

David Hume'un Kozmolojik Argüman Eleştirisi

[David Hume's Critique of the Cosmological Argument]

Soner Soysal

Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi

Fen - Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

ssoysal72@gmail.com

ÖZET

David Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* kitabı, başlığının da ima ettiği gibi, vahiy metinlerine başvurmadan Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine ulaşıp ulaşılamayacağını araştıran bir metindir. Metin boyunca, felsefe tarihinde de gördüğümüz, iki ana yaklaşımı temsil eden iki temel argüman sunulur. Bunlardan ilki, *a priori* yaklaşımı temsil eden kozmolojik argümandır. Diğerisi ise, *a posteriori* yaklaşımı temsi eden zeki tasarım argümanıdır. Bu yazıda, Hume'un, diyalogdaki Philo karakteri üzerinden ortaya koyduğu, kozmolojik argümana yönelik eleştirileri ele alınıp, böyle bir argümanın neden Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda bizi bir sonuca ulaştırmayacağı ortaya konmuştur.

Anahtar Sözcükler: Hume, kozmolojik argüman, zorunlu varlık, doğal din, yeter neden ilkesi.

ABSTRACT

David Hume's book *Dialogues Concerning Natural Religion*, as its title implies, investigates whether it is possible to reach to the existence and the qualities of God, without appealing to the revealed texts. Throughout the text, as we have seen in the history of philosophy, two main arguments, which represents two main approaches, are presented. The first of these is the cosmological argument, which represents the *a priori* approach. And the other one is the intelligent design argument, which represents the *a posteriori* approach. In this essay, Hume's critiques of the cosmological argument, which he

represents through the character of Philo in the dialogue, are discussed and why such an argument will not reach us to the intended result is presented.

Keywords: Hume, cosmological argument, necessary being, natural religion, principle of sufficient reason.

David Hume'un kozmolojik argüman eleştirisi *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*¹ kitabının IX. Kısım'ında verilir. Ancak, bu eleştiriye geçmeden önce, diyalogdaki karakterler hakkında bir miktar bilgi vermek faydalı olacaktır. Çünkü, söz konusu bölümde, bu argümana yönelik eleştiri, büyük ölçüde, Hume'u temsil ettiği yaygın olarak kabul edilen, Philo'dan değil de, diyalogda Philo'nun bir hasmı olarak karşımıza çıkan ve Tanrı'nın varlığını *a posteriori* bir argümanla kanıtlamaya çalışan Cleanthes'ten gelir. Kozmolojik argümanı ortaya atan Demea karakteridir. Demea Tanrı'yı *a posteriori* ya da *ampirik* yollarla kanıtlanma girişimlerine karşı çıkar. O'na göre, bu türden girişimler Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini kanıtlayamayacağı gibi ateistlere de başka türlü elde edemeyecekleri kozlar verir. Cleanthes'e şöyle der Demea: “[A]teistlere avantajlar veriyorsunuz, öyle ki, bunları sadece argüman ve akıl yürütme sayesinde elde edemezlerdi” (Hume, 2007b, s. 20). Burada ilginç olan, her ikisi de Tanrı'nın varlığını ve sonsuz niteliklerini, farklı yollarla da olsa, kanıtlamaya çalışan Demea ve Cleanthes'in birbirlerine karşı olan tutumlarıdır. Her ikisi de, kendi kanıtlamalarının karşısında duran Philo ile birlikte, birbirlerini de karşıt yerlere konumlandırarak, birbirlerinin argümanların eleştiriyorlar. İlk bakışta, amaçlarının aynı ya da benzer olması, aralarında bir tür ittifak olması gerektiği izlenimini uyandırır da, diyalog boyunca, belki de, Philo'dan çok, birbirlerinin düşüncelerini çürütmeye çalışıyorlar. Kozmolojik argüman konusunda da, argümanı ortaya atan Demea'nın karşısına öncelikle Cleanthes çıkar ve bu argümanın zayıflıklarını ortaya koymaya çalışır. Philo sonradan konuşmaya dahil olur ve Cleanthes'in karşı çıkışını benimsediğini söyleyerek, Demea'nın düşüncesini çürütmeye yönelik başkaca argümanlar ortaya koyar. Bu durumda, öyle görünüyor ki, asıl karşıtlık Demea ile Cleanthes arasındadır. Zaten diyaloglar boyunca kimi zaman Demea'nın, kimi zamansa Cleanthes'in Philo ile ittifak yapıyor izlenimi verdiklerini görmekteyiz. Örneğin, I. Kısım'da, Demea'nın insanın zihinsel yetilerine karşı geliştirdiği kuşkuya Philo da katılır; ne var ki, diyalogların şahidi ve aynı zamanda aktarıcısı olan Pamphilus'un anlattıklarına göre, Cleanthes bu durumun arkasında bir hinlik sezerek gülümser. Şimdi Demea'nın IX. Kısım'da ileri sürdüğü kozmolojik

¹ David Hume, (2007) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Dorothy Coleman, New York: Cambridge University Press. Bu kitap, Türkçede, *Din Üstüne* başlığıyla yayımlanan bir kitabın içinde bulunmaktadır (David Hume, *Din Üstüne*, (1995) çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları). Ancak benim bu makalede kullanacağım alıntılar İngilizce özgün metinden, Tunçay'ın çevirisi ile karşılaştırılarak yapılacaktır.

argümanı ² inceleyip, sonrasında da, hem Cleanthes'in hem de Philo'nun karşı çıkışlarını inceleyeceğim. Demea'nın sözleriyle, argüman şöyledir:

Varolan herşeyin varoluşunun bir nedeni ya da gerekçesi olmalıdır; herhangi bir şey için kendini üretmesi ya da kendi varoluşunun nedeni olması imkansızdır. Dolayısıyla, etkilerden nedenlere doğru tırmanırken, ya nihai bir neden olmaksızın bir sonsuz döngüyü takip etmeye devam edeceğiz, ya da nihayetinde, *zorunlu* olarak varolan bir nedene başvuracağız (Hume, 2007b, s. 63).

Bu argümanın söylediği ilk şey, varolan her şeyin bir nedeni olması gerektiğidir; yani, “hiçlikten hiçliğin geleceğidir” (*ex nihilo, nihil fit*). Bunu bir kere kabul ettikten sonra, varolanların neden ya da nedenlerini bulma zorunluluğu ortaya çıkar. Demea'nın ortaya koyduğu şekliyle, varolanlara neden arayışında önümüzde iki seçenek vardır. Bunlardan birincisi, sonsuz nedensellik zinciri ya da döngüsüne düşmek; ikincisi ise, bu zinciri bir yerde keserek, nihai ve zorunlu olarak varolan bir neden bulmak. Bunlardan birincisi olan, sonsuz nedensellik zincirinin bizi bir yere götürmeyeceği açıktır. Ortaya, bir şeyin nedeni olarak sonu gelmez bir nedenler zinciri koyduğumuz zaman, aslında, bir neden göstermiş olmayız. Çünkü, aranılan ya da istenen şey tam da o zincirin başlangıcında duran nedendir. Demea'nın sözleriyle,

[n]eden ve etkilerin sonsuz zincir ya da ardışıklığında, her bir etkinin varoluşu, onu hemen önceleyen nedenin gücü ve etkinliği tarafından belirlenir; ancak, bütünüyle ele alındığında, başı ve sonu olmayan bu zincir ya da ardışıklığın tamamını belirleyen ya da onun nedeni olan hiçbir şey yoktur: ne var ki, onun da, zaman içinde var olmaya başlayan herhangi bir belirli nesne kadar, bir neden ya da gerekçeye ihtiyaç duyduğu ortadadır(Hume, 2007b, s. 63).

Diğer türlü, yani nedenleri sonu gelmeyecek bir şekilde art arda dizdiğimizde, ortaya varolan bir nedeni değil de, aslında, bir anlamda, hiçliği bir neden olarak koymuş oluyoruz. Bu durumda, birinci seçenek

² Aslında bu argüman Hume'un çağdaşı olan Samuel Clarke'a ait bir argümandır. Clarke'ın argümanı için bkz. Samuel Clarke, (1998) *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, ed. Ezio Vailati, Cambridge: Cambridge University Press, I.-III. bölümler.

bize bir çözüm sunmamaktadır. Demea'nın argümanı karşımıza koyuş şekline bakarsak, ya o/ya o şeklinde iki seçenek koyup, birinin olanaksızlığını ya da çözüm olamayacağını gösterdikten sonra, diğer seçeneği zorunlu bir doğruymuş gibi karşımıza koyuyor. Diğer bir deyişle, bu iki seçenekten birini doğru olarak kabul etmemiz gerekmektedir; görüldüğü gibi birinci seçenek bizi bir yere götürmediğine göre, ikinci seçeneğin doğru olarak kabul edilmelidir, çünkü başka bir seçenek yoktur. Bunu, yani bir nedenin olması gerektiğini, ortaya koyduktan sonra, Demea bu nedenin doğasını incelemeye girişir. Amacı bu nedenin ve bu nedenin ortaya çıkardığı düzenin rastgele değil de, zorunlu olduğunu göstermektir. Demea bir çok alternatif nedensel diziliş olasılığı varken neden şu an içinde yaşadığımız dizinin varolduğunu, hatta herhangi bir nedensellik dizisinin varolmama ihtimali olmasına karşın neden belirli bir dizinin varolduğunu sorgular. Demea'ya göre, eğer varoluşu zorunlu bir varlık olmasaydı, diğer tüm olası nedensel dizilişler eşit derecede doğru olurdu. Aynı şekilde, zorunlu bir varlığın olmaması durumunda, nasıl ki, hiçliğin ezelden beri varolması düşüncesi bize saçma görünüyorsa, dünyayı oluşturan nedenler dizisinin varoluşu da aynı şekilde saçma görünürdü. Demea'nın sözleriyle, “[e]ğer varoluşu zorunlu olan bir varlık yoksa, oluşturulabilecek herhangi bir varsayım eşit derecede olası olacaktır; aynı şekilde, ezelden beri hiçliğin varolmasında, evreni oluşturan nedenler ardışıklığının varolmasından daha fazla saçmalık yoktur” (Hume, 2007b, s. 64). Demek ki, Demea'ya göre, hiçlik yerine varlığın olmasının ve varlığın bu belirli dizilişinin varolmasının anlamı, varoluşu zorunlu olan bir varlığın varolmasıdır. Peki, hiçliktense bir şeylerin varolmasına ve diğer alternatiflerdense şimdiki nedensellik dizgesinin varolmasına neden olan bu varoluşu zorunlu olan varlık ne olabilir? Bu dışsal bir neden olamaz, çünkü o zaman onun da bir nedeninin olması zorunlu olacak ve böylece nedensellik zinciri devam edecek, ki amaç zaten bu nedensellik zinciri ya da dizgesinin başında duran nedeni bulmak. Demea, alternatifler arasından rastlantıyı da anlamsız bir sözcük olduğu için eler. Aslına bakılırsa, varolan her şeyin bir nedeni olduğunu kabul ettiğimizde, bir şeyin rastlantı eseri gerçekleştiğini ya da bir şeyin nedeninin rastlantı olduğunu söylediğimiz zaman, bir şeyin nedensiz ya da gelişigüzel bir şekilde gerçekleştiğini değil de, onun bil(e)mediğimiz bir neden ya da nedenler sonucunda gerçekleştiğinden başka bir şey söylemiyoruzdur. Diğer türlü, işin içine rastlantıyı soktuğumuzda, nedensellik ilişkisinin zorunlu olması durumu ortadan kalkar, ki bu durumda da böyle bir ilişkinin varlığından söz etmek anlamsızlaşır. Dolayısıyla, rastlantı ya da şans da aranılan alternatif değildir. Diğer bir alternatif olan hiçlik de, hiçbir şeyin nedeni olamayacağı için Demea tarafından elenir. Varolan her şeyin bir nedeni

olduğunu kabul ettiğimizde ve sonsuz nedensellik zincirini reddettiğimizde, geriye sadece kendi nedeni ya da gerekçesini kendi içinde taşıyan ve varoluşu zorunlu olan bir varlığı kabul etmekten başka bir yol kalmıyor. Zaten Demea'nın da bu akıl yürütme sonunda ulaştığı sonuç da budur: “Dolayısıyla, kendi varoluş nedenini kendi içerisinde taşıyan ve açık bir çelişkiye düşmeden var olmadığı düşünülemeyecek olan zorunlu olarak varolan bir varlığa başvurmak zorundayız. Sonuç olarak, böyle bir varlık vardır, yani Tanrısal bir varlık vardır” (Hume, 2007b, s. 64).

Demea argümanını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Cleanthes sözü Philo'ya bırakmadan, bu argümanı eleştirmeye girişir. Argümana karşı söylediği ilk sözler, Cleanthes ile Demea'nın Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini kanıtlamada kullanılmasını savundukları yöntemlerin farkını da net bir şekilde ortaya koyar. Şöyle der Cleanthes: “[b]u metafizik akıl yürütmenin zayıflığını göstermeyi Philo'ya bırakmayacağım. Bu akıl yürütme bana o kadar kötü temellendirilmiş ve, aynı zamanda, gerçek Tanrısallık ve dinin nedeni hakkında o kadar önemsiz görünüyor ki, yanlışlığını göstermeye ben girişeceğim”(Hume, 2007b, s. 64). Cleanthes'in bu çıkışında ve sözlerinde ilginç birkaç nokta var. Bunlardan ilki, daha önce de vurguladığım gibi, Demea ile amaçlarının aynı olmasına karşın, bu amacı gerçekleştirmek için seçilen yolların farklı oluşu, bu ikiliyi karşı karşıya getiriyor. Diğer ise, aslında ilkiyle bağlantılı gibi görünüyor, Cleanthes'in Demea'nın argümanını nitelemek için kullandığı metafizik, zayıf, kötü temellendirilmiş gibi sıfatlardır. Buradaki metafizik sıfatı, tam da, yöntemsel farklılığı açık bir şekilde ortaya koyan ve diğer sıfatların da kullanılmasına kapıyı aralayan sıfattır. Cleanthes'in amacı Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini *a posteriori* bir argümanla ispatlamaktır, ancak görüldüğü gibi, Demea'nın argümanı *a priori*'dir ve deneyime başvurmaz; bu da, göreceğimiz gibi, Cleanthes'in eleştirisinin temelini oluşturacaktır.³ Demea'nın argümanı, bu durumda, Cleanthes için, çok soyut kalacak ve Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini ispatlamakta yetersiz kalacaktır. Şimdi Cleanthes'in itirazını daha yakından inceleyelim.

Cleanthes'in itirazları kabaca birkaç nokta üzerine yoğunlaşır. Bunlar ilki, Cleanthes için çok net ve çok önemlidir; öyle ki, tüm karşı çıkışını bu itiraz üzerine temellendireceğini şu sözlerle ifade eder: “Bu argümanın bütünüyle belirleyici olduğunu ileri sürüyorum ve tüm tartışmayı bunun üzerine

³ Cleanthes'in Demea'nın argümanına yaklaşımı için bkz. David O'Connor, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion*, New York: Routledge, 2001, s. 152-155.

dayandırmak istiyorum”⁴(Hume, 2007b, s. 64).Şimdi bu argümanın ne olduğunu Cleanthes’in ağzından dinleyelim:

Bir olgu sorununu tanıtlama ya da onu herhangi bir *a priori* argüman ile kanıtlama girişiminde açık bir saçmalık olduğunu ileri sürerek başlayacağım. Karşıtı bir çelişki içermedikçe, hiçbir şey tanıtlanamaz. Seçiklikle kavranmış hiçbir şey çelişki içermez. Varoluyor olarak kavradığımız herhangi bir şeyi varolmayan bir şey olarak da kavrayabiliriz. Dolayısıyla, varolmayışı bir çelişki içeren hiçbir varlık yoktur. Sonuç olarak, varoluşu tanıtlanabilecek hiçbir varlık yoktur (Hume, 2007b, s. 64).

Cleanthes’in bu itirazı Hume’un zihnimizin nesnelere “ide ilişkileri” ve “olgu durumları” olarak ikiye ayırması yatmaktadır; bu ayırım sonradan gelen filozoflar tarafından “Hume’un çatalı” olarak isimlendirilmiştir. Bu ayırma göre, “[g]eometri, cebir ve aritmetik bilimleri, ve kısacası, ya sezgisel olarak ya da açık bir şekilde kesin olan her türlü ifade” ide ilişkileridir (Hume, 2007a, s. 18). Örneğin, bir eşkenar üçgenin üç açısının da birbirlerine eşit, yani 60°, olacağını söyleyen önerme, bir eşkenar üçgenin kenarlarının birbirleriyle olan ilişkilerini dile getiren bir önermedir. Yine, aynı şekilde, asal sayılar sadece kendilerine ve 1’e tam olarak bölünebilen sayılardır diyen bir önerme, sayılar arasındaki bir ilişkiyi ortaya koyan bir önermedir. Başka bilimlerden de bunlara benzer önermeler bulunabilir. Ancak, bu türden önermelerin temel özelliği “evrenin herhangi bir yerinde varolan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemleriyle keşfedilebilir” olmalarıdır (Hume, 2007a, s. 18). Dahası, bu türden doğrular, doğada herhangi bir karşılıkları olmasa da, kesinliklerini ve açıklıklarını kaybetmeyeceklerdir; çünkü ortaya konulmaları ya da keşfedilmeleri sırasında gerçekten varolan herhangi bir varlığa dayanılmamıştır. Dolayısıyla da, örneğin, “[d]oğada hiçbir çember ya da üçgen bulunmasaydı bile, Öklid tarafından tanıtlanmış olan doğrular, kesinliklerini ve açıklıklarını sonsuza kadar koruyacaklardı”(Hume, 2007a, s. 18).

İnsan zihninin nesnelere ikinci grubu olan olgu durumlarına gelince, bunlar “aynı şekilde doğrulanmazlar; ne de, bunların doğruluklarına ilişkin kanıtlarımız, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar,

⁴O’Connor, burada, Cleanthes’in aslında Hume adına konuştuğunu söylüyor. O’Connor’a göre, burada iş başında olan “Hume’un çatalı” diye bilinen, *a priori* ve *a posteriori* doğrular arasındaki ayırmadır. (2001, s. 153.). Belki de, Hume’un, Cleanthes’e bu argümanı bu kadar sağlam bulduğunu ve tüm tartışmayı onun üzerine kuracağını söyletmesinin nedeni budur.

öncekilerle [ide ilişkileri] benzer bir doğaya sahip değildirler”(Hume, 2007a, s. 18). Çünkü, olgu durumlarının karşıtları, ide ilişkilerinden farklı olarak, çelişki içermezler ve Hume’un deyişiyle, “zihin tarafından aynı kolaylıkla ve seçiklikle, gerçekliğe çok uygunmuş gibi, kavranabilir” (Hume, 2007a, s. 18). Örneğin, yokuş üzerine park edilmiş bir aracın el freni vb. gibi tedbirler alınmadığı her seferinde yokuş aşağıya doğru hareket etmesi ne kadar kavranabilir bir önermeysen ve ne kadar çelişki içermiyorsa, aracın aynı koşullar altında yokuş yukarı hareket edeceği önermesi de o derece anlaşılabilir ve çelişki içermez.

Aslında, özellikle, bu ikinci türden zihin içerikleriyle ilgili olan durum, Hume’un nedensellik eleştirisiyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü, Hume’a göre, “[o]lgu durumunu ilgilendiren tüm akıl yürütmeler, *Neden ve Etki* ilişkisine dayanıyor gibi görünmektedir” (Hume, 2007a, s. 19). Olgu dünyasında deneyimlediğimiz herhangi bir olayı açıklarken, onu önceleyen başka bir olguya başvururuz; yani iki olgu durumu arasında bir bağlantı kurarız. Örneğin, kırsal alanda dolaşırken henüz tamamen soğumamış yanık odun parçaları bulduğumuzda, o bölgede kısa süre öncesine kadar insanların bulunduğu çıkarımını yaparız. Burada yaptığımız şey, yanmış odun parçalarının varlığından, bunu yapabilecek olan varlığın insan olduğunu; odun parçalarının henüz tamamen soğumamış olması olgusundan da, o bölgeden kısa süre önce ayrılmış oldukları çıkarımlarını yapmaktır. Başka bir deyişle, etki olan olgu durumları ile neden olduklarını düşündüğümüz başka olgu durumları arasında bağlantı kuruyoruz. “Olguları ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimiz aynı doğaya sahiptir” der Hume, ve ekler “[v]e burada, varolan olgu ile ondan çıkarsanan olgu arasında bir bağlantı olduğu sürekli olarak varsayılır. Bunları birbirlerine bağlayacak hiçbir şey olmasaydı, çıkarsama tamamen güvenilmez olurdu” (Hume, 2007a, s. 19). Dolayısıyla da, olgu durumlarıyla ilgili yaptığımız bu çıkarımların güvenilirliğini ortaya koyabilmek için, olgu durumları arasında kurulan bu neden-etki ilişkisinin nasıl kurulduğunun incelenmesi gerekiyor.

Hume’a göre, bu ilişki hiçbir şekilde *a priori* olarak değil, deneyim aracılığıyla kurulmaktadır: “hiçbir istisna kabul etmeyen genel bir önerme olarak, bu ilişkinin bilgisinin, hiçbir örneğinin, *a priori* akıl yürütmeye ulaşılmadığını; ancak, belirli nesnelere sürekli olarak birbirlerine bağlı olduklarını keşfettiğimizde, [bu bilginin] tamamıyla deneyimden çıktığını ileri süreceğim” (Hume, 2007a, s. 19). Hume bu iddiasını desteklemek için, bir insana daha önce hiç karşılaşmadığı bir nesnenin sunulması

durumunda, bu nesnenin tüm duyulur niteliklerini en ince ayrıntılarına kadar incelese bile, onun nedenlerinden ya da etkilerinden hiçbirini bulamayacağını söyler. Gerçekten de, suyun sadece duyulur niteliklerinden onun boğucu olabileceği, ateşin yaydığı ışık ve ısıdan onun yakıcı olabileceği ya da barutun tadı, kokusu vb. özelliklerinden onun patlayıcı olabileceği sonucuna ulaşmak olanaksız gibi görünmektedir. Dolayısıyla, sadece nesnenin duyulara sunulan özellikleriyle ya da, deneyim işin içine girmeden, sadece akıl yoluyla olgu durumları hakkında çıkarım yapmak ya da varoluşa ilişkin bir yargıya ulaşmak olanaksızdır. Hume'un sözleriyle, “[h]içbir nesne, duyulara verilen nitelikleri aracılığıyla, kendini üreten nedenleri ya da kendinden kaynaklanacak etkileri belli etmez; ne de, aklımız, deneyimin yardımı olmaksızın, gerçek varoluş ve olgu durumuna ilişkin bir çıkarım yapabilir”(Hume, 2007a, s. 20).⁵

Sonuç olarak, Demea'nın argümanına Cleanthes'in getirdiği ilk eleştiri, argümanın *a priori*, ya da Cleanthes'in deyimiyile metafizik, olması nedeniyle varoluşa ilişkin bir şey söylemiyor olmasıdır. Halbuki, Demea'nın iddiası, ortaya koyduğu *a priori* argümanla Tanrı'nın varlığını ispatlamaktır. Dolayısıyla, eğer, Hume'un ileri sürdüğü gibi, gerçek varoluşa ilişkin argümanlar *a posteriori* olmak zorundaysalar ya da deneyimin bir şekilde işin içine girmesi gerekiyorsa, açıktır ki, Demea'nın argümanı bize Tanrı'nın varlığına ilişkin bir şey söylemeyecektir. Aslında, böylesi bir argüman, Hume'un da işaret ettiği gibi, soruya yalvarma (*begging the question*) türü bir döngüsellik içerecektir. Şöyle yazıyor Hume:

[V]aroluşa ilişkin tüm argümanlarımız neden ve etki ilişkisine dayanır; bizim bu ilişki hakkındaki bilgimiz tamamıyla deneyimden elde edilmiştir; ve deneysel olarak elde ettiğimiz tüm sonuçlarımız, geleceğin geçmişe uygun olacağı varsayımından hareket eder. Böylelikle, bu son varsayımı olası argümanlarla ya da varoluşa ilişkin argümanlarla ispatlamaya çalışmak, açıkça bir çember üzerinde hareket etmek ve sorun edinilen konuyu verili kabul etmek olur (Hume, 2007a, s. 26).

⁵ Makalenin amacı ve kapsamı nedeniyle, Hume'un nedensellik eleştirisinden bu kadar bahsetmenin yeterli olduğunu düşünüyorum, dolayısıyla da, çok daha kapsamlı bir makalede ele alınması daha yerinde olacak bu konunun tamamını burada ele almıyorum.

Demea'nın argümanındaki döngüsellik, açıkça, varoluş alanından, ya da deneyim alanından, hiçbir yardım almadan, bütünüyle *a priori* olarak sahip olduğunu düşündüğü neden ve etki bağıntısına dayandırmasından kaynaklanmaktadır. Dahası, Hume'un da söylediği gibi, deneyim alanında karşıtı çelişki yaratacak herhangi bir olgu durumu olmadığı için, bu neden ve etki ilişkisi tanıtlanmış, kuşku götürmeyecek bir bağıntı da değildir. Diğer taraftan, deneyim alanına başvurmadan varsaydığı bu neden ve etki ilişkisini kullanarak, yine varlığına ilişkin deneyim ya da varoluş alanından hiçbir yardım almadan varolduğunu varsaydığı bir varlığın, yani Tanrı'nın, varolduğunu ispatlamaya çalışıyor. Dolayısıyla, Demea'nın bu argümanı, hem nedensellik ilişkisinin kullanılışı açısından, hem de argümanın amaçladığı hedef açısından iki türlü bir döngüsellik içeriyor gibi görünüyor.

Bu ilk itirazla ilgili, söz edilmeye değer bir başka konu da, Cleanthes'in Demea'yı bir ikileme karşı karşıya bırakmasıdır. Bu yorum O'Connor'a ait bir yorumdur, ancak yukarıda kısaca anlattığım Hume'un çatalı ayırımının ortaya çıkardığı doğal bir sonuç gibi görünüyor. O'Connor'a göre, Demea'nın peşinde olduğu tanıtlanabilir bir argümandır. Tanıtlanabilir önerme, zorunlu olarak doğru olan, yani yanlış olma ihtimali olmayan, bir önermeden çıkarsanan önermedir. Örneğin, “3 kere 3 dokuz eder” ve “çocuk sahibi olan insana ebeveyn denir” gibi önermeler, analitik önermeler oldukları için zorunlu olarak doğru olan önermelerdir. Bu durumda, “[b]aşarılı bir tanıtlanabilir *argüman*, zorunlu olarak doğru olan önermelerden yapılan geçerli bir çıkarımdır; yani, sonucu yanlış olma ihtimali olmayan önermeleri gerçekten takip eden argümandır” (O'Connor, 2001, s. 154). Açıktır ki, öncülleri zorunlu olarak doğru olan bir argümanın sonucu da, eğer çıkarım kuralları ihlal edilmemişse, zorunlu olarak doğru olacaktır. Ancak, öncülleri zorunlu olarak doğru olmayan bir argümanın sonucu doğru bile olsa, bu tanımlamaya göre, tanıtlanabilir bir argüman olmayacaktır. Çünkü, öncülün zorunlu olarak doğru olmaması, o öncül önermenin yanlış olma ihtimalinin varlığını ima eder; bu da, argümanın sonucunun zorunlu olarak doğru olmaması, dolayısıyla da, argümanın tanıtlanabilir bir argüman olmaması sonucunu doğurur. Nasıl ki, öncül önermelerin zorunlu olarak doğru olması analitik olmaları durumunda ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde öncül önermelerin zorunlu olarak doğru olmamaları durumu, yani yanlış olma ihtimallerinin bulunması da, sentetik olmaları durumunda ortaya çıkar. Örneğin, “masamın üzerinde ne zaman yedi kitap varsa, masamın üzerinde iki kitap vardır” önermesi analitik bir önerme, dolayısıyla da, zorunlu olarak doğrudurken, “şu an masamın üzerinde iki kitap var” önermesi, gerçekten de doğru olsa bile, zorunlu olarak doğru bir önerme değildir. Ayrıca, bu iki

önermeden ilki zorunlu olarak doğru olma niteliğine sahiptir ama gerçekte masanın üzerinde yedi kitap ya da herhangi bir kitap bulunup bulunmadığına ilişkin bir şey söylemez. Başka bir deyişle, bu önerme zorunlu olarak doğrudur ama olgular dünyasına ya da varoluşa ilişkin hiçbir şey söylemez. İkinci önermeye gelince, bu önerme zorunlu olarak doğru değildir ama olgular dünyası ve varoluş hakkında, doğru ya da yanlış, bir şey söyler. Dolayısıyla, O'Connor'a göre, Cleanthes Demea'yı bir ikileme karşı karşıya bırakmaktadır:

Bir tarafta, eğer (Demea'nın) argümanı gerçek ve başarılı bir tanıtılma olacaksa, bu durumda, argümanın sonucu, zorunlu olarak doğruyken, gerçekte neyin varolduğu ya da gerçekleştiği hakkında somut malumat veremeyecektir. Diğer taraftan, eğer Demea'nın argümanının sonucu, gerçekte varolan bir şey hakkında somut malumat verecekse, bu durumda, bu malumat yanılmaz olmayacaktır; yanılğı ya da kuşkuya karşı bağışık olmayacaktır (2001, s. 154).

Kısacası, Demea'nın argümanı ya zorunlu olarak doğru olacak ve varoluşa ilişkin bir şey söylemeyecek ya da varoluşa ilişkin bir şey söyleyecek ama zorunlu olarak doğru olamayacak. Demea ortaya koyduğu argümanın hem zorunlu olarak doğru hem de varoluşa ilişkin bir şeyler söylediğini düşünüyor. Ancak, görüldüğü gibi, Demea'nın argümanının bu iki niteliğe aynı anda sahip olma olanağı yok. Dolayısıyla da, Demea'nın bu iki nitelik arasında bir seçim yapması gerekecek, ki bu da O'nun tüm amacını boşa çıkartmış olur. Bu ikilemin diğer bir anlamı da, zorunlu olarak varolma iddiasının geçersiz olmasıdır. Bir şeyin zorunlu olarak varolduğuna yönelik bir iddia yukarıda bahsettiğimiz, bir arada bulunma olasılığı olmayan, iki niteliğin bir arada bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla, Cleanthes'in deyişle, "zorunlu varoluş sözünün hiçbir anlamı yoktur ya da tutarlı bir anlamı yoktur, ki bu da aynı anlama gelir" (Hume, 2007b, s. 65).

Cleanthes zorunlu varoluş tartışmasını burada bırakmaz ve Demea'nın zorunlu varoluşu Tanrısal bir varlığa yüklemesine itiraz eder. Cleanthes'e göre, Demea'nın bu iddiasının arkasında şöyle bir varsayım vardır: "eğer onun [Tanrısal Varlığın] özünün ya da doğasının tamamını bilseydik, varolmamanın onun için, iki kere ikinin dört etmemesi kadar, imkansız olduğunu anlardık" (Hume, 2007b, s. 64-65). Şurası açıktır ki, insan için, özellikle de, yetilerimiz şimdiki gibi kaldığı sürece,

Tanrısal Varlığın doğasını bilmenin olanağı yoktur. Tanrısal Varlık hakkındaki bu bilgisizliğimizin maddenin yapısı için de geçerli olduğunu söyleyen Cleanthes, aynı gerekçeyle, zorunlu varoluşun maddeye de yüklenebileceğini iddia eder ve şunları söyler: “Maddenin tüm niteliklerini bildiğimizi söyleyemeyiz; belirleyebildiğimiz kadarıyla, maddenin öyle nitelikleri olabilirdi ki, bunları biliyor olsaydık, maddenin varolmayışının bize iki kere ikinin beş etmesi kadar büyük bir çelişki olarak görünmesine neden olabilirlerdi” (Hume, 2007b, s. 65).

Burada Cleanthes’in yapmaya çalıştığı şey, gerçekten maddenin ya da evrenin zorunlu olarak varolduğunu iddia etmek değildir. Asıl ilgilendiği konu, Demea’ya Tanrısal Varlığa zorunlu olarak varolma niteliğini yüklerken kullandığı gerekçenin madde için de kullanılabileceğini göstererek, argümanının sandığı kadar güçlü olmadığını ve amaçladığı şeyi gerçekleştirmeye yetmediğini ortaya koymaktır.

Cleanthes’in diğer bir eleştirisi ise nedensellik zincirinin de zorunlu olarak bir nedeni olması gerektiği iddiasına yöneliktir. Nedensellik ilişkisinin zamansal bir önceliği içerdiğini düşünen Cleanthes, evrenin zamanın başlangıcından bu yana varolduğunu dolayısıyla da evrenin bir nedeni olamayacağını söyler. Çünkü, evrenin bir nedeni olması demek, zamanın başlangıcından beri varolan bir şeyden zamansal olarak daha önce varolan bir şey olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla da, bu evrenin nedeni olarak ortaya atılan şey ya tamamıyla zaman dışı bir şey olacak, ki bu, Cleanthes’e göre, saçma bir şeydir, ya da evren diye kabul ettiğimiz bu nedensellik dizisinin bir parçası olacak, bu durumda da evrenin tamamının nedeni olamayacaktır. Diğer taraftan, Cleanthes nedensellik zincirinin kendisinin yeterince açıklayıcı olduğunu, bu zincirin tamamına bir neden arama girişiminin gereksiz olduğunu ve asıl sorun çıkaran şeyin de bu bütün için bir neden arama girişiminin olduğunu düşünür. Bu bütün ya da bütünlük sadece zihnin keyfi bir eyleminin bir sonucudur ve doğayı ya da evreni bağlamaz. Dolayısıyla da, sadece zihnin bir eylemi sonucu ortaya çıkan ve evrende varolmayan bir şey için bir neden arama çabası boşuna bir çabadır. Bu çabadır ki, Demea ve onun gibi düşünenleri, olmayan bir nedeni zorunlu bir varoluş niteliğiyle birlikte, deyim yerindeyse, uydurmaya zorluyor. Cleanthes’in anlatımıyla durum şöyledir:

Böylesi bir zincirde de, ya da nesnelerin ardışıklığında, her bir parça kendisini önceleyen [parçadan] kaynaklanmakta ve kendisi de bir

sonrakinin nedeni olmaktadır. Bu durumda, güçlük nerededir? Ama diyorsunuz, BÜTÜN bir neden gerektiriyor. Bu parçaların bir bütün olacak şekilde bir araya getirilmeleri, aynen birçok ilin bir krallık şeklinde ya da birçok üyenin bir topluluk şeklinde birleştirilmeleri gibi, sadece zihnin keyfi bir eylemiyle gerçekleştirilmektedir ve şeylerin doğası üzerinde hiçbir etkisi yoktur (Hume, 2007b, s. 65).

Dolayısıyla, bütünün nedeni aramak gereksiz ve saçma bir iştir. Yığını oluşturan parçaların her birinin nedenini açıklamak, Cleanthes için yeterli bir açıklamadır ve bunun üstüne bir de bu parçaların oluşturduğu bütünün nedeni istemek anlamsız bir şeydir. Aslında, buradaki durum, yani bütünü oluşturan parçaların niteliklerine bütünün de sahip olduğunu ileri sürmek bileşim yanılığısına (*fallacy of composition*) düşmektir. O'Connor bileşim yanılığısının en iyi örneklerinden birinin Bertrand Russell tarafından verildiğinden, detaylarına girmeden, bahseder. Russell'in bu örneği vermesine neden olan olayın detayları kısaca şöyledir: Russell BBC radyosunda Frederick C. Copleston ile bir dizi tartışma programına katılır. Bu programların üçüncüsünde, olumsallık argümanı (*argument from contingency*) tartışılırken, Copleston nedensellik dizisinin bir nedeni olması gerektiği iddiasında bir sorun olmadığını ve bütün için bir neden arayışının meşru olduğunu söyler. Buna karşılık ise, Russell şöyle konuşur:

Bana sizin yanılığınız gibi görünen şeyi örnekleyebilirim. Varolan her insanın bir annesi vardır, argümanınız bana söylemiş gibi görünüyor, dolayısıyla, insan ırkının da bir annesi olmalıdır. Ancak, açıktır ki, insan ırkının bir annesi yoktur—bu başka bir mantıksal alandır (1986, s. 131).

Bileşim yanılığı ikna edici gibi görünse de, buna itirazlar da var. Bunlardan bir tanesi, Joseph K. Campbell'in aktardığı, William L. Rowe'un itirazıdır (Campbell, 1996, s. 165-166). Rowe'a göre, "bir kümenin varlığını açıklamak" demek "(i) kümenin her bir elemanının varoluşunu açıklamak, ve (ii) kümenin neden herhangi bir elemana sahip olduğunu açıklamak" demektir (1998, s. 159). Dolayısıyla, kümeyi oluşturan elemanların varoluşlarının nedenleri açıklandığında kümenin açıklandığını ya da kümenin varoluşunun verilen bu açıklama dışında bir açıklamaya ihtiyaç duymadığını düşünmek bir yanılığdır. Bu yanılığı Rowe şöyle açıklıyor:

Hume-Edwards eleştirisinin altında yatan yanılığı, birinin bir koleksiyonun (küme) her bir elemanının varoluşunu açıkladığında,

böylece o kümenin neden herhangi bir elemana sahip olduğunu açıkladığı varsayımdır. Gördüğümüz gibi, bir küme, her bir elemanın varoluşu *o kümeyi* oluşturan diğer elemanların nedensel etkisi ile açıklanan bir küme olduğunda, bizim o kümeyi oluşturan her bir elemanın varoluşunun açıklamasına sahip olacağımız doğrudur, ancak, böylelikle, o kümenin neden herhangi bir elemana sahip olduğunun açıklamasına sahip olduğumuz yanlıştır (1998, s. 159).

Rowe'un itirazı ilk başta haklıymış gibi görünüyor, ancak, nasıl ki, yukarıda bahsettiğimiz gibi, bütün ya da bütünlük düşüncesi insan zihni tarafından keyfi bir şekilde oluşturulmuşsa, buradaki koleksiyon ya da küme düşüncesinin de zihin tarafından keyfi bir şekilde oluşturulduğu ve evreni ya da doğayı bağlamayacağı söylenebilir. Dolayısıyla da, hala, varolmayan, zihin tarafından keyfi bir şekilde oluşturulmuş bir şeye neden arandığı söylenebilir. Ancak, Campbell daha da iyisini yaparak, Rowe'un itirazını kabul ederek, bu durumda bile varoluşu zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç olmadığını gösterir. Eğer bir kümenin elemanları birbirlerinin varoluşlarının nedeni olarak konulduğunda, hala o kümenin neden bir elemana sahip olduğunu ya da kümenin varoluşunu açıklamak için kümenin elemanlarından başka ve kümenin dışında bir nedene ihtiyaç duyuluyorsa, Campbell'a göre, sonlu sayıda elemana sahip sonsuz sayıda kümenin bulunduğu bir evrende, evrenin dışına çıkıp bir nihai neden aramaya gerek kalmadan, bu evren içerisindeki her kümenin ve elemanlarının varoluşları açıklanabilir. Şöyle yazıyor Campbell:

Sonsuz sayıda nesne kümeleri içeren bir evren olduğunu varsayalım: *A* kümesi, *B* kümesi, *C* kümesi, vd. Her küme sonlu sayıda nesne içersin. Diyelim ki, sadeliği korumak adına, her kümede iki nesne olsun: *A* kümesinde sadece a_1 ve a_2 , *B* kümesinde sadece b_1 ve b_2 , nesnelere olsun. a_2 'nin a_1 'in, b_1 'in a_2 'nin, b_2 'nin b_1 'in, c_1 'in b_2 'nin, nedeni olduğu [ve böyle devam edip giden] bir durum kolaylıkla hayal edilebilir. Böylelikle, her bir nesne kümesinin varoluşunun nihai nedeni başka nesne kümeleri olur. Böyle bir senaryo, Rowe'un ortaya koyduğu koşul ile uyumludur; PSR yerine getirilmiştir ancak zorunlu bir varlığın var olduğunu, yine de, onaylamış değiliz (1996, s. 166).⁶

⁶ Alıntıda geçen PSR kısaltmasının karşılığı *principle of sufficient reason*, yani “yeter neden ilkesi”dir.

Campbell'in sunduğu bu kurguya bakıldığında, Rowe'un bir kümenin elemana sahip olmasının nedeninin o kümenin elemanlarından başka ve o kümenin dışında bulunması gerekliliği yerine getirilmiş oluyor. Ancak, Rowe'un ileri sürdüğü gibi zorunlu bir varoluşa sahip bir varlığa ihtiyaç duyulmuyor. Sonsuz sayıda nesnelere kümesinden oluşan bir evrende, bu kümelerin elemanları diğer kümelerin elemanlarının varolmasına neden olabilirler; dolayısıyla da, tüm bu kümelerin ve onların elemanlarının varoluşu için bu sistemin dışında bir neden aramaya gerek kalmaz.

Diğer taraftan, Campbell da, varoluşu zorunlu bir varlığın varolduğu kabul edildiğinde, yine, sonsuz nedensellik zincirine düşeceğimizi iddia eder. Çünkü bu zorunlu varlık da tek elemanlı bir kümenin elemanı olarak düşünülebilir ve, bu durumda da, Rowe'un argümanını kabul ettiğimizde, bu kümenin neden bir elemana sahip olduğunu açıklamak için bu kümenin elemanından başka ve kümenin dışında bir nedene ihtiyacımız olacak; bulduğumuz bu neden de bir kümenin elemanı olacak ve onu nedenini yine bu kümenin dışında arayacağız ve bu sonsuza kadar devam edip gidecek. Sonuç olarak, Rowe'un eleştirisi bileşim yanılığısı iddiasını yanlışlayamıyor.

Cleanthes'ten sonra sözü Philo alır ve kendi itirazını ortaya koymaya başlar. Philo, öncelikle, Cleanthes'in itirazlarına katıldığını ve aslında bu itirazların başkaca itirazlara gerek bırakmayacak şekilde Demea'nın iddiasını çürüttüğünü ancak yine de kendi itirazını ortaya koyacağını söyler. Şöyle söyler Philo: "Her ne kadar, ileri sürdüğün akıl yürütmeler başka güçlükler ortaya koymamı gereksiz kılabilirler olsa da, başka bir konuda ısrar etmekten kendimi alamıyorum" (Hume, 2007b, s. 66). Philo'nun bu hamlesi, aslında, Demea'nın argümanından daha çok Philo'nun zeki tasarımcı argümanına yöneliktir. Philo'nun argümanının detaylarına burada girmeyeceğim, ama kabaca doğada gördüğü düzenlilikten hareketle bu düzenliliği kuran zeki bir varlığın olması gerektiğini ileri süren bir argümandır. Philo kendi argümanı ile hem evren dışında ve varoluşu zorunlu olan bir varlığa gerek olmayabileceğini göstererek Demea'nın argümanına hem de görünüşteki bu düzenliliğin zeki bir tasarımcı sayesinde ortaya çıkan bir şey değil de, varlıkların kendilerinden kaynaklanan bir şey olabileceğini göstererek Cleanthes'in argümanına cevap verir.

Philo argümanını 9'un çarpımları olan sayıları ile bu sayıların oluşturan sayıların toplamalarının yine 9 ya da 9'un katlarından birisi olması gibi düzenli ve zorunlu ilişki üzerine kurar. Örneğin, "9'un

çarpımları olan 18, 27 ve 36 sayılarını oluşturan 1'e 8'i, 2'ye 7'yi ve 3'e ve 6'yı ekleyerek 9'u elde edersiniz. Yine, 369 da 9'un bir çarpımıdır ve 3, 6 ve 9'u topladığınızda 9'un katlarından biri olan 18'i elde edersiniz" (Hume, 2007b, s. 66). Hume cebir bilgisi olmayan birinin bu düzenli ve zorunlu işleyiş hayran kalıp bunun rastlantının ya da tasarımcının eseri olabileceği sonucuna ulaşabileceğini, ancak "usta bir cebirci[nin] anında bunun zorunluluk eseri olduğunu ve daima bu sayıların doğasından kaynaklanması gerektiği sonucunu" çıkaracağını söyler (Hume, 2007b, s. 66). Evrenin işleyişi karşısında, insanın durumu da yukarıdaki örnekteki cebir bilmeyen kişinin durumuna benzer olabilir. Diğer bir deyişle, evren de, benzer bir şekilde, kendinden kaynaklanan bir zorunlulukla işliyor olabilir ve insan bu zorunluluğu ortaya çıkaracak bilgiye ve donanıma sahip olmayabilir. Belki de, eğer böyle bilgi ve donanıma sahip olsaydık ve şeylerin içsel doğalarına erişebilseydik, başka türlü olamayacaklarını keşfedecektik. Philo "[d]oğal varlıkların düzenine hayran olmak yerine, cisimlerin gizli doğasına sızabilseydik, başka bir düzen içinde olmalarının neden asla olanaklı olamayacağını net bir şekilde göremez miydik?" diye sorar (Hume, 2007b, s. 66). Bu aslında bir soru olmaktan çok aslında varoluşu zorunlu olan bir ilk nedene ve zeki bir tasarımcıya gerek duyulmadan da evrenin işleyişinin açıklanabileceğini ortaya koyan bir ifadedir. Yukarıda da belirttiğim gibi bu argümanın asıl muhatabı Cleanthes'tir. Cleanthes'in doğadaki görünüşteki düzenlilikten zeki bir tasarımcıya ulaşmasına karşılık olarak, Philo evrenin kendi kendisinin nedeni olabileceğini ve görünüşteki bu düzenliliğin evrenin kendinden kaynaklanıyor olabileceğini ancak yetersizliklerimizden dolayı bunu göremiyor olabileceğimizi söylüyor. Evrenin bileşenleri arasındaki ilişki tam da Campbell'in yukarıdaki alıntıda ileri sürdüğü türden bir ilişki içinde olabilirler ve evrenin varoluşunu ve işleyişini açıklamak için dışarıdan bir neden aramaya gerek kalmaz.

Diğer taraftan, Demea'nın *a priori* argümanını üzerine kurduğu yeter neden ilkesi de, yine söz konusu alıntının ortaya koyduğu gibi, ihlal edilmemiş, yerine getirilmiş oluyor. Demea'nın yeter neden ilkesi kurgusu doğrusal bir nedensellik kurgusudur ve herhangi bir şeyin kendi kendisinin nedeni olamayacağı iddiası da başından beri bileşim yanılığına düşüyor gibi görünüyor. Campbell'in kurgusunu kabul ettiğimizde bileşik varlıklar için bir neden aramanın pek anlamı kalmıyor. Çünkü, bu kurguda bütünü oluşturan parçalar birbirlerinin nedeni oluyorlar ve bütün için ayrıca bir neden aramaya gerek kalmıyor. Bu durumda, Demea'nın yeter neden kurgusu olsa olsa bileşik olmayan varlıklara uygulanabilir gibi görünüyor. Ancak, bileşik olmayan bu varlıkların nedeninin başka bileşik olan ya da

olmayan varlıklar olması bir sorun yaratmayacaktır. Bu bileşik olan ya da olmayan varlıkları sırasıyla, aynen Campbell'in kurgusunda bulunan, kümeler ve onların elemanları olarak düşünebiliriz. Dolayısıyla da, dışarıdan ve varoluşu zorunlu olan bir neden aramaya gerek kalmaz.

Philo, son olarak, Demea'nın zorunlu varoluşu bu tartışmanın içine sokmasının yanlış olduğunu ileri sürer. Çünkü başından beri Demea *a priori* argümanın yanılmaz bir şekilde doğru olduğuna ve Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde kanıtlayacağına inanmaktadır. Böylesi bir argüman, Demea'ya göre, sonucun kuşku duyulamaz öncülleri zorunlulukla takip ettiği bir argümandır ve bu nedenle de mutlak bir kanıtlama yoludur. Ne var ki, Philo'ya göre, Demea'nın bu argümanın içine zorunlu varoluşu sokması tam da Demea'nın yapmayı istediği şeyin karşıtına neden olmaktadır. Şöyle konuşur Philo: "İşte böylesine tehlikelidir önümüzdeki soruna zorunluluk düşüncesini sokmak! Ve böylesine doğal bir şekilde, tam da dinsel varsayıma doğrudan doğruya karşıt bir argümanın çıkmasını sağlar" (Hume, 2007b, s. 66). Sonuç olarak, gerek Cleanthes'in gerekse Philo'nun söylediklerinin gösterdiği gibi, Demea'nın *a priori* olduğu için mutlaklığından kuşku duymadığı kozmolojik argüman Tanrı'nın varlığını, zorunlu olarak varolduğunu onun umduğu kesinlikte ispatlamaya yetmiyor.

Son olarak, Philo'nun, IX. Kısım'ın son paragrafında genel olarak *a priori* argümanlarla ilgili iddia ve tespitlerine bakalım. Bu son paragraftaki iddia ve tespitler, aynı zamanda, Demea'ya yapılan iğneleyici ve sert eleştirilerdir; neredeyse son paragraf sadece bu iş için eklenmiş denilebilir. Philo *Diyaloglar* boyunca savunduğu kararı askıya alma tutumunu açık bir şekilde önermese de, kendimizi daha aşına olduğumuz konularla sınırladığımızda, *a priori* argümanların pek güvenilir argümanlar olarak kabul edilmediğini ileri sürer. İlk iddia, *a priori* argümanları ikna edici bulan insanların soyut akıl yürütmeye alışmış ve matematikten edindikleri düşünme alışkanlıklarını, bu düşünme biçiminin iş göremeyeceği alanlara taşıyan metafizik kafalı insanlar oldukları yönündedir. Şöyle der, Philo:

Tüm bu soyutlamaları atıp, kendimizi daha aşına olduğumuz konularla sınırlayarak, şu gözlemimi eklemeye cüret edeceğim, kendilerini soyut akıl yürütmeye alıştırmış ve matematiğe bakarak, belirsizlikler arasından ve ilk görüşlere karşıt olarak, anlamanın çoğu zaman hakikate götürdüğünü gördükleri için, aynı düşünme alışkanlığını yeri olmaması gereken konulara aktaran metafizik kafalı insanlar dışında, *a priori*

argümanın ikna edici kabul edildiği pek az görülmüştür (Hume, 2007b, s. 66-67).

Hume'un katıksız bir deneyci olduğu düşünülünce, *Diyaloglar*'da onu temsil ettiği düşünülen, Philo karakterinin *a priori* argümanlara yönelik böylesi bir tavır sergilemesi kaçınılmaz gibi görünüyor. Ayrıca, argümanın ikna edici olmadığına ve metafizik olduğuna yönelik bu iddianın bir benzeri de Cleanthes'ten gelmişti. Demea'nın argümanını eleştirmeye başlarken şöyle demişti: “[b]u metafizik akıl yürütmenin zayıflığını göstermeyi Philo'ya bırakmayacağım. Bu akıl yürütme bana o kadar kötü temellendirilmiş ve, aynı zamanda, gerçek Tanrısallık ve dinin nedeni hakkında o kadar önemsiz görünüyor ki, yanlışlığını göstermeye ben girişeceğim” (Hume, 2007b, s. 64). Bu da, makalenin başında da söylediğim gibi, ele alınan konuya ilişkin düşünceleri farklı olan, Philo ve Cleanthes'in Demea ve onun düşünme biçimi konusunda hemfikir olduklarını, pek olumlu düşünmediklerini gösteriyor.

Son paragraftaki, bir diğer iğneleyici iddiayı şu şekilde dile getirir Philo: “Diğer insanlar, hatta sağduyulu ve dine en yakın insanlar bile, belki açık bir şekilde neyden kaynaklandığını açıklayamasalar bile, böylesi argümanlarda her zaman bir eksiklik olduğunu hissederler” (Hume, 2007b, s. 67). Burada Demea'nın sağduyulu ve dine en yakın insanlardan olmadığı ima ediliyor. Dolayısıyla, sanki, gerçek dinden haberi olmayan dinsel bir fanatik gibi resmedilmiş oluyor. Zaten Philo'nun bu paragrafın sonunda söyledikleri de bu yorumu destekler. Yukarıdaki tespitinin, yani sağduyulu ve dine en yakın insanların *a priori* argümanda bir eksiklik olduğunu hissetmelerinin, dinin başka kaynaklardan çıkarılması gerektiğinin sağlam bir kanıtı olduğunu söyler: “Bu, insanların dinlerini her zaman bu akıl yürütme dışındaki kaynaklardan çıkardıklarının ve her zaman da çıkaracaklarının kesin kanıtıdır” (Hume, 2007b, s. 67). Demek ki, eğer insanlar dinlerini şimdiye kadar *a priori* argüman üzerine kurmamışlarsa ve bundan sonra da kurmayacaklarsa, bu durumda Demea'nın din ya da Tanrı kurgusu tamamıyla yanlış bir kaynaktan gelmektedir; dolayısıyla da Demea o “sağduyulu ve dine en yakın olanlardan” biri değildir, bir dinsel fanatiktir. Son olarak, burada sağduyulu olmaya, dine en yakın olmaya ve *a priori* argümanı reddetmeye yapılan vurgular, Philo'nun Cleanthes'in haklı olduğunu, onun *a posteriori* argümanın geçerli bir Tanrı kanıtlaması olduğunu düşündüğü gibi bir anlam çıkarılmasına neden olabilir gibi görünüyor. Ancak, durum hiç de böyle değil; *Diyaloglar* boyunca Philo'nun asıl hedefi Cleanthes ve onun zeki tasarımcı argümanıdır.

KAYNAKÇA

- Campbell J. K. (1996) "Hume's Refutation of the Cosmological Argument," *International Journal for Philosophy of Religion*, sayı: 40, s. 165-166.
- Hume D. (2007a) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, New York: Oxford University Press.
- Hume D. (2007b) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Dorothy Coleman, New York: Cambridge University Press.
- O'Connor D. (2001) *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion*, New York: Routledge.
- Rowe W. L. (1998) *The Cosmological Argument*, New York: Fordham University Press.
- Russell B. (1986) *Bertrand Russell on God and Religion*, ed. Al Seckel, New York: Prometheus Books.