**4. Το τελεολογικό επιχείρημα**

Η κριτική του Χιουμ αφορά όλες τις δυνατές αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού:

Αυτές, σχηματικά είναι (Με κόκκινο στο 3ο μάθημα, με μπλε σε αυτό εδώ, το 4ο):

|  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Είδος θεολογίας | Επιχείρημα | Αντικείμενο απόδειξης | Ειδικότερο αντικείμενο απόδειξης | Εκπρόσωπος στο Διάλογο | Περιεχόμενο | Κριτική του Χιουμ |
| **Μέσω Αποκάλυψης** |  |  |  | Εν μέρει Κλεάνθης | Θαύματα,Ιερά κείμενα, το βιβλίο τη φύσης | Έρευνα,Διάλογος  |
| **Φυσική θεολογια** |  |  |  |  |  |  |
| A priori | Κοσμολογικό |  |  | Δημέας | Μυστικισμός | Διάλογος |
|  | Οντολογικό |  |  |  |  | Πραγματεία, Έρευνα |
| A posteriori | Τελεολογικό | Ύπαρξη |  | Κλεάνθης |  | Διάλογος  |
| Φύση | Από θεωρητική άποψη | Κλεάνθης | Πάνσοφος, παντοδύναμος | Διάλογος |
| Από ηθική άποψη | Κλεάνθης | Πανάγαθος, Θεοδικία | Διάλογος, Έρευνα |

Εδώ θα ασχοληθούμε λοιπόν, κυρίως, με το τελεολογικό επιχείρημα όχι όσον αφορά την ηθική διάσταση της θεϊκής φύσης, αλλά τη θεωρητική, όπως επίσης με το ζήτημα της ύπαρξης (Β). Τα «περί βιβλίου της φύσης» θα παρουσιαστούν αμέσως μετά (Γ). Στο Δ θα εξετάσουμε κάποια πρόσθετα προβλήματα της τελεολογικής αναλογίας. Θα αρχίσουμε όμως με μια εισαγωγή στους *Διαλόγους* του Χιουμ (Α).

Α. Στους *Διαλόγους για τη φυσική θρησκεία* συμμετέχουν τρεις συνομιλητές. Ο Φίλων (που εν γένει μεταφέρει τις απόψεις του Χιουμ), ο Κλεάνθης, που είναι θεϊστής και οπαδός του τελεολογικού επιχειρήματος και ο Δημέας, που χρησιμοποιεί το κοσμολογικό επιχείρημα και χαρακτηρίζεται ως μυστικιστής. Ενώ ο Κλεάνθης θεωρεί ότι μπορεί να συναγάγει τη φύση του Θεού, ο Δημέας αρκείται απλώς στην απόδειξη της ύπαρξής του. Θα δούμε ότι αυτά τα δύο δεν μπορούν να αποδειχτούν ταυτόχρονα.

Β. Στο δεύτερο κεφάλαιο των *Διαλόγων* ο Δημέας υποστηρίζει ότι ή ύπαρξη του Θεού είναι βέβαιη, όμως για τη φύση του δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τίποτε. Επικαλείται μάλιστα την αυθεντία του Μαλμπράνς προκειμένου να παρουσιάσει κάτι σαν μια αρνητική θεολογία, δηλαδή μια θεολογία σύμφωνα με την οποία δεν μπορούμε να αποδώσουμε κανένα κατηγόρημα στο Θεό. Εναντίον αυτής της άποψης διαμαρτύρεται ο Κλεάνθης. Επιστρατεύει μια κλασσική εκδοχή του τελεολογικού επιχειρήματος, σύμφωνα με την οποία *από τη γνώση της αρμονίας του κόσμου, η οποία είναι εμπειρική, μπορούμε να συμπεράνουμε την ύπαρξη ενός σχεδιαστή νου, δηλαδή ενός Θεού*.

Στην άποψη αυτή υπάρχουν ωστόσο σοβαρές ενστάσεις. Σε αντίθεση με το ζήτημα του 3ου μαθήματος, όπου το ερώτημα αφορά τα ηθικά κατηγορήματα του τελεολογικά αποδεδειγμένου Θεού, εδώ το ερώτημα έχει να κάνει με τη φύση του Θεού από *θεωρητική* άποψη, αλλά και την ίδια την απόδειξη της ύπαρξής του. Επομένως οι ενστάσεις δεν αφορούν μόνο τη θεϊστική παράσταση του Θεού ως προσωπικού όντος, αλλά τον ίδιο τον ντεϊστικό πυρήνα. Αν το τελεολογικό επιχείρημα δεν ευσταθεί, τότε δεν μπορεί να αποδειχτεί καν η ύπαρξη ενός σχεδιαστή του κόσμου, έστω και αν αυτός δεν έχει προσωπικό χαρακτήρα.

Εδώ λοιπόν ο Χιουμ θα ισχυριστεί ότι η λαθραία εισαγωγή κατηγορημάτων συντελείται ήδη νωρίτερα από ό,τι υποστήριζε στην *Έρευνα* (όπου το ζήτημα ήταν τα πρόσθετα ηθικά κατηγορήματα). Στην πραγματικότητα, η συναγωγή της νοήμονος αιτίας από το εμπειρικά γνωστό της αποτέλεσμα, τον συστηματικά οργανωμένο κόσμο, δεν είναι ορθή για τους ακόλουθους λόγους:

Σε σχέση με τα ηθικά κατηγορήματα είχαμε δει ότι η απόδειξή τους στηρίζεται σε μια εσφαλμένη ανθρωπομορφική αναλογία. Αναλογική είναι όμως ήδη τελεολογική απόδειξη της ύπαρξης του θείου σχεδιαστή, ανεξάρτητα από τα ηθικά του κατηγορήματα. Έχουμε δει έργα τέχνης, τα οποία έχουν σχεδιαστεί από κάποιον ανθρώπινο νου, ο οποίος είναι η αιτία τους. Κατ’ αναλογία το έργο της φύσης, η οποία επιδεικνύει εντυπωσιακή οργάνωση, θα πρέπει να αποδοθεί σε έναν σχεδιαστή Θεό. Αλλά αυτού του είδους η αναλογική σκέψη δεν είναι κάτι πρωτότυπο. Ακόμη και για την ανακάλυψη των νόμων της φύσης, δηλαδή σταθερών αιτιακών συνδέσεων, σκεπτόμαστε αναλογικά. Σχέση αιτιότητας έχουμε κάθε φορά που μέχρι τώρα ένα γεγονός τύπου α ακολουθείται γενικά από ένα γεγονός τύπου β. Επειδή πρόκειται για τύπο, η σταθερότητα εκφράζει απλώς μια ομοιότητα και άρα μια αναλογία. Για αυτό το λόγο όμως τα συμπεράσματά μας είναι εξαιρετικά αβέβαια. Στη φυσική επιστήμη χρειάζονται επομένως επανειλημμένα πειράματα, ώστε να διαπιστωθεί ποιο είναι το εύρος ομοιότητας στο οποίο έχει εφαρμογή ένας νόμος. Με άλλα λόγια, η ομοιότητα θα πρέπει να είναι σαφώς προσδιορισμένη και αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω εμπειρικών παρατηρήσεων. Ο τρόπος με τον οποίο μεγαλώνει μια τρίχα δεν μας λέει κάτι για τον τρόπο που μεγαλώνει ένα δέντρο. Στην περίπτωση του σύμπαντος είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να κάνουμε πειραματικές παρατηρήσεις.

Αποφασιστική σημασίας είναι όμως η εξής σκέψη. Ο νοήμων σχεδιαστής τον οποίο υποθέτουμε θα πρέπει να νοείται ως αίτιο του κόσμου, και όλα τα αίτια είναι ομοειδή, δηλαδή ποιητικά. Τα ποιητικά (ενεργά) αίτια είναι *επιμέρους* γεγονότα και έχουν εξ ορισμού επιμέρους αποτελέσματα. Αν το αποτέλεσμά τους είναι *καθολικό*, δηλαδή απροσδιόριστο, δεν μπορούμε καν να συλλάβουμε την ύπαρξη μιας αιτιακής σχέσης. Ο νοήμων σχεδιαστής είναι όμως το αίτιο των πάντων, άρα ενός όλου και όχι ενός μέρους. Κάτι τέτοιο είναι όμως αδύνατο να συλληφθεί. Το πρόβλημα μοιάζει να είναι μια σύγχυση. Στα συνηθισμένα υλικά αίτια γνωρίζουμε πολύ καλά ότι έχουν πάντοτε επιμέρους αποτελέσματα. Στην περίπτωση του νου, ο οποίος έχει την ικανότητα γενίκευσης, τείνουμε να θεωρούμε ότι είναι τάχα ικανός μια γενικής αιτιακής επίδρασης.

Συμπληρωματικά, το τελεολογικό επιχείρημα δεν μας λέει κάτι για τον σταδιακό, εκτεταμένο στο χρόνο χαρακτήρα της δημιουργίας. Δεν έχουμε δει ποτέ σύμπαντα να μεγαλώνουν, ενώ στην κανονική φυσική επιστήμη έχουμε δει πολλά ουράνια σώματα και μπορούμε μέσω αναλογίας να γενικεύουμε τις παρατηρήσεις μας. Ο Χιουμ υπαινίσσεται εδώ ότι το τελεολογικό επιχείρημα πάσχει από μια προκατάληψη υπέρ αυτού που μας είναι οικείο. Από ένα μέρος του κόσμου, τα έργα τέχνης που μας είναι γνωστά, θέλουμε να βγάλουμε συμπεράσματα για τον κόσμο ως όλο. Από το νου, που είναι κάτι μέσα στον κόσμο, θέλουμε να μιλήσουμε για κάτι που δημιουργεί τον κόσμο.

Συνεπώς, δεν μπορεί να αποδειχτεί ότι η πρώτη αιτία του κόσμου είναι η νοήμων. Μπορούμε μεν να φανταστούμε έναν τέτοιο νου (μια τέτοια φύση του Θεού), αλλά δεν υφίσταται λόγος να υπάρχει το ον αυτό. Αν κάτι είναι νους, γιατί να είναι θεϊκός, και αν υπάρχει Θεός, γιατί αυτός να είναι νοήμων.

Γ. Μετά την αποτυχία του Κλεάνθη να εδραιώσει τα συμπεράσματα που ήθελε μέσω της τελεολογικής αναλογίας, επιχειρεί την επίκληση του κοινού νου (3ο κεφάλαιο). Η επιχειρηματολογία του Φίλωνα, λέει, μοιάζει πειστική, είναι όμως πολύ επιτηδευμένη. Έτσι, ο Κλεάνθης παρουσιάζει κάποιες περιπτώσεις στις οποίες ναι μεν θα ίσχυαν τα αντεπιχειρήματα του Φίλωνα, όμως κανείς δεν θα είχε την παραμικρή αμφιβολία ότι από πίσω βρίσκεται ένας Θεός.

Η πρώτη φανταστική υπόθεση είναι ότι ξαφνικά θα ακουγόταν μια *φωνή από τον ουρανό* που θα μιλούσε ταυτόχρονα σε όλους τους λαούς και στον καθένα στη γλώσσα του. Στην περίπτωση αυτή θα ίσχυε μεν ότι η ανθρώπινη γλώσσα δεν μπορεί να συγκριθεί με τη θεϊκή, όμως πολύ δύσκολα θα μπορούσε να πει κανείς ότι η φωνή από τον ουρανό δεν μαρτυρά ένα υπέρτατο ον. Φυσικά, δεν ακούστηκε ποτέ τέτοια φωνή, όμως, όπως υποστηρίζει ο Κλεάνθης, αντίστοιχη είναι και η μαρτυρία της τάξης στον κόσμο. Αυτό σκοπεύει να δείξει η δεύτερη υπόθεση

Η δεύτερη φανταστική υπόθεση είναι ότι θα μπορούσαν να υπάρχουν στον κόσμο *ζωντανά βιβλία*. Αν τα βιβλία αυτά ήταν κατανοητά γραμμένα, τότε θα ήταν φανερό ότι τα δημιούργησε κάποιος υπέρτατος νου. Ασφαλώς δεν υπάρχουν ζωντανά βιβλία, όμως τα έμβια όντα είναι απείρως πιο πολύπλοκα από ό,τι οποιοδήποτε βιβλίο. Συνεπώς, τα έμβια αυτά όντα αποτελούν επίσης μαρτυρία της ύπαρξης ενός νοήμονα δημιουργού. Το επιχείρημα των φυσικών βιβλίων ακολουθεί την παράδοση του λεγόμενου «βιβλίου της φύσης», το οποίο είναι μεσαιωνικών καταβολών. Στην ουσία σημαίνει τη θεώρηση της φύσης ως αποκάλυψης, αφού η φύση θα έφερε τα σημεία της ύπαρξης του Θεού.

Απάντηση στον Κλεάνθη αναλαμβάνει να δώσει ο Δημέας, ο οποίος ισχυρίζεται ότι ο Κλεάνθης επιχειρεί μια συναγωγή από το νόημα στο νου. Ωστόσο, όπως τονίζει, οι οργανικές σχέσεις στα έμβια όντα δεν είναι νοηματικές σχέσεις, γιατί, σε αντίθεση με τα βιβλία, λείπει η ένδειξη μιας πρόθεσης. Όταν κατανοούμε το περιεχόμενο ενός βιβλίου, τότε ταυτιζόμαστε με το συγγραφικό υποκείμενο και δεν υπάρχει καμιά δυνατότητα ερμηνείας χωρίς την υπόθεση ενός υποκειμένου. Αλλά στην περίπτωση των έμβιων οργανισμών δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, γιατί δεν καλούμαστε να κατανοήσουμε κάτι ούτε κατανοούμε τίποτε. Η ύπαρξή τους είναι για μας αινιγματική, άρα δεν ισχύει η αναλογία με τα βιβλία.

Δ. Στο τέταρτο κεφάλαιο των *Διαλόγων*, ο Κλεάνθης εξανίσταται, διότι θεωρεί ότι η άρνηση της δυνατότητας απόδειξης της φύσης του Θεού και ο περιορισμός στη βεβαιότητα της ύπαρξής του, όπως φαίνεται να επιχειρηματολογούν από κοινού ο Δημέας και ο Φίλων, είναι συνώνυμο της αθεΐας. Ένας Θεός για τον οποίο δεν μπορούμε να πούμε τίποτε είναι άνευ σημασίας. Ο Δημέας όμως απαντά ότι ο Κλεάνθης είναι ανθρωπομορφιστής και αυτό είναι ακόμη πιο προσβλητικό για το Θεό. Πώς είναι δυνατόν, αναρωτιέται ο Δημέας, να σκεφτόμαστε με βάση μια αναλογία μεταξύ του ανθρώπινου και του θεϊκού νου, όταν ο πρώτος είναι ευμετάβλητος και ο δεύτερος άχρονος, σταθερός, χωρίς μια σειρά στις σκέψεις και στις νοητικές του καταστάσεις. Ο Κλεάνθης βλέπει το πρόβλημα και αναγκάζεται να αποδεχτεί ότι και ο θεϊκός νους θα πρέπει να έχει μια δομή, ότι συνιστά έναν *κόσμο*, που είναι νοητός. Αν όμως δεχτούμε κάτι τέτοιο, τα προβλήματα πολλαπλασιάζονται, ισχυρίζεται ο Φίλων. Το ερώτημα σε σχέση με τους λόγους της ευταξίας του αισθητού κόσμου μπορεί να τεθεί και για τον νοητό κόσμο. Τότε όμως θα πρέπει να υποθέσουμε έναν άλλο νοητό κόσμο πριν από τον νοητό κόσμο κ.ο.κ. Ούτε βοηθά να πούμε ότι στην περίπτωση του θεϊκού νου η ευταξία επιτυγχάνεται από μόνη της, καθώς τότε προσφεύγουμε σε εξηγήσεις του τύπου εκείνων που δίνει κανείς όταν θέλει να καλύψει την άγνοιά του με την προσφυγή σε *απόκρυφες δυνάμεις*: «Ο νοητός κόσμος οργανώνεται, γιατί έχει τη δύναμη της οργάνωσης». Και στη μία και στην άλλη περίπτωση είναι προτιμότερο να μείνουμε στον αισθητό κόσμο, καθώς η υπόθεση του νοητού δεν μας προσφέρει τίποτε.

Στο σημείο αυτό ο Χιουμ επιστρατεύει τη θεωρία του για την αιτιότητα, όπου επίσης έκανε λόγο για απόκρυφες δυνάμεις. Μπορεί να συμπεράνει κανείς ότι η παραδοσιακή θεωρία της αιτιότητας έχει τα ίδια προβλήματα με τη θεωρία της τελεολογίας και ότι η κριτική της τελεολογίας συμπαρασύρει και τη μηχανιστική μεταφυσική, που ανάγει τις αιτιακές σχέσεις σε οντολογική αρχή.