα ον το οποίο είναι και δεν μπορεί παρά να είναι μοναδικό. Εξ ορισμού λοιπόν το ον αυτό δεν ανήκει σε κανένα γένος και η περίπτωσή του δεν επιδέχεται σύγκριση. Συνεπώς, το λάθος του τελεολογικού επιχειρήματος είναι βαθύτερο. Εδώ δεν μπορεί κανείς να ελπίζει σε έναν καλύ-

τερο ντετέκτιβ, γιατί το μυστήριο του Θεού είναι καταστατικά ανεξιχνίαστο.⁴²

Συνεπώς, θα ήταν ανακριβές να θεωρήσει κανείς ότι η φιλοσοφίας της θρησκείας του Χιουμ αμφισβητεί την επιμέρους πρόνοια αλλά δεν αντιλέγει στην ιδέα της γενικής.⁴³ Ο τίτλος του ενδέκατου κεφαλαίου μοιάζει μάλιστα παραπλανητικός. Όπως είναι σαφές από τη χρήση του όρου στη *Φυσική ιστορία της θρησκείας*, «επιμέρους πρόνοια» (particular providence) σημαίνει την έκτακτη παρέμβαση του Θεού σε πείσμα των γενικών νόμων της φύσης που έχει εγκαθιδρύσει, άποψη την οποία ο Χιουμ θεωρεί δεισιδαιμονική και ξένη στον υγιή θεισμό, για τον οποίον καθοριστική είναι η νομολογική κανονικότητα.⁴⁴ Το ομώνυμο κεφάλαιο της *Έρευνας* περιέχει ωστόσο επιχειρήματα εναντίον αυτού ακριβούς του υγιούς θεισμού και της πίστης στη γενική πρόνοια. Ασφαλώς, η αιχμή είναι και εδώ η αμφισβήτηση της δυνατότητας συναγωγής ηθικών κατηγορημάτων, που φτάνει όμως σε τέτοιο βάθος ώστε να σημαίνει την αμφισβήτηση της δυνατότητας συναγωγής οποιουδήποτε άλλου κατηγορήματος, συμπεριλαμβανομένης και της προθετικότητας της υποθετικής υπέρτατης διάνοιας. Από έναν τέτοιο θεό δεν απομένουν πολλά πράγματα, ενδεχομένως ακόμη λιγότερα από όσα ένα ντειϊστής θα ήταν πρόθυμος να δεχτεί. Στην πραγματικότητα, στη βάση της πρώτης αναλογίας, της μόνης που επιτρέπεται στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν δικαιούμαστε καν να αντιστοιχήσουμε τη διάνοια που υποθέσαμε σε μια οντότητα. Ελλείψει της δυνατότητας οποιασδήποτε σύγκρισης, ο λόγος περί υπέρτατης διάνοιας είναι μόνο ένα σύμβολο της κίνησης στην οποία προβήκαμε, δηλαδή της αναγωγής των φαινομένων του κόσμου σε ένα απροσδιόριστο αίτιο, για το οποίο γνωρίζουμε μόνο ό,τι θυμίζει τη δική μας αγάπη για κανονικότητα, όπως την ξέρουμε από τις αρχές της σύνδεσης των ιδεών που διέ-



που την κίνηση της ανθρώπινης φαντασίας.⁴⁵ Σε τελική ανάλυση η έννοια της υπέρτατης θεότητας δεν αντιστοιχεί σε τίποτε παραπάνω από το μονόγραμμα της ίδια της αναλογίας, μέσω της οποίας αποκτούμε μια οικονομική παράσταση του κόσμου.

Η θεώρηση αυτή δεν απαντά πουθενά με ρητό τρόπο στο έργο του Χιουμ και αποτελεί προέκταση μιας ερμηνευτικής απόπειρας. Θα μπορούσε ενδεχομένως, εναντίον της, να υποστηρίξει κανείς ότι η αναδρομή του Χιουμ στις νοητικές διεργασίες δεν συνεπάγεται αναγκαστικά ότι απορρίπτει τη ρεαλιστική τους βάση. Μια σειρά από μελετητές θεωρούν μάλιστα ότι ο Χιουμ δεν αμφισβητούσε καθόλου την πραγματικότητα των δυνάμεων, μολονότι πίστευε ότι δεν μπορούμε να σχηματίσουμε εμπειρική ιδέα της δύναμης.⁴⁶ Θα ήταν επομένως αντιστοιχώς δυνατό να πει κανείς ότι η ανεπάρκεια του τελεολογικού επιχειρήματος δεν συνεπάγεται αμφιβολία ως προς την οικονομική οργάνωση του κόσμου. Σε ένα μάλλον ανιγνιστικό χωρίο της *Έρευνας*, ο Χιουμ θα υποστηρίξει μάλιστα ότι ανάμεσα στα έργα της φύσης και της νοητικές διεργασίες, που και αυτές σε τελική ανάλυση είναι φυσικές, υπάρχει «ενός είδους προκαθορισμένη αρμονία».⁴⁷ Με αυτή την έννοια μια οντοθεολογική παραδοχή μοιάζει να είναι εσωτερική στη σκεπτικιστική θεωρία της αιτιότητας. Το κατά πόσο ισχύει κάτι τέτοιο ή αν πρόκειται μόνο για μια πραγματιστική αρχή που ειρωνικά παρουσιάζεται με μεταφυσική αμφίεση δεν μπορεί να εξεταστεί στο παρόν πλαίσιο. Γεγονός παραμένει ότι ο Χιουμ σε καμιά περίπτωση δεν επιτρέπει τη χρησιμοποίηση αυτής της αρμονίας ως προκείμενης για την συναγωγή συμπερασμάτων, για τους ίδιους ακριβώς λόγους που δεν μπορεί κανείς να προϋποθέσει την ομοιομορφία της φύσης για να αποδείξει ότι οι εμπειρικές γενικεύσεις συνιστούν αποδεί-

ξεις. Τούτο όμως την ίδια στιγμή που δεν αρνείται την ύπαρξη αυτής της αρμονίας και ενίοτε την επιβεβαιώνει.

Στη σφαίρα της φιλοσοφίας της θρησκείας το πρόβλημα εμφανίζεται κατά τον ακόλουθο τρόπο. Αφενός ο Χιουμ αντιδιαστέλλει τη θεωρία της γενικής πρόνοιας, τουλάχιστον στην αδύναμη εκδοχή της «μακρινής» [remote] αναλογίας,⁴⁸ σε εκείνη της ειδικής. Από την άλλη, ο λόγος περί αυτής της αναλογίας αποτελεί πόρισμα μιας αυστηρής κριτικής του επιχειρήματος του θεϊκού σχεδίου. Ένας τρόπος να συμβιβάσει κανείς τις δύο πλευρές θα ήταν, σύμφωνα με τα παραπάνω, ο εξής. Το σημείο όπου σφάλλουν οι υποστηρικτές της φυσικοθεολογικής απόδειξης είναι, όπως είδαμε, όταν συγχέουν τη μοναδικότητα του όντος την ύπαρξη του οποίου φιλοδοξούν να αποδείξουν με την πολλαπλότητα που κατά τα άλλα χαρακτηρίζει την εμπειρία μας και επιτρέπει αναλογικούς συλλογισμούς. Καθώς συνάγουν την ύπαρξη του θεϊκού όντος επί της άρρητης προκείμενης ότι αυτό αποτελεί δείγμα ενός γένους και άρα μπορεί να συγκριθεί με όσα γνωρίζουμε για τον άνθρωπο, μετατρέπουν αντιστρόφως τον ονομαζόμενο Θεό από παντοδύναμο ον σε φορέα επιμέρους επιδιώξεων. Ο θεός του τελεολογικού επιχειρήματος είναι μεν ένας και μοναδικός, από την άλλη φέρεται να εμπλέκεται στον κόσμο με τον ίδιο τρόπο που το κάνουν οι θεότητες των πολυθεϊστών, οι οποίες στερούνται μοναδικότητας. Άλλωστε ο Χιουμ αναγνωρίζει ρητά στη *Φυσική ιστορία της θρησκείας* ενός είδους συνέχεια ανάμεσα στην πολυθεϊστική και τη μονοθεϊστική πίστη και συλλαμβάνει τη χυδαία θρησκευτικότητα ως ένα είδος μίξης των δύο ειδών.⁴⁹

Το αντίστοιχο σχήμα συναντάμε, ωστόσο, και στην πραγμάτευση του προβλήματος της αιτιότητας. Εκεί ο Χιουμ, αμέσως μετά την κατάρριψη της θεωρίας σύμφωνα με την οποία πηγή της ιδέας της δύναμης είναι η εσωτερική



εμπειρία του βουλευτικού ενεργήματος, προχωρεί στη εξέταση της οκκασιοναλιστικής θεωρίας, σύμφωνα με την οποία η αναγκαιότητα της σύνδεσης των γεγονότων, που δεν μπορεί να διαπιστωθεί στη βάση του εμπειρικού υλικού κόσμου, είναι αποτέλεσμα της παρέμβασης του Θεού μέσω άμεσου βουλευτικού ενεργήματος.⁵⁰ Ο Χιουμ χαρακτηρίζει ασφαλώς την υπόθεση αυτή εξαιρετικά ευφάνταστη και ελάχιστα πειστική. Ωστόσο, υπαινίσσεται πως κατά βάση η αποτυχία της οφείλεται στους ίδιους λόγους για την οποία αποτυγχάνει και η συμβατική πίστη στην αιτιότητα. Σύμφωνα με την περιγραφή του οι οκκασιοναλιστές προσφεύγουν σε μια αρχή η οποία θυμίζει τον τρόπο που αντιμετωπίζουν οι δεισιδαίμονες τα αναπάντεχα φυσικά φαινόμενα, ως επιμέρους ενέργειες μιας θεότητας.⁵¹ Αυτό το κάνουν όμως, διότι αισθάνονται «υποχρεωμένοι από το Λόγο»⁵² να συμπληρώσουν το κενό που αφήνει η άμεση εμπειρία, καθώς δεν μας μεταδίδει πουθενά, όπως και ο ίδιος ο Χιουμ θεωρεί, την ιδέα μιας δύναμης. Προς κάλυψη της απόστασης μεταξύ της εμπειρίας και της ιδέας μιας γενικής φυσικής οικονομίας, επενδύουν τις ελπίδες τους σε μια θεϊκή δύναμη. Παρόμοια είναι όμως και η επένδυση στην οποία προβαίνουν όσοι θεωρούν ότι μπορούμε να έχουμε ιδέα της δύναμης και χρησιμοποιούν τον όρο με αφέλεια. Την αναγκαιότητα που τους λείπει την αποδίδουν σε κάτι μυστηριώδες το οποίο υποτίθεται ότι αποτελεί ιδιότητα των ίδιων των πραγμάτων. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, η απάντηση είναι μια λέξη που δεν δίνει καμιά απάντηση στο ερώτημα τι είδους πράγμα είναι αυτή η αναγκαιότητα. Ακόμη και όταν απορρίπτεται κανείς τη θεωρία του οκκασιοναλισμού και αρκείται στην ιδέα μιας γενικής οικονομίας, παραμένει ένοχος υποστασιοποίησης.⁵³ Οι μεταβολές στον κόσμο είναι αναγκαίες δυνάμεις δυνάμεων. Έτσι, η φυσιοκρατική θεωρία της αιτιότητας δεν είναι παρά η μεταφορά της οκκασιο-

ναλιστικής υπόθεσης στην ύλη.⁵⁴ Η θεωρία της γενικής πρόνοιας παραμένει εσωτερικά συνδεδεμένη με την πίστη στην επιμέρους, την ίδια στιγμή που είναι ανώτερη και προτιμότερη από αυτήν.

Μπορεί λοιπόν ο Χιουμ να εκφράζει μεγαλύτερη συμπάθεια για τη θεωρία της γενικής πρόνοιας, τούτο όμως μόνο στο μέτρο που αυτή διακρίνεται από εκείνη της επιμέρους, κάτι το οποίο από την άλλη ουδέποτε κατορθώνει να κάνει πλήρως. Στην έμπνευση μιας τέτοιας θεωρίας της γενικής πρόνοιας ανήκει σίγουρα η προσπάθεια υπέρβασης του μυθολογικού χαρακτήρα που έχει η πίστη σε παρεμβατικές θεότητες και θαύματα.⁵⁵ Η έμπνευση, την οποία και ο Χιουμ κρατά και επαινεί, δεν συμπίπτει με το περιεχόμενό της, το οποίο ακόμη και όταν έρχεται σε αντίθεση με τη δεισιδαιμονία υπόκειται σε «αιώνιο έλεγχο». Σύμφωνα με ένα λογοπαίγνιο του Antony Flew, ο αιώνιος έλεγχος αυτός (ever lasting check)⁵⁶ είναι μόνο «check» [σαχ], όχι checkmate [ματ].⁵⁷ ο βασιλιάς δεν εγκλωβίζεται ποτέ οριστικά. Θα έλεγε κανείς ότι κάτι τέτοιο ισχύει ακόμη περισσότερο στην περίπτωση του τελεολογικού επιχειρήματος. Στο τέλος πάντα διαφεύγει και ενίοτε, όπως στο τέλος των *Διαλόγων*, μένει κανείς με την εντύπωση ότι πρόκειται μόνο για ένα διαρκές σαχ, που, ως γνωστό, στο σκάκι σημαίνει ισοπαλία. Θα μπορούσε όμως να πει κανείς ότι η απειλή διαρκώς ανανεώνεται και εν τέλει μπορεί να είναι ισχυρότερη από την πραγματοποίησή της.

Πιθανόν να είναι αδύνατο να επιλέξει κανείς μόνο τη μία από τις δύο αυτές εκδοχές. Αυτό μοιάζει να επιβεβαιώνεται και από μια πρόσθετη οπτική γωνία. Όπως αναφέρθηκε, σε πολυάριθμα σημεία ο Χιουμ κατ' αρχάς αποδέχεται την ύπαρξη μιας αναλογίας σχεδίου, την οποία σε άλλα και κυρίως όσο έχει να κάνει με την ηθική σκοπιά, αμφισβητεί ριζικά. Πώς όμως μπορούν να συμβαίνουν και τα δύο ταυτό-



χρονα. Είδαμε προηγουμένως ότι αποφασιστικός στο επιχείρημα του Χιουμ είναι ο διαχωρισμός ανάμεσα σε δύο αναλογίες ή δύο βήματα του αναλογικού συλλογισμού. Η τελεολογική απόδειξη προϋποθέτει και τα δύο, ο Χιουμ όμως δεν θεωρεί ότι είναι νόμιμο το δεύτερο. Αναφερόμενος στην αναλογία του πρώτου βήματος, ο Χιουμ κάνει λόγο για τάξη, αρμονία, υπαινικτικά δε ακόμη και για σκοπιμότητα,⁵⁸ έννοιες τις οποίες αφήνει όμως χρησιμοποιεί παρατακτικά, προσθέτοντας δε κατά κανόνα και εκείνη της ομορφιάς. Αποσπασμένο από το δεύτερο βήμα, το πρώτο, η σύγκριση μεταξύ έρχου τέχνης και κόσμου, μοιάζει όντως να πιστοποιεί μια αισθητικού χαρακτήρα εκτίμηση, χωρίς αυτή να συνεπάγεται την ύπαρξη πραγματικών σκοπών ή κυριολεκτικά μιας οντότητας που επιδιώκει στόχους με φυσικά μέσα. Η φιλοσοφία του Χιουμ δεν γνωρίζει, ωστόσο, σαφή διαφορά ανάμεσα σε αισθητικές και τελεολογικές κρίσεις. Σε αντίθεση με ό,τι θα συμβεί τα αμέσως επόμενα χρόνια στην εξέλιξη της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, η αισθητική δεν μπορεί να διαχωριστεί πλήρως από την αισθησιοκρατία, που αποτελεί αφετηρία της γνωσιοθεωρίας του Χιουμ, ενώ την ίδια στιγμή η μαρτυρία των αισθήσεων είναι η μόνη που μπορεί να συνηγορήσει υπέρ της οποιαδήποτε πραγματικότητας, συμπεριλαμβανομένης εκείνης ενός φυσικού σχεδίου. Διαβάζοντας την οικονομία της φύσης ως αισθητική, μπορεί κανείς να πει ότι το τελεολογικό επιχείρημα ουσιαστικά καταβαραθρώνεται. Επειδή όμως οι γνωσιακές κρίσεις έχουν αισθητικό θεμέλιο και οι αισθητικές αναφέρονται στη μέριμνα της ωφέλειας, οι τελεολογικές αποχρώσεις δεν χάνουν τελείως τη ζωντάνια τους. Ασαφές παραμένει αν η διαρκώς παρούσα απειλή έχει ή όχι τη δυνατότητα να πραγματοποιηθεί.