



**БАТЫС ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ЖАҢА
ТАРИХЫ, 3-ТОМ.
ҚАЗІРГІ ЗАМАН ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ
БАСТАУЫ**

Діни философия





Лейбництің оптимизмі

Лейбниц 1676 жылы Спинозамен кездескенде, олар талқылаған тақырыптардың бірі Декарттың құдайдың бар екендігі туралы онтологиялық аргументі болды. Декарт: «Құдай – барлық кемел қасиеттерге ие құдірет көзі» деп тұжырымдады; бірақ өмір сүрудің өзі – кемелділік, сондықтан Құдай өмір сүруге ие. Лейбниц бұл аргументті күмәнді деп есептеді: бүкіл кемел қасиеттерді қамтитын тіршілік иесі идеясының дәйекті идея екенін біз қайдан біле аламыз? Ол осы кемшілікті түзетуге тырысып, Спинозаға арналған мақала жазды. Лейбниц кемелділікке «жағымды және абсолютті болып саналатын қарапайым сапа» деген анықтама берді. Оның пікірінше, үйлесімсіздік күрделі сапалардың арасында ғана туындай алады, оларды сараптаған кезде қайшылықты элементтер байқалуы мүмкін. Бірақ қарапайым сапа сараптауға жатпайды. Осыған сәйкес, қарапайым сапалардың бәрін қамтитын нәрсе ұғымында мүмкін емес ештеңе жоқ, яғни ол шарықтау шегіне жеткен.

Лейбниц осы түзетуді қосып, онтологиялық аргументті қабылдады. Ол «өмір сүру дегеніміз – жетілгендік» идеясына күмәнданған жоқ, бұл пікір сол кездегі Гассендиге, Канттан бастап қазіргі күнге дейінгі көптеген философтарға Декарттың пайымдауларындағы шынымен де әлсіз тұс болып көрінді. Бұл таңғаларлық көзқарас, себебі біз оның жүйесінен көргеніміздей, ол субъектіге қосылып, оның анықтамасын қалыптастыратын предикаттардан мүлдем өзгеше.

Лейбниц Құдайды Ғаламның алғашқы себебі деп қарастыратын космологиялық дәлелдемеге де жаңа бетбұрыс берді. Ол ақырғы себептердің қатары ақырғы болуы тиіс деп болжамдамайды: мысалы, ол қазіргі және өткен формалар мен қозғалыстардың шексіздігі оның еңбегі – Монадологияны жазу себебінің бөлігі болып есептеледі дейді. Бірақ осы тізбектің әрбір элементі – шартты құрылым, ол өздігінен алғанда өзінің өмір сүруіне қажетті негізге ие емес. Ақырғы себеп тізбектен тыс, қажетті кемел болмыстың бойынан табылуы керек және оны біз Құдай деп атаймыз. Осы аргументтің жеткілікті негіздеме принципіне сәйкес келетіні айқын.

Лейбниц Құдайдың бар екенінің басқа екі дәлелін ұсынады: бірі – дәстүрлі, екіншісі – жаңа. Біріншісі Әулие Аугустиннің мәңгілік ақиқаттарынан бастау алады және оны мына түрде көрсетуге болады. Ақыл-ой – ақиқаттар орын алатын сала; бірақ логикалық және математикалық ақиқаттар адамның ақыл-ойынан бұрын пайда болады, сондықтан олар құдайы ақыл-ойдан орын алуы тиіс. Осы екінші, жаңа дәлелдеме қалыптасқан үйлесімдіктің бастапқы тарихына тәуелді: «бір-бірімен байланыссыз соншама көп нәрселердің осындай үйлесімі жалпы себептерге ғана негізделі алады». Бұл аргумент, әрине, Лейбництің терезесіз монадаларын қабылдағандарды ғана нандыра алады.

Лейбництің Спинозадан айырмашылығы – Құдайды табиғаттан толығымен өзгеше және еркін тіршілік етушілер дүниесін еркін жаратты деп есептеуі. Ол жарату туралы шешім қабылдамастан бұрын мүмкін нәрселердің шексіз санын зерттейді. Жаратылуы мүмкін тіршілік етушілердің арасында көптеген Юлий Цезарьлар бар; олардың арасынан Рубиконды кешіп өтетін бір ғана Юлий Цезарь және осылай жасамайтын бір адам шығады. Осы мүмкін Цезарьлардың әрқайсысы белгілі бір себепке сүйеніп әрекет етеді және олардың ешқайсысы да әрекет етуге міндетті емес. Сондықтан Құдай Рубиконды кешіп өтетін Цезарьге өмір сүру мүмкіндігін бергенде, Цезарьдің еркін таңдауын жүзеге асырады. Сол себепті Цезарь Рубиконды еркін кешіп өтті.

Құдай өзі жарата алатын басқа мүмкін дүниелер мириадасын емес, біз өмір сүріп отырған нақты дүниені жарату таңдауын қалай жасайды? Лейбниц: «Құдай рационал субъект ретінде мүмкін дүниелердің арасындағы ең жақсысын жарату туралы шешім қабылдады» деп жауап береді. Өзінің «Теодицеясының» бірінші бөлімінің сегізінші тарауында ол Құдайдың шексіз мейірімділікпен біріккен ең жоғары даналығы барлық дүниелердің арасынан ең жақсысын таңдамауы мүмкін емес еді дейді. Жақсысы аздау дүние, зұлымдығы аздау зұлымдықтың ізгілік екені сияқты, зұлымдықтың түрлерінің бірі болып саналады; сондықтан Құдай зұлымдық жасап қоямын деп қауіптеніп, ең жақсы дүниені таңдаған. Күнә мен азаптарсыз дүние біздің дүниемізден жақсы сияқты болып көрінуі мүмкін, бірақ бұл – елес қана. Егер де осы шақтағы дүниеде түйірдей де зұлымдық жоқ болса, бұл басқа дүние болар еді. Мәңгілік ақиқаттар физикалық және моральдық зұлымдықтардың болуын қажет етеді, сондықтан мүмкін



дүниелердің шексіз көптігінде олар бар. Біз қарама-қарсыны көрсете аламыз, сондықтан барлық дүниелердің арасындағы ең жақсысы зұлымдықтың екі түрі де бар дүниелердің қатарына жатады.

Лейбниц «біз өмір сүріп отырған дүние – ең жақсы дүние» деп тұжырымдаған алғашқы ойшыл емес. XII ғасырдың өзінде-ақ Абеляр Құдай өзі жаратқан дүниеден асып түсетін дүние жасауға күші жетпейді деген болатын. Бірақ Лейбництің ұстанымы Абелярдан өзгеше: оның пікірінше, нақты дүниеден басқа дүниелер де метафизикалық жағынан алғанда мүмкін. Құдайды ең жақсы дүниені таңдауға міндеттеген қажеттілік метафизикалық емес, моральдық қажеттілік болды: ол күші жетпегендіктен емес, оның мейірімділігінің шексіздігінен солай жасады. Осылайша, Лейбниц Дискурсте Құдай дүниені еркін жаратты деп тұжырымдай алады: сувереннің кемел болмысына сай жетілген іс жасау – бұл ең жоғары еркіндік. Құдай еркін әрекет етеді, себебі ол ең жақсыны ғана жаратады.

Лейбниц өзінің теориясы «құдыретті де мейірімді Құдай неге күнә мен азапқа орын беріп отыр?» деген дәстүрлі зұлымдық мәселесін шешеді деп есептеді. Ол алдын ала мүмкін нәрселердің бәрі бірдей іс жүзінде жүзеге аса бермейді деп ойлады: ол айтқандай, А мен В мүмкін бола алады, бірақ А мен В үйлесімді бола алмайды. Жаратылған кез келген дүние – үйлесімді бөліктер жүйесі, ал ең жақсы мүмкін дүние – ізгілік зұлымдықтан әлдеқайда басым жүйе. Еркін еркі бар дүние, кейде ол күнә жасауға пайдаланылса да, еркіндік те, күнә да жоқ дүниеден жақсырақ. Осылайша, дүниеде зұлымдықтың болуы Құдайдың жетілгендігіне қарсы аргумент бола алмайды.

Лейбниц Декарттың онтологиялық аргументіне қарсы айтқан тұжырым оның «оптимизміне» жақындау. «Мүмкін дүниелердің бәрінің арасындағы ең жақсысы» деген ұғымның жүйелі екенін біз қайдан білеміз? Лейбництің өзі мүмкін қозғалыстардың арасындағы ең жылдамы деген ұғымның болмағанының дәлелдемесін ұсынды. Егер де осындай жылдамдық болса, мұндай жылдамдықпен айналатын дөңгелекті көз алдыңызға елестетіңіз; егерде сіз дөңгелекке шеге қағатын болсаңыз, шеге одан сайын жылдам айналатын болады, бұл – ұғымның абсурдтығын көрсетеді. Егер де біз болжамдаған ең жақсы мүмкін дүниеде Е зұлымдығы бар болса, басқа жағынан алғанда осы дүниеге ұқсас, бірақ Е жоқ дүниені көз алдымызға елестете аламыз ба? «Құдай құдыретті болса, осындай дүниені жарату оның қолынан қалайша келмейді?» деген сияқты сауалдарды көтерді.

Осы орайда, Берклидің Құдай туралы идеяларына тоқталайық. Лейбниц Берклидің алғашқы еңбектерінде баяндалған көптеген ойларын қолдағанын байқадық. Бірақ Берклидің тарапынан мұндай түсіністік болмаған сияқты. Құдайдың бар екені туралы Лейбництің онтологиялық аргументін Беркли жек көрді. Басқа жағынан алғанда, ол Құдай болмысының «тікелей және бірден» жаңа дәлелін ұсынды, оны Лейбниц Әулие Аугустиннен алған мәңгілік ақиқат дәлелдемесінің өте кеңейтілген түрі деп қарастыруға болады. Рационал нәрселер тек ақылда немесе рухта ғана өмір сүре алатынына көзі жеткен ол өзінің сұхбатында:

«Мен осыдан шығарып, олар нақты өмір сүрмейді, бірақ олардың менің ойымнан тәуелсіз және мен айқын қабылдайтын өмір сүруге ие екенін көре отырып, олар тіршілік ететін басқа бір ақыл-ой болуы тиіс деген қорытынды жасаймын. Осылайша ақыл-ой дүниесі шынымен де бар болғандықтан, шексіз, барлық жерде өмір сүретін, оған негіз болып, қолдап отыратын рух бар екеніне сенімдімін».

Осылайша Құдайдың ақыл-ойында Аугустиннің логикалық және математикалық ақиқаттары ғана емес, ең қарапайым, мысалы, дәл қазір менің үстелімнің үстінде қызыл қоңыздың жорғалап жүргені секілді, эмпирикалық ақиқат та идея түрінде өмір сүреді. Беркли Құдай осындай қарапайым ақиқаттарды біледі деп қана қоймайды, бұл теологтардың басым көпшілігінің пікіріне айналғалы қай заман. Ол осындай пікірді ақиқат етіп тұрған нәрсенің өзі – Құдайдың ақылындағы идеялардың жиынтығы: қызыл қоңыздың құдайы идеясы мен менің үстелімнің құдайы идеясы дейді. Бұл шынымен де жаңалық еді. «Адамдар әдетте Құдай бәрін біледі және бәрін қабылдайды деп сенеді, ал мен басқа жақтан бірден және міндетті түрде Құдайдың өмір сүретіні туралы тұжырым жасаймын, себебі ақылды нәрселердің бәрін ол қабылдауы тиіс».

Егер де біз уәждемелеу немесе аргументтеу үшін Берклидің ақыл-ой дүниесі идеялардан ғана тұрады дегенімен келіссек те, оның Құдайдың бар екенін дәлелдеуінде кемшіліктер әлі



де болса бар сияқты. «Бәрі сонда өмір сүретін шектелген ақыл-ой жоқ» деген алғышарттан «сондықтан бәрі сонда өмір сүретін шексіз ақыл-ой бар» деген қорытындыға адаспай көшу мүмкін емес. Өмір сүретіннің бәрі қандай да бір шектелген ақылда өмір сүретін немесе сүрмейтін шығар, бірақ шектелген ақыл-ой өмір сүріп отырғанның бәрін қамти алатындай айтарлықтай кең.

Мүмкін Беркли шынымен-ақ «егер де нәрселер шектелген ақыл-ойда өмір сүрсе, олардың өмір сүруі әртекті және үзік-үзік болар еді» деп тұжырымдап отырған шығар. Оның қорасындағы ат ол оған қарап тұрғанда және атбегі оны күтіп-баққанда ғана өмір сүріп, уақыт аралығында өмір сүру кеңістігінен шығып кетіп отырар еді. Барлық жер тіршілік ететін нәрсе бар болғанда ғана мәңгілік ақылдың үзіліссіз өмір сүруіне кепілдік бар.

Құдайдың бар екенін Берклидің дәлелдеуі дәстүрлі теизмнің Құдай туралы түсінігінен ерекше айрықшаланады. Ешбір шектелген рухсыз қабылданатын объектілер Құдайдың қабылдауы арқылы сақталатын болса, онда Құдайдың санасында үстел және қызыл қоңыз сияқты сезімдік заттардың бәрі туралы ғана емес, түстер, формалар, иістер секілді сезімдік нәрселер туралы да ойлар болуы тиіс. Алайда христиандық ойшылдар әдетте Құдайда сезім бар деген пікірді жоққа шығаратын. Діни жырлар айтушы адам: «Құлақты жаратушы естімей ме? Көзді жаратушы көрмей ме?» деген сауал тастайды. «Жоқ» деп жауап күтілетін осындай риторикалық сұрақтарға Акуинолық Томас және тағы көптеген теологтар «иә» деп жауап берді. «Әділеттілерге Құдайдың көзқарасы» деген мәтінге түсіндірме бере отырып, Акуинолық Томас: «Құдай денесінің мүшелері оған Қасиетті Жазбада оның қызметтерінен метафора арқылы туындатылып таңылған. Мысалы, көз көреді. Сондықтан «Құдайдың көзі» деген пікір көру сенсорлық қызмет емес, интеллектуалдық болса да, оның көру қабілетін білдіреді» деп жазады.

Аристотельшілдерге Құдайда сезімдердің немесе сезімдік тәжірибенің жоқтығы айқын еді, себебі көру, сезу, дәм тату немесе басқаша түйсіну үшін денеге ие болу қажет, ал Құдайда дене жоқ. Алайда Декарт сезінуді менталдық құбылыс деп түсінгендіктен, сұрақ енді соншалықты анық болмай қалды. Бірақ Беркли Құдай да сезімге ие деген мәселені айналып өтуге тырысты.

Қарсы тараптың өкілі Гилас үшінші сұхбатта Берклидің теориясы бойынша, жетілген рух болып саналатын Құдай аурудан азап шегеді, бұл оның жетілмегендігі дейді. Берклидің сөзін сөйлеуші Филонус бұл сұраққа мына түрде жауап береді:

«Құдай бәрін, оның ішінде ауруды және ауырсынудың әр түрін де, білетініне немесе түсінетініне менің еш күмәнім жоқ. Алайда ауырсынуды білетін және оның кейде біздің бойымызда да пайда болуын жасап отыратын Құдайдың өзін аурудан азап шегетінін мен түгел теріске шығарамын... ешқандай да материалдық қозғалыстар оның ақыл-ойында ауырсыну немесе рақаттану сезімдерін туындатпайды. Білуге болатынның бәрін білу, әрине, жетілгендік болып саналады, бірақ ақыл арқылы шыдау, азап шегу немесе сезу – бұл кемелділікке қарсы. Біріншісі Құдайға лайық, ал екіншісі – лайық емес. Құдай идеяларды біледі немесе оларға ие; бірақ оның идеялары біздікі секілді сезімдер арқылы берілмейді.

Бұл пікірдің Беркли эпистемологиясымен қаншалықты үйлесетіндігін түсіну қиын. Біз тап болатын идеялардың арасында ыстық және салқын, тәтті және ащы идеялары бар. Егер осы идеялардың бәрі – Құдайдың ақылындағы идеялар болса, онда бұл идеялар Құдайдың ақылында қандай да бір түрде орын тепкен. Десек те Құдайда сезіну қабілеті жоқ болса, онда осындай идеяларға ие болу – сезіну үшін жеткіліксіз. Олай болғанда, Берклидің қарапайым адами сезімдер туралы әңгімесі қисынсыз.

Ендігі сөз Юмның дін туралы көзқарасы жайлы болмақ

Юмның Берклиден айырмашылығы – ол табиғи теологияға жағымсыз, бірақ елеулі үлес қосты. Құдайдың бар екенін қолдайтын аргументтерді сынауы және Аянның беделін нығайтудағы ғажайыптардың рөлін талқылауы – діннің теист және атеист философтары үшін бастапқы нүкте болып саналады. Біз әуелі ғажайыптар туралы эссені қарастыра аламыз, ол Трактаттың бұрынғы нұсқасына кірмеген және Зерттеудің оныншы бөліміне кейіннен енгізілген.

Юмның пікірінше, ғажайыптар – табиғат заңын бұзу болып саналады: ол мысал ретінде қайта тірілген өлік немесе үй мен кемемен аспанға көтеру сияқты ғажайыптарды келтіреді. Таңғала-



тын бір нәрсе – ол ғажайыптардың болуы мүмкін екенін жоққа шығармайды, ол өзінің кейбір ізбасарлары сияқты, ғажайып құбылыстың заңды бұзбағаны дәлелденсе, онда заңның тым қарапайым болғаны деп тұжырымдамайды. Шындығына келгенде, оны ғажайыптар жасауға болатыны туралы емес, оларды көруге болатыны туралы сұрақ қызықтырады. Оның мақсаты – апологеттердің ғажайыптарды нақты діни жолдаулар жасау үшін жаратылыстан тыс рұқсат алуға пайдалануы.

Тәжірибелердің бірінші бөлімі мынадай тұжырыммен аяқталады:

Дәлелдеменің жалғандығы ол дәлелдеуге тырысып отырған деректен асып түсетін ғажайып болмаса, ешқандай да дәлел ғажайыпты растау үшін жеткілікті болып саналмайды... Біреу маған қайта тірілген өлік туралы айтқанда, мен бірден, шамасы, осы адам не алдап тұр, не алданып қалған немесе ол айтып тұрған дерек шынымен де болған деп есептеймін... Егер де оның дәлелдері болған оқиғадан ғажайыптау болса, ол менің сенімімді немесе пікірімді билеп алдым деп ойлап қалады.

Юм ғажайыптың болуы мүмкін екенін жоққа шығармайды. «Шынында да, – дейді ол бізге, дәлелдердің үндестігін ескере отырып, ол ғажайып болып саналатынға, атап айтқанда, сегіз – күн бойы жер бетін қараңғылық жайлайды дегенге сенуге дайынмын». Бізге бұл таңғаларлық пікір болып көрінеді. Өздігінен алғанда, ғажайыптар табиғат заңын бұзу болып есептеледі, сондықтан біреулердің алданып қалғанын немесе алдағанын табиғат заңының бұзылуы деуге болмайды, кереметке қарсы дәлелдер оны жақтаған дәлелдерден асып түсуі керек. Бірақ, Юмнің адам еркі туралы іліміне сәйкес, кез келген физикалық құбылыс сияқты, адамның іс-әрекеті де табиғаттың заңын бұзу болып есептелетінін есте сақтауымыз керек.

Тәжірибелердің екінші бөлімінде ғажайып құбылыстардың өз талаптарына сай келетіндей толық дәлелдемелермен ешқашан расталмағанын көрсету үшін Юм үш аргумент ұсынады. Біріншіден, ол ешбір ғажайып құбылыстың алаяқтық жасалған жағдайда көп ұтылған және оңай анықталған жеткілікті жақсы куәгерлерінің айтарлықтай мығым деңгейі болмағанын үзілді-кесілді мәлімдейді. Екіншіден, ол адамзат тегіне сенімділікпен қарайды, ол кейін анықталған былық ғажайып құбылыстарда көрініс тапты. Үшіншіден, ол жаратылыстан тыс және ғажайып оқиғалар негізінен алғанда надан және жабайы халықтарға тән деп тұжырымдайды. Бұл тұжырымдардың әрқайсысы тарихи негіздерде сынға ұшырады және қазір де ұшырап отыр.

Ғажайып құбылыстар бір-біріне қарсы келетін діндерге көмек ретінде жасалды деген күмәнсіз дерекке негізделген төртінші аргумент көбірек қызықты. Егер де ғажайып құбылыс ілімді Құдай ашты, яғни ол ақиқат деп дәлелдесе, бұл ғажайыпты басқа, қарама-қарсы ілім қолдана алмайды, яғни нақты бір дінді қолдаушы ғажайып құбылыс басқа бір дінді қолдаушы кез келген оқиғаға қарсы дәлел болуы тиіс.

Біз Құдайды басқа түпнұсқалардан, мысалы, дәстүрлі аргументтерден біле аламыз ба? Юм бейболмысы қайшылық туғызатын болмыс болған жоқ деп болжамдады: яғни ол Құдайдың бар екенінің онтологиялық аргументін аса жақтыра қоймады. Алайда ол оған тіке шабуыл жасамайды; оның ең маңызды ескертпелерін Трактаттың сенімнің табиғатын анықтауға талпынған бөлімінде кездестіреміз. «Сенім – идея емес» деп тұжырымдай отырып, ол «біз бірдеңені түсінгенде, оның өмір сүріп отырғанын түсінеміз және өзіміздің алғашқы идеямызға ештеңе қоспаймыз» деп пайымдайды.

Сенім мен түсінік мазмұны жағынан ерекшеленбеуі тиіс екені дұрыс: мен Құдайдың бар екеніне сенетін, ал сіз сенбейтін болсаңыз, Юмнің пікірі бойынша, біз бірдей идеямен келіспейміз. Бірақ Құдай туралы ой және Құдайдың бар екеніне сену – мүлдем бөлек екі нәрсе, «Егер де Құдай бар болса, ол – дәрекі және мақтаншақ» дейтін атеист «егер» деген тармағында өзі бұл оймен келіспесе де, Құдай бар деген ойды білдіреді. Өмір сүріп отырған нәрсе ұғымынан бөлек өмір сүру ұғымы жоқ дей отырып, Юм қателеседі. Алайда өмір сүру ұғымының Құдай ұғымынан немесе жалғыз мүйіз ұғымынан мүлдем өзгеше екені шындық. Жалғыз мүйізділер өмір сүреді деу – жалғыз мүйізділерді бағындыру қиын деген пікірден шығатын мүлдем басқаша пікір. Юмнің бұл түсінігін Кант пен Фреге сияқты кейінгі философтар дәлірек түрде берді және оны онтологиялық аргументті біржола күйретуде қолданды.

Жаратуға қатысты аргумент Юмде толығырақ және байыптырақ жасалған. Оның «Табиғи дін туралы сұхбаттары» үш кейіпкер жайында баяндайды. Олар: Клеант, Филон және Демей. Юмнің құрастыру шеберлігі соншалық, оның пікірін түсіне қою оңай шаруа емес. Үшеудің



арасында Демей – автор өзінің жанашырлық көзқарасын аздау көрсеткен кейіпкер; алайда ізденушілер ішкі және сыртқы негіздерге сүйене отырып, Филонды да, Клеантты да автордың пікірін жақтаушылар ретінде көрсетуге дайын болды. Олардың екеуі де жаратуға қатысты аргументті байыпты қабылдайтынын ескерте кету керек.

Екінші бөлімде Клеант Ғаламды шағын машиналардың шексіз көп санына бөлінген зор машинаға теңейді:

Осы машиналардың бәрі, тіпті ең ұсақ бөлшектері де, бір-біріне оларды бақылаған адамдардың бәрін таңғалдырған дәлдікпен қиюластырылған. Бүкіл табиғатта құралдардың мақсаттарға қызықты бейімделуі адамның жасампаздығы өндірісін, жобаларын, ойларын, даналығы мен интеллектісін дәл еске салады, бірақ олардан асып түседі. Осылайша салдарлар бір-біріне ұқсас болғандықтан, аналогияның барлық ережелері бойынша, себептер де бір-біріне ұқсас, табиғатты жаратушы өзі атқарған жұмыстың көлеміне сай келетін әлдеқайда үлкен қабілеттерге ие болса да, адамның ақыл-ойына ұқсастау деген қорытындыға келеміз.

Филон аргументті сынайды, бірақ сұхбаттардың жарату аргументіне қарсы зұлымдық мәселесін жан-жақты баяндалған қорытынды бөлімінде ол да құдайы тіршілік етуші «табиғаттың түсіндіру қиын шеберлігі мен өнері арқылы өзінің ақыл-ойға ие екенін көрсетеді» деуге дайын. Алайда табиғи теологиямен келісетіндігін ол өте мұқият жақтайды. Ол Ғаламдағы реттіліктің себептері, шамасы, адамның интеллектісіне аз да болса ұқсастау деген пікірмен келісуге дайын, бірақ оның келісімінің белгілі бір шарттары бар. Олар мынадай: (1) «бұл тұжырым созылуға, өзгеруге немесе нақтырақ түсіндіруге қабілетсіз»; (2) «ол адамның өміріне қатысты немесе қандай да бір іс-әрекеттер мен шыдамдықтың бастауы болатын ешқандай қорытынды бермейді»; (3) «жетілмеген аналогия адамның ақыл-ойынан басқаға ауыстырылмайды», яғни ол жаратуға қатысты аргументті қабылдауға дайын. «Ең байқампаз, білімқұмар және діндар адам жиі жасалып отырған тұжырымға қарапайым, философиялық келісуден және оның негізінде жатқан аргументтер оған қарсы қарсы пікірлерден басым деп пайымдаудан басқа не істей алады?» деген сауал туындайды.

Бұл, шамасы, Юмнің өзіндік ұстанымы. Юмге дінбасылардың ашуын туғызудың ұнағаны түсінікті, өзінің барлық шығармаларында оған арнап айтылған мысқыл мадақтауларына қарамастан, оның өзі христиандықты жек көрді. Алайда Құдайдың бар екеніне қатысты алғанда ол атеист емес, агностик болды. Дарвинизм келесі жүзжылдықта салтанатты жеңіске жеткенде ғана атеист жарату аргументіне қарсы уәж бар деп, өзін сенімді сезіне алды.