



Shkenca dhe feja: Përse vazhdon debati?

Description

Alvin Plantinga

Në këtë kapitull unë orvatem që të jap një kontribut për një përgjigje ndaj pyetjes, përse vazhdon debati ndërmjet shkencës dhe fesë? Në mënyrë specifike, unë trajtoj dy tema të ndërlidhura: (1) bashkëlidhja e fesë me sekularizmin, i ashtuquajtur “botëkuptim shkencor”; (2) konfliktin e pretenduar ndërmjet teorive shkencore të evolucionit dhe mësimëve thelbësore të Krishterimit dhe feve të tjera, për shembull, se qeniet njerëzore janë krijuar sipas shëmbëlltyrës së Perëndisë.

Së pari, a ka vërtet debat? Po, unë supozoj se ka. Shumë të krishterë kanë përshtypjen e vagullt se shkenca është deri diku jomiqësore me besimin fetar; për të krishterë të tjerë është më pak një përshtypje e vagullt se sa një bindje e ngulitur. Në mënyrë të ngjashme, shumë shkencëtarë dhe entuziastë të shkencës argumentojnë se ka një kundërvënie ndërmjet besimit fetar serioz dhe shkencës; dhe vërtet, një pjesë pretendojnë se besimi fetar përbën një rrezik të qartë dhe aktual ndaj shkencës. Të tjerë akoma e shohin besimin fetar sikur ai po tkurret gjithnjë e më tepër përballë përparimit shkencor. Pyetja jonë është: përse po vazhdon ky debat?

Unë do të orvatem që t’i jap një përgjigje kësaj pyetjeje; më modestisht, unë do të përpiqem që të jap një kontribut ndaj një përgjigjeje. Ky debat ekspozon disa vatra apo tema të ndryshme.

- Ekziston bashkëlidhja e shkencës me *sekularizmin* ose i ashtuquajtur “botëvështrim shkencor”.^[1]
- Ekziston një konflikt i pretenduar ndërmjet teorive shkencore të evolucionit dhe aspekteve esenciale të Krishterimit dhe feve të tjera teiste – për shembull, që qeniet njerëzore janë të krijuara sipas shëmbëlltyrës së Perëndisë.
- Ka një konflikt të pretenduar ndërmjet shkencës dhe pretendimit, të njëjtë për fetë teiste, se Zoti *vepron posaçërisht* në botë. Mrekullitë do të ishin një shembull i veprimit të posaçëm hyjnor, por ka edhe të tjerë gjithashtu: për shembull, “Dëshmitari i Brendshëm i Shpirtit të Shenjtë” i Kalvinit dhe “Nxitja e Brendshme e Shpirtit të Shenjtë” e Akuit.
- Ka konflikt ndërmjet pretendimeve fetare dhe shpjegimeve të shumta në psikologjinë evolucionare të një fenomeni të tillë si dashuria, altruizmi, moraliteti, dhe vetë feja.

- Ka konflikt ndërmjet doktrinave të caktuara klasike të krishtera – si, ringjallja e Jezusit, për shembull – dhe larmive të caktuara të kritikizmit biblik shkencor ose historik.
- Në fund, ka konflikt të pretenduar ndërmjet *qëndrimeve epistemike* të shkencës dhe fesë. Qëndrimi shkencor, siç thuhet, përfshin formimin e besimit mbi bazën e hetimit empirik, të cilësuarit të besimit si eksperimental, duke testuar vazhdimisht besimin dhe duke kërkuar për një alternativë më të mirë; qëndrimi fetar përfshin të besuarit e fesë.

Siç mund të jetë e qartë, unë nuk mund të trajtoj të gjashta këto tema të debatit këtu; unë do të kufizohem vetëm tek dy të parat.

1 SHKENCA DHE SEKULARIZMI

Shkenca shpesh mendohet se përkrah, promovon, përforcon, nënkupton, ose e kërkon *sekularizmin*; por çfarë është saktësisht, apo qoftë edhe përfundimisht, sekularizmi? Supozoni që ne fillojmë me mbiemrin dhe pak e nga pak shkojmë vjedhurazi tek emri. Sipas fjalorit që unë kam, termi *sekular* do të thotë “i tokësor apo së përkohshmes ose i ndërlidhur me të si në kundërdallim nga shpirtërorja ose e përjetshmeja: jo sakrale.” Këtu e *përjetshmja* nuk do t’i referohej pohimeve, cilësive, numrave, dhe objekteve të tjera abstrakte, të cilët gjithashtu do të mendoheshin si të përjetshëm; ndoshta ne mund ta zëvendësojmë “*të përjetshmen*” këtu me “*të mbinatyrshmen*”. Bazuar mbi këtë përshkrim, pastrimi i oborrit të dera e shtëpisë mund të jetë sekular; të luturit ose adhurimi jo. Po për *sekularizmin*, ç’mund të thuhet? Ky do të ishte një qëndrim ose një pozicion i ndonjë lloji: ndoshta, pozicioni, sa i përket ndonjë fushe të caktuar të jetës, se përfaqëson sekulare janë gjithçka që është e nevojshme ose e dëshirueshme në atë fushë të jetës; nuk është nevoja për asnjë referencë për hetim të duhur të veprimtarive apo projekteve në atë fushë. Dikush mund të përqafojë, kështu, sekularizmin sa i përket pastrimit të oborrit ose riparimit të makinës: nuk ekziston nevoja për asnjë referencë ndaj të mbinatyrshmes ose shpirtërores. Ky është sekularizëm *sa i përket x-it*, për ndonjë departament apo aspekt x të jetës; por çfarë është, pra, sekularizmi *tout court*, apo *i pastër*? Për qëllimet aktuale, kjo do të ishte ideja se një përfaqëse sekulare ndaj *të gjithë* jetës është e kënaqshme ose e kërkuar; nuk ka asnjë departament apo aspekt të jetës kur ekziston nevoja që të ketë, ose duhet të ketë, një referencë ndaj të mbinatyrshmes apo shpirtërores. Sekularizmi, i sendërtuar në mënyrë të tillë, ka qenë një tipar në rritje i një pjese të madhe të jetës perëndimore, ne veçanti i jetës akademike dhe intelektuale perëndimore, për dy shekujt e fundit.

Ka dy versione bazike dhe gjerësisht të ndryshme të sekularizmit që janë të pranishme në akademinë perëndimore bashkëkohore. Njëri është ilustruar dhe shqyrtuar (por dhe refuzuar) nga Bas van Fraassen në librin e tij përthithës *The Empirical Stance* (2002), fillimisht i mbajtur si seri leksionesh. Ky version është i lidhur ngushtë me shkencën, dhe mund të shpjegohet shkurtimisht, ndonëse jo plotësisht saktësisht, si mendimi se hulumtimi shkencor, ose më saktësisht ajo që Van Fraassen e quan “hulumtimi objektivizues”, mjafton. Ndoshta, paksa më saktësisht, por sërish duke lipsur një lloj nuancimi dhe kualifikimi, është pozicioni se tabloja gjerësisht shkencore e botës është e mjaftueshme. E mjaftueshme për çfarë? E mjaftueshme për të kuptuarin, dhe e mjaftueshme për praktikën. E mjaftueshme si një udhërrëfyes për jetën, dhe e mjaftueshme për fiksuar në mënyrë të drejtë opinionet. Ky botëkuptim shkencor përfshin gjithçka që ne kemi nevojë që të dimë dhe, ç’është e vërteta, gjithçka që ne *mund* të dimë në lidhje me botën dhe në lidhje me vetet tona në qoftë se ka diçka përtej ose krahas asaj që shkenca shpalos, ajo është diçka me të cilën ne as nuk kemi as nuk mund të kemi kontakt.

Ky variacion i sekularizmit është fokusi ynë kryesor; por është e rëndësishme që të kuptohet se ka një tjetër specie, krejtësisht të ndryshme, të të njëjtës klasë. Dhe pikërisht sikundër variacioni i parë,

shkencor, është i përvijuar në librin e Van Fraassen, variacioni joshkencor është i skicuar në një recension të librit të Van Fraassen të shkruar nga Richard Rorty.[2] Siç vë në dukje Rorty, ekziston një lloj i sekularizimit që i kushton fare pak vëmendje shkencës, ose, sidoqoftë, e shikon vlerën e saj si thjesht utilitare. Rorty mund të ketë të drejtë ose mund të mos ketë të drejtë në lidhje me natyrën e qëllimeve praktike të përkrahura nga ky version i sekularizimit; unë, më saktë, do të komentoj mbi anën e tij intelektuale, ose ndoshta ideologjike. Ajo çka është fundamentale këtu është një largim nga shkenca dhe një hulumtim objektivizues, duke refuzuar atë përpjekje në tërësi si një projekt të dështuar. Dhe në vend se t'i shikojë qeniet njerëzore sikur përipiqen të arrijnë të vërtetën në lidhje me botën tonë, ai, më saktë, na sheh ne, në një rrafsh më të thellë, sikur *sendërtojmë* apo, më mirë, *përbëjmë* të vërtetën në lidhje me botën. Kjo mënyrë e të menduarit zë fill, sigurisht, te Kanti dhe ndoshta, ç'është e vërteta, në botën antike, në pretendimin protagorean se “njeriu është masa e të gjitha gjërave”. Ideja themelore këtu është se ne, qeniet njerëzore, në një mënyrë të thellë dhe të rëndësishme, jemi vetë përgjegjës për strukturën dhe natyrën e botës – qoftë individualisht qoftë bashkërisht. Në këtë pikë, natyrisht, unë do të doja të flisja në lidhje me Kantin, por nuk kam hapësirë për ta bërë këtë.

Një tjetër version i rrënjësisht të njëjtës ide është pretendimi se në të vërtetë nuk ka një gjë të tillë që quhet e Vërteta (me ‘V’ me shkronjë të madhe, sikundër ata dëshirojnë që ta parashtrojnë); ajo që ekziston në vend të saj janë zëvendësues të larmishëm. Duke qëndruar me Rorty-n, për shembull, ekziston e vërteta (tani me ‘v’ të vogël) sa i përket “asaj që kolegët tanë do të na lejojnë që të themi pa u bërë merak” (Rorty 1979a). Ky lloj i sekularizimit, njëlloj si sekularizmi shkencor, përfaqon idenë se ne nuk kemi asnjë nevojë që t'i kthehemi shpirtërores apo të mbinatyreshmes; ne, qeniet njerëzore, jemi autonome, dhe duhet ta bëjmë vetë udhën tonë, duhet ta modelojmë vetë shpëtimin tonë. Në jemi përgjegjës për vetet tona, dhe, ç'është e vërteta, (sikundër thotë Rorty) mund të ripërkufizojmë, dhe të ribëjmë vetet tona. Ky epsh për autonomi njerëzore mund të marrë përmasa vërtet heroike, si në rastin e (në qoftë se përshkrimi i Rorty është i saktë) të qëndruarit të Hajdegerit të tronditur nga mendimi se ai nuk ishte krijimi i vetë vetes së tij (Rorty 1989, fq. 109), dhe ideja e tij e spikatur se ai ishte *fajtor* në sajë të të ekzistuarit në një univers që ai vetë nuk e kishte krijuar. (A ka vend për të folur për skrupuj moralë dhe një ndërgjegje të brishtë?!). Kontrasti ndërmjet këtyre dy formave të sekularizimit është jashtëzakonisht fashinues. Nga një perspektivë e krishterë, njëra na mbivlerëson ne gjerësisht, duke pasur prirjen të na shohë ne, ne vetet tona, si krijuesi i vërtetë i botës, ose të paktën si burimi i vërtetë i strukturës së saj; tjetra na nënvlerëson gjerësisht, duke pasur prirjen që të na shohë thjesht si një tjetër kafshë me një mënyrë tipike të të siguarit të jetesës.

Por shqetësimi ynë aktual ka të bëjë me sekularizmin shkencor. Le ta hedhim vështrimin paksa më tutje. Sipas Van Fraassen, zhvillimi i shkencës moderne përmban atë që ai e quan, ndoshta duke ndjekur Rudolf Bultmann-in, “hulumtimi objektivizues” (objectifying inquiry). Hulumtimi objektivizues, thotë ai, nuk është as i nevojshëm as i mjaftueshëm për shkencën; megjithatë ai është një tipar i spikatur dhe thellësisht i rëndësishëm i shumicës së investigimeve shkencore. Ky lloj i hulumtimit ka disa aspekte të ndryshme, por një numër syresh mund të përfshihen nën frazën e goditur “të nxjerrim vetet tona nga tabloja”.^[3] Ekziston nxjerrja e veteve tona *individualisht* nga tabloja: pëlqimet dhe mospëlqimet e mia, shpresat dhe frikërat dhe dashuritë e mia nuk duhet të hyjnë në atë që unë bëj ose them si shkencëtar, ndonëse sigurisht ato mund të shërbejnë si një motivim për angazhim në shkencë që në fillim dhe për gjurmimin e hulumtimit shkencor si të kundërvënë ndaj një tjetri. Kirurgu që me gjakftohtësi pret me bisturi një tjetër qenie njerëzor shpërfaq këtë lloj të objektivitetit; për ta arritur këtë, kirurgët zakonisht refuzojnë që të operojnë pjesëtarët e familjes së tyre. Në mënyrë të ngjashme, gjykimet e mia private dhe idiosinkratike nuk duhet të hyjnë, as në raportimin tim të të dhënave, dhe as në teoritë e mia. Objektiviteti në këtë kuptim është një çështje e të injoruarit ose e të futurit në kllapa të asaj që i përket njërit individ apo disa individëve si të kundërvënë ndaj të tjerëve.

Por shkenca, dhe për këtë ajo gëzon famë, gjithashtu thuhet se vetëpërmbahet nga gjykimet morale më përgjithësisht – jo vetëm ato që nuk gëzojnë miratim universal. Dhe e njëjta gjë është e vërtetë për pëlqimet dhe mospëlqimet. Kështu që, ekziston një sens më i fortë i objektivitetit që vepron gjithashtu këtu: të larguarit nga, të futurit në kllapa, të paktën disa aspekte apo karakteristika të subjektivitetit njerëzor përgjithësisht, duke shpresuar në këtë mënyrë që të arrihet objektiviteti në sensin e besnikërisë ndaj objektit të hulumtimit. Ekziston prirja jonë gati-gati e pashmangshme për të dhënë gjykime morale; objektiviteti lips që, kur bëjmë shkencë, ne ta shohim këtë (d.m.th. dhënia e gjykimeve morale) si diçka “nga ana jonë”, si të thuash, që nuk mund të gjendet tek vetë gjërat (të paktën, për qëllimet e shkencës). Një gjë e ngjashme mund të thuhet për *teleologjinë*: subjektet njerëzore shpërfaqin një tendencë gati-gati të paevitueshme për të menduar në terma të teleologjisë, ndoshta për shkak të prirjes sonë të pandreqshme praktike. Një tjetër pjesë e hulumtimit objektivizues, për rrjedhje, një tjetër pjesë “nxjerrjes së veteve tona nga tabloja” është që të mendohet bota, të paktën si objekt shkencor, siikur nuk përmban asnjë qëllim, asnjë teleologji. Ky mendim zë fill te Francis Bacon:

“Ndonëse pjesa më e madhe e parimeve të përgjithshme në natyrë duhet të mendohen si thjesht pozitive, teksa ato zbulohen, dhe nuk mund t’i referohen me vërtetësi një shkak; pavarësisht nga kjo, kuptimi njerëzor, i paaftë për të qëndruar i ngrirë, kërkon paraprakisht diçka në rendin e natyrës. Dhe, më pas, ndodh që gjatë të orvaturit drejt asaj që është më larg, ai bie mbi atë që është më e nduarshme; gjegjësisht, mbi shkaqet e mbrame: të cilat kanë lidhje qartësisht me natyrën e njeriut, dhe jo me natyrën e universit; dhe nga ky burim kanë ndotur çuditërisht filozofinë.”^[4]

Akoma më tutje: qeniet njerëzore shpërfaqin një prirje të fuqishme për të *personifikuar* botën: për ta parë atë si të populluar nga shpirtra të gjallë, të cilët, njëlloj si ne, dashurojnë dhe urrejnë, mendojnë, besojnë, dhe arsyetojnë[5]; për animistin e gjithë bota është e gjallë, e përshkruar nga shpirtra të gjallë. Dhe një rast mjaft i veçantë i kësaj – një rast kufizues, sikundër mund të mendojmë ne – është tendenca jonë njerëzore për ta menduar vetë botën si të krijuar dhe të qeverisur nga vetëm një shpirt transcendent; teizmi mund të mendohet kështu si një rast kufizues i animizmit. Pjesë e të nxjerrurit të veteve tona nga tabloja është refuzimi, të paktën për qëllime shkencore, i kësaj tendence për të personifikuar botën. Dhe në qoftë se ne mendojmë për teizmin si një rast kufizues i animizmit, atëherë kjo nxjerrje e veteve tona nga tabloja mund të shihet si burimi i *natyralizmit metodologjik* (NM, apo MN). [6]

Natyralizmi Metodologjik (NM) propozohet gjerësisht si një shtrëngesë mbi vetë shkencën, dhe vërtet ai duket se karakterizon pjesën më të madhe të shkencës bashkëkohore, në mos të gjithën. NM nuk duhet të ngatërrohet me natyralizmin *filozofik* apo *ontologjik*, sipas të cilit nuk ka një person të tillë si Zoti apo ndonjë tjetër qenie mbinatyrore. Partizani i NM nuk pajtohet domosdoshmërisht me natyralizmin ontologjik. NM është një konditë e propozuar mbi vetë shkencën, jo një deklaratë në lidhje me natyrën e universit. (Sigurisht, në qoftë se natyralizmi filozofik do të ishte i vërtetë dhe në qoftë se ne do ta mendonim shkencën si një përpjekje për të gjetur të vërtetën në lidhje me botën tonë, atëherë NM-ja do të ishte, me gjasë, mënyra e ndjeshme për të vijuar më tutje në shkencë.) Ideja e përafërt dhe themelore e NM është se shkenca duhet të bëhet *sikur*, në njëfarë kuptimi, natyralizmi ontologjik të ishte i vërtetë; siç është shprehur Hugo Grotius, ne duhet të ecim përpara sikur Zoti nuk është i mirëqenë. Sipas NM, për rrjedhojë, një teori e saktë shkencore nuk mund t'i referohet Zotit apo agjentëve të tjerë të mbinatyreshëm si ëngjëjve apo djajve apo Djallit dhe hordhive të tij. Më tutje, përshkrimi apo prezantimi shkencor i të dhënave relevante për një hulumtim të caktuar nuk mund të jenë në terma apo kategori që përfshijnë të mbinatyreshmen. Akoma dhe më tutje, një teori shkencore nuk mund të përdorë atë që një njeri e di apo mendon se e di nëpërmjet zbulësës hyjnore. NM-ja përmban diçka më tepër se sa thjesht kaq: për shembull, ai do të përfshijë gjithashtu edhe një shtrëngesë mbi korpusin e përshtatshëm të diturisë paraprake apo besimit, në lidhje me të cilën një disiplinë shkencore duhet çuar përpara: ky informacion paraprak, me gjasë, nuk do të përmbajë asnjërin prej pohimeve që nënkuptojnë[7] ekzistencën e Zotit (apo të qenieve të tjera të mbinatyreshme).

Unë do të përpiqem që të them diçka më tepër në lidhje me Natyralizmin Metodologjik (NM-në) pak më tutje; he për he, ne mund të vrojtojmë se mjaft mirë ai mund të shihet si sekularizëm sa i përket shkencës. Pretendimi që ngrihet është se shkenca, ajo veprimtari njerëzore apo formë jete tronditëse dhe e rëndësishme, nuk ka asnjë nevojë për të mbinatyreshmen apo shpirtëroren për zhvillimin e saj, dhe përnjëmend bëhet më mirë duke fshirë të gjitha referencat e tilla. Vrojtoni diferencën e gjerë ndërmjet *sekularizmit sa i përket shkencës* dhe *sekularizmit shkencor*. I pari është pretendimi se *shkenca* mund ose duhet të ecë përpara pa referencë ndaj të mbinatyreshmes; ai nuk thotë asgjë për pjesën tjetër të jetës. I dyti është një variacion i sekularizmit *tout court*, apo *të pastër*. Ai është pretendimi se *e gjithë* jeta mund ose duhet të ecë përpara pa referencë ndaj të mbinatyreshmes, për shkak se hulumtimi objektivizues është i mjaftueshëm për praktikën si edhe për të kuptuarit. Dhe tani ne mund të vrojtojmë njërin burim të debatit apo mosbesimit të vazhdueshëm ndërmjet shkencës dhe fesë. Sekularizmi *tout court*, sigurisht, është armiku i fesë; ai është deklarata se nuk ka asnjë departament apo aspekt të jetës ku lipset që të ketë, apo duhet që të ketë, një referencë ndaj të mbinatyreshmes apo shpirtërores. Por qëndrimi fetar ndaj jetës është vetëm qëndrimi që projekti më i rëndësishëm në jetën njerëzore është të futesh në marrëdhënien e duhur me të mbinatyreshmen. Specifikisht për Krishterimin, qëndrimi fetar shtë se e mira e mbrame, *summum bonum* për qeniet

njerëzore, është që të hyjnë në marrëdhënien e duhur me Perëndinë, gjë e cila bëhet e mundur nga mishërimi dhe shlyerja e birit hyjnor të Perëndisë. Nga kjo perspektivë, sekularizmi është një qëndrim maksimalisht i gabuar; është aq larg nga e drejta sa më tutje nuk ka asgjë. Dhe e njëjta gjë qëndron, pra, për sekularizmin *shkencor*, variacioni i sekularizmit sipas të cilit hulumtimi objektivizues, lloji i hulumtimit që është karakteristik për shkencën, është i mjaftueshëm për të kuptimin dhe praktikën. Sipas besimit të krishterë, hulumtimi objektivizues, një hulumtim ky i karakterizuar nga nxjerrja e veteve tona nga tabloja, nuk është aspak i mjaftueshëm qoftë për kuptim teorik qoftë për të ditur se si të jetohet një jetë e mirë. Të thuash që është mjerisht i papërshtatshëm do të ishte një nënvlerësim kolosal.

Është thelbësisht e rëndësishme që të kuptojmë se shkencën në vetvete nuk përkrah apo mbështet sekularizmin shkencor, ose tablonë shkencore të botës. Shkencën është një gjë; pretendimi se ajo është e *mjaftueshme* është një gjë krejt tjetër. Nuk është pjesë e shkencës që të bëj këtë pretendim. Ajo nuk mund të gjendet në tekstet e shkencës si të tillë, qoftë nga fizika, biologjia, apo cilado fushë tjetër. Ka shkencëtarë që e bëjnë një pretendim të tillë; por ka për afërsisht po aq që e refuzojnë atë. Një njeri mund të jetë krejtësisht entuziast për shkencën pa menduar se hulumtimi objektivizues është i mjaftueshëm. Përnjëmend, ky është qëndrimi i arsyeshëm karshi shkencës nga një perspektivë e krishterë. Pështjellimi i shkencës me sekularizmin shkencor është skandaloz; është pak më mirë se sa pështjellimi, le të themi, i historisë së muzikës me pretendimin se historia e muzikës është e mjaftueshme, koleksionimi i pullave me pretendimin se koleksionimi i pullave është i mjaftueshëm. Por unë besoj se ky pështjellim, sado kolosal që është ai, kryhet gjerësisht, dhe nga njerëz nga të dyja anët e ndasisë ndërmjet shkencës dhe fesë. Ekzistojnë shumë njerëz me entuziazëm e përkrahin shkencën; por ata shkojnë deri aty sa ta ngatërrojnë atë me sekularizmin shkencor. Kjo ndodh ndoshta sepse ata e shohin sekularizmin në lidhje me shkencën, domethënë, natyralizëm metodologjik, si thelbësor për shkencën, por më pas e ngatërrojnë atë me sekularizmin *naiv*. Të tjerë të cilët e refuzojnë prerazi sekularizmin bien në të njëjtin pështjellim. Ata janë dyshues, mosbesues ndaj shkencës, për shkak të bashkëlidhjes së saj me sekularizmin shkencor apo të ashtuquajturin botëvështrim shkencor. Por fakti se shkencën është e bashkëlidhur me sekularizmin – fakti se disa njerëz i bashkëlidhin ato të dyja – nuk është një arsye e respektuar për dyshim ndaj shkencës; nuk është më e mirë se sa të jesh dyshues ndaj historisë së muzikës thjesht sepse dikush mendon që ajo është e mjaftueshme. Ky pështjellim, besoj unë, është njëri faktor që rri përfund mosbesimit reciprok të pandërprerë ndërmjet shkencës dhe fesë. Kështu që, njëri faktor këtu nuk është në të vërtetë asgjë më tepër se sa një pështjellim.

2 EVOLUCIONI

Në kohën e Galileos, kështu thonë, burimi i vetëm i konfliktit ndërmjet shkencës dhe fesë ishte astronomik; aktualisht, është biologjik (në përgjithësi, shiko Drake 1980). Që nga koha e Darvinit, ka patur fërkim, keqkuptim, dhe kundërrakuzë reciproke ndërmjet atyre që pranojnë Darwinizmin në një formë apo një tjetër, dhe të krishterëve të llojeve të ndryshme; dhe, sigurisht, ky konflikt është një burim kryesor i debatit të pandërprerë ndërmjet fesë dhe shkencës. Shumë fundamentalistë të krishterë gjejnë papajtueshmëri ndërmjet përshkrimit darvinist evolucionar bashkëkohor të origjinës sonë dhe versionit të tyre të besimit të krishterë. Shumë fundamentalistë darvinistë (sikundër i ka quajtur i ndjeri Stephen Jay Gould) e përkrahin atë mocion: edhe ata pretendojnë se ka konflikt ndërmjet evolucionit darvinist dhe besimit klasik të krishterë apo madje edhe teist. Prej bashkëkohësve që mbrojnë këtë konflikt do të përfshinim, për shembull, Richard Dawkins (1986), (2003), Daniel Dennet (1995), dhe, në krahun krejtësisht të kundërt, Phillip Johnson (1993). Në kohën e vetë Darvinit,

kjo kundërvënie dhe konflikt mund të merrte përmasa masive. Vetë Darvini ka qenë një njeri i ndrojtur, i tërhequr; ai e urrente polemikën dhe përballjen publike, por duke patur parasysh atë që ai duhet të thoshte, ai ka qenë shpesh i ngërthyer në kontroversialitet. Fatmirësisht për të, ishte miku i tij Thomas H. Huxley, i cili e mbrojti Darwinin me një guxim kaq të fortë sa që atë filluan ta quanin “bulldogun e Darwinit”. Vetë Huxley vazhdoi që aluzionin metaforës se bulldogut duke iu referuar disa kundërshtarëve të Darwinit si “lefaqenë që kuisin” (Huxley për Darwinin, 23 nëntor 1859). Kjo lidhje kanine ka dalë se është e qëndrueshme, ose të paktën jetëgjatë, duke u shtrirë deri në ditën e sotme, ku Richard Dawkins-in e gjejmë të përshkruhet si “rotvajleri i Darwinit” dhe Daniel Dennet-in të përshkruar nga i ndjeri Stephen Jay Gould, pa pikë mirësjellje, “qenushi i Dawkins”.

Ku shfaqet, saktësisht, konflikti apo konflikti i pretenduar? Evolucionin, sigurisht, është i shumanshëm dhe i larmishëm; ky term përfshinë një shumësi – jo domosdoshmërisht një shumësi mëkatesh, por një shumësi megjithatë. Ekzistojnë:

- *Teza e tokës së lashtë*, pretendimi se toka është e vjetër miliarda vjet.
- Ekziston pretendimi se jeta ka avancuar nga forma relativisht të thjeshta në forma relativisht komplekse. Në fillim kishte jetë njëqelizore relativisht e thjeshtë, ndoshta e llojit e përfaqësuar nga bakteriet dhe algat blu të gjelbëra, ose ndoshta forma jete edhe më të thjeshta e të panjohura. (Ndonëse bakteret janë të thjeshta krahasuar me disa qenie të tjera të gjalla, ato në fakt janë krijesa tej mase komplekse.) Më pas, jetë më komplekse njëqelizore, më pas jetë relativisht e thjeshtë shumëqelizore, si krimbat lundruer, koralet, dhe kandilët e detit, më pas peshqit, më pas, amfibët, më pas zvarranikët, zogjtë, gjitarët, dhe në fund, si kulminimi i të gjithë procesit, dhe kurora e krijimit, qeniet njerëzore: *teza e progresit*, sikundër ne njerëzve na pëlqen që ta quajmë atë (kandilët e detit mund të kenë një këndvështrim të ndryshëm sa i përket kulminimit të të gjithë këtij procesi).
- Ekziston teza e *prejardhjes me modifikim*: diversiteti i stërmadh i botës bashkëkohore të gjallesave ka ardhur në jetë nëpërmjet diferencimit të pasardhësve, zakonisht në mënyrë të vogla dhe të mprehta, nga prindërit e tyre. E lidhur me tezën e preardhjes me modifikim është
- *Teza e origjinës së njëjtë*: se jeta ka zënë fill në vetëm një vend mbi tokë, dhe e gjithë jeta e mëpastajme është e ndërlidhur me prejardhje me ato krijesa të gjalla zanafillore – pretendimi se, sikundër e ka formuluar Gould (1983), ekziston një “pemë e prejardhjes evolucionare që lidh të gjithë organizmat nëpërmjet lidhjeve të gjenelogjisë”. Sipas tezës së prejardhjes së njëjtë, ne të gjithë jemi kushërinj të njëri tjetrit – dhe, ç’është e vërteta, të të gjitha gjallesave.[8] Ti dhe kungulli në kopshtin tënd, për shembull – janë vërtet kushërinj nën të njëjtën lëkurë (lëvore).
- Ekziston pretendimi se një mekanizëm i caktuar i veçantë e shtyn këtë proces të prejardhjes me modifikim: kandidati më popullor është përzgjedhja natyrore që zgjedh ose shohit mutacionin e rastësishëm gjenetik. Që kur Darvini bëri një propozim të ngjashëm (“Përzgjedhja natyrore ka qenë mjeti kryesor por jo ekskluziv i modifikimit”), kjo tezë quhet *Darvinizëm*. Në fund,
- Ekziston pretendimi se vetë jeta u zhvillua nga lënda jo e gjallë pa ndonjë veprimtari krijuese të Perëndisë, por thjesht në sajë të proceseve të përshkruara nga ligjet e zakonshme të fizikës dhe kimisë: këtë quajeni *teza e origjinës natyraliste*.

Sigurisht, këto gjashtë teza janë të ndryshme nga njëra tjetra në pika të rëndësishme. Gjithashtu, ato janë logjikisht të pavarura në çifte, me përjashtim të tezës së tretë dhe asaj të pestë: e pesta nënkupton të tretën, në atë se, me arsye, ju nuk mund të propozoni një mekanizëm për një proces pa supozuar se procesi ka ndodhur në të vërtetë. Supozoni se ne përdorim termin “Evolucion” për të treguar pikën e ndërthurjes së këtyre gjashtë tezave, duke bërë dallime ndërmjet tyre kur është nevoja.

Pra, ku shfaqet konflikti i vërtetë apo i dukshëm? Shumë evangjelistë apo fundamentalistë të krishterë pranojnë një interpretim literalist të përshkrimit të krijimit në dy kapitujt e parë të *Zanafillës*; për rrjedhojë, ata janë të prirur që të mendojnë se Toka dhe, madje dhe, universi janë gjerësisht më të rinj në moshë se sa miliardat e viteve që iu mvishen atyre nga shkenca aktuale. Ky duket të jetë një konflikt mjaft i drejtëpërdrejtë, dhe prandaj një pjesë e përgjigjes ndaj pyetjes sonë është se vlerësimet aktuale shkencore të moshës së Tokës dhe të universit ndryshojnë tej mase (për të mos thënë katërcipërisht) nga besimet e rrënjosura në shkrimet e shenjta nga ana e disa të krishterëve dhe teistë të tjerë (myslimanët për shembull). Aradhet e kreacionistëve të tezës së Tokës me Moshë të Re duket se po pakësohen; ata po pasohen nga ithtarët e Projektimit Inteligent (Intelligent Design), të cilët zakonisht nuk pohojnë as se Toka është e re, dhe as Zoti ka krijuar drejtëpërdrejt përfaqësuesit e shumicës së gjenealogjive pak a shumë në format e tyre të tanishme.

Një burim më i rëndësishëm i konfliktit ka të bëjë me doktrinën e krishterë të krijimit, në veçanti me pretendimin se Perëndia i ka krijuar qeniet njerëzore sipas shëmbëlltyrës së Tij. Kjo lips që Perëndia të ketë patur qëllim që të krijojë krijesa të një lloji të caktuar – krijesa racionale me sens moral dhe kapacitetin për ta njohur dhe dashuruar Atë – dhe më pas ka vepruar në mënyrë të këtyllë si për të përmbushur këtë qëllim. Kjo nuk lips se Perëndia krijoi drejtëpërdrejt qeniet njerëzore, apo se ai nuk e bëri këtë nëpërmjet një procesi evolucionar, apo madje edhe se ai kishte për qëllim që të krijonte pikërisht qeniet njerëzore, pikërisht specien tonë. (Ndoshta, gjithçka që ai kishte për qëllim që të krijonte ishin krijesa racionale, morale dhe fetare; ai mund të ketë qenë indiferent ndaj formës specifike që krijesa të tilla do të merrnin më tutje.) por në qoftë se Ai i krijoi qeniet njerëzore sipas shëmbëlltyrës së Tij, atëherë të paktën ai ka patur për qëllim që krijesa të një lloji të caktuar të vinin në ekzistencë, dhe ka vepruar në një mënyrë të atillë si për të garantuar ekzistencën e krijesave të tilla. Ky pretendim është në harmoni me tezën e Tokës së lashtë, tezën e Progresit, tezën e Prejardhjes dhe Modifikimit, dhe tezën e Prejardhjes së Njëjtë. Është e rëndësishme që të shohim se ajo është gjithashtu në harmoni me Darwinizmin. Mund të ndodhë, për shembull, se Zoti e drejton dhe e orkestron procesin darvinist; ndoshta, Zoti përnjëmend bën që mutacioni i duhur gjenetik të shfaqet në kohërat e duhura. Në teorinë shkencore të evolucionit nuk ka asgjë që e përjashton Perëndinë nga shkaktimi i mutacioneve domethënëse gjenetike.

Megjithatë, ajo që nuk është në harmoni me besimin e krishterë është pretendimi se ky proces i evolucionit është i paudhëhequr – se as Perëndia dhe askush tjetër nuk ka patur dorë në udhëheqjen, drejtimin, orkestrimin, apo formësimin e tij. Por pikërisht ky pretendim ngrihet nga një numër i madh i shkencëtarëve dhe filozofëve bashkëkohorë të cilët shkruajnë mbi këtë temë. Ka një kor të njëmendtë të ekspertëve jashtëzakonisht të spikatura që këmbëngulin se ky proces është i paudhëhequr, dhe që përnjëmend këmbëngulin se është pjesë e teorisë evolucionare bashkëkohore që të pohohet se ai është i paudhëhequr. Shembuj këtu do të ishin Stephen Jay Gould (1983), Douglas Futuyma (1986), G.G. Simpson (1984) dhe shumë të tjerë; por më të zëshmit në kor (ndoshta, solistët) janë Richard Dawkins dhe Daniel Dennett.

Njëri nga librat më me ndikim të Dawkins titullohet *The Blind Watchmaker (Orëpunuesi i Verbër)*. Teza e këtij libri është se larmia e stërmadhe e botës së gjallë është prodhuar nga përzgjedhja

natyrore e paudhëhequr nga dora e Perëndisë apo ndonjë person tjetër:

Ndonëse të gjitha aparenat flasin për të kundërtën, i vetmi orëpunues në natyrë janë forcat e errëta të fizikës, ndonëse të dislokuara në një mënyrë mjaft të veçantë. Një orëpunues i vërtetë ka largpamësi: ai i projekton ingranazhet dhe sustat e tij, dhe planifikon ndërlidhshmëritë e tyre, me një qëllim të ardhshëm në syrin e mendjes së tij. Përzgjedhja natyrore, procesi automatik i verbër, i pandërgjegjshëm që Darvini zbuloi, dhe që ne sot e dimë se është shpjegimi për ekzistencën dhe në dukje forma e qëllimshme e të gjithë jetës nuk ka asnjë qëllimshmëri në mendje. Ajo nuk ka mendje dhe nuk ka sy të mendjes. Ajo nuk planifikon për të ardhmen. Nuk ka asnjë vizion, asnjë largpamësi, dhe asnjë lloj shikimi. Në qoftë se mund të thuhet se luan rolin e orëbërësit në natyrë, ajo është orëbërësi *i verbër*. (Dawkins 1986, fq. 5)

Ky mendim trumpetohet nga nëntitulli i librit: “Përse evidencat e evolucionit shpalosin një univers pa projektim.” Përse mendon Dawkins se përzgjedhja natyrore është e verbër dhe e paudhëhequr? Përse mendon ai se “*Evidencat e Evolucionit Shpalosin një Univers pa Projektim*”? Si e shpalosin një gjë të tillë evidencat e evolucionit? Ajo që Dawkins bën në librin e tij, në thelb, janë tri gjëra. Së pari, ai me mirësjelljes rrëfen një pjesë të detajeve magjepsëse anatomike të gjallesave të caktuara dhe të mënyrave të tyre (lakuriqët e natës, për shembull). Së dyti, ai orvatet që të rrëzojë argumentet për konkluzionin se evolucionit i verbër e i paudhëhequr nuk mund të ketë prodhuar një pjesë të mrekullive në botën e gjallë – syrin e gjitarëve, apo flatrën. Së treti, ai bën sugjerime se si këto sisteme organike dhe të tjera si këto mund të jenë zhvilluar nëpërmjet evolucionit të paudhëhequr.

Refuzimet që ai u bën këtyre kundërshtimeve nuk janë gjithnjë të suksesshme; ajo që është më tronditëse, megjithatë, është forma e përgjithshme e argumentit të tij për konkluzionin se universi është pa projektim. Argumentet e tij të hollësishme janë të gjitha për konkluzionin se është *biologjikisht e mundur* që këto organe dhe sisteme të ndryshme duhet të kenë ardhur në ekzistencë nëpërmjet mekanizmave darviniste të paudhëhequra, ku ai thotë se një rezultat është biologjikisht i mundur në qoftë se nuk është *i pamundur në mënyrë penguese*. Sigurisht, ka probleme me matjen e probabilitetit këtu, me pikasjen se çfarë shkalle e pamundësisë është e pranueshme, dhe të ngjashme me këto. Megjithatë, ajo që është vërtet për t’u pikasur është forma e argumentit kryesor. Premisa për të cilën ai argumenton është pak a shumë e tillë:

- Ne nuk njohim asnjë kundërshtim të perefuzueshëm ndaj të qenurit biologjikisht e mundur se e gjithë jeta erdhi në ekzistencë nëpërmjet proceseve darviniste të paudhëhequra;

Konkluzioni është

- E gjithë jeta ka ardhur në ekzistencë nëpërmjet proceseve darviniste të paudhëhequra.

Vlen që të meditohet, qoftë sikur edhe për një çast, mbi distancën mbresëlënëse, këtu, ndërmjet premisë dhe konkluzionit. Premisa na tregon, substancialisht, se për aq sa jemi në dijeni është e mundur që evolucioni i paudhëhequr ka prodhuar të gjitha mrekullitë e botës së gjallesave; konkluzioni është se evolucioni i paudhëhequr vërtet i ka prodhuar të gjitha këto mrekulli. Forma e argumentimit duket diçka e tillë si *nuk ka kundërshtime të pafuzueshme ndaj mundësisë së p; për rrjedhje p është e vërtetë*. Shumë argumente filozofike gjerësisht të përkrahur janë të pavlefshëm; pak shpërfaqin distancën vërtet kolosale ndërmjet premisë dhe konkluzionit të paraqitur plot kapardisje nga ky argument. Unë kthehem në shtëpi dhe shpall përpara gruas sime se unë sapo kam marrë një rritje page prej 50 mijë dollarë; natyrshëm, ajo kërkon të di se përse unë mendoj kështu; unë i tregoj asaj se nuk është prodhuar asnjë kundërshtim i parrëzueshëm ndaj kësaj mundësie. Reagimi i saj nuk do të ishte aspak i hijshëm.

Dawkins dështon tërësisht që të tregojë se “faktet e evolucionit zbulojnë një univers pa projektim”; në rastin më të mirë, ai argumenton se ne nuk e dimë që është astronomiksht e pamundur që bota e gjallesave është pa projektim. E megjithatë, fakti se ai dhe të tjerë e pohojnë këtë nëntitull me zë të lartë dhe ngadalë, si të thuash, mund të pritet që të bindë shumë njerëz, në veçanti ata pa asnjë përvojë të veçantë mbi temën, se teoria biologjike e evolucionit është në fakt e papajtueshme me besimin e krishterë se bota e gjallë është e projektuar. Një tjetër burim i debatit të vazhdueshëm, për rrjedhje, është pretendimi i gabuar nga ana e autorëve të tillë si Dawkins se teoria shkencore nënkupton se bota e gjallë dhe qeniet njerëzore në veçanti nuk janë projektuar dhe krijuar nga Perëndia.

Një autoritet i dytë i spikatur mbi temën është Daniel Dennett; këndvështrimet e tij janë të ngjashme me ato të Dawkins (gjë që mund të jetë arsyeja përse Gould e ka quajtur atë “qenushi i Dawkins”). Kontributi kryesor i Dennett në këtë temë titullohet “*Darwin’s Dangerous Idea*” (Dennett, 1995); cila është ideja e Darvinit dhe përse ajo është e rrezikshme? Shkurtimisht, ideja e Darvinit, një ide që Dennett sigurisht e përkrah dhe e mbron, është mendimi se bota e gjallë me të gjithë bukurinë dhe mrekullinë e saj, me të gjithë projektimin e saj të mrekullishëm dhe të dukshëm, nuk u krijua apo projektua nga Perëndia apo nga asgjë e ngjashme me Perëndinë; më saktë, ajo u prodhua nga përzgjedhja natyrore, një proces i verbër, i pandërgjegjshëm, mekanik dhe algoritmik – një proces, thotë ai, që krijon “projektim nga kaosi pa ndihmën e Mendjes” (fq. 50). I gjithë procesi ka ndodhur pa ndihmë hyjnore. Gjithçka ndodhi thjesht e vetëm falë mirësisë së përzgjedhjes natyrorë të pamendtë: “Një copëz robotike jo e përveçme, jopasqyruese, e pamendtë e makinerisë molekulare është baza fundore e të gjithë agjensisë, dhe prej këndeje ka ardhur kuptimi, dhe prej këndeje ka ardhur ndërgjegjja, në univers” (fq. 203). Ideja është se mendja, inteligjenca, largpamësia, planifikimi, projektimi, janë të gjithë të ardhur më vonë në univers, vetë ato të krijuar nga procesi i pamendtë i përzgjedhjes natyrore. Qeniet njerëzore, sigurisht, janë ndër produktet e këtij procesi të pamendtë; ata nuk janë të projektuar apo planifikuar nga Perëndia apo dikush tjetër.

“Këtu, pra, është ideja e rrezikshme e Darvinit: niveli algoritmik është niveli që përshkruan më mirë shpejtësinë e antilopës, flatrën e shqiponjës, formën e orkidesë, larmishmërinë e specieve, dhe të gjitha rastet e tjera për habi në botën e natyrës. (Dennett 1995, fq. 59)”

Ai mund të kishte shtuar se e njëjta është e vërtetë për sensin moral që ne njerëzit shpërfaqim, si edhe për ndjeshmëritë tona fetare, orvatjet tona artistike dhe interesin tonë në shkencë dhe matematikë dhe aftësinë tonë për të bërë shkencë apo matematikë apo për krijuar muzikë apo poezi madhështore.

Përse është e rrezikshme ideja e Darvinit? Sepse në qoftë se ne e pranojmë atë, mendon Dennett, ne jemi të shtrëngur që të rikonsiderojmë të gjitha idetë tona fëmijërore dhe të fëminisë në lidhje me Zotin, moralin, vlerën, kuptimin e jetës, dhe kështu me radhë. Të krishterët, mjaft natyrshëm, besojnë se Zoti ka ekzistuar kahmot; kështu që mendja ka ekzistuar kahmot, dhe ka qenë e përfshirë në prodhimin dhe planifikimin e çfarëdo gjëje tjetër që ekziston, në fakt, shumë e kanë menduar të pamundur që mendja duhet të prodhohet thjesht nga lënda që nuk mendon; sikundër thotë John Locke, "... është po aq e pamundur që të konceptohet se Lënda e pastër pa përsiatje duhet të prodhojë një Qenie inteligjente që mendon, sa edhe që asgjë nuk duhet të prodhojë Lëndë nga vetvetja" (Locke 1959, IV, x, 10). Ideja e Darvinit është se ky nocion nuk është thjesht jo i pamundur; kjo është e vërteta e esëllt e lëndës. Kjo ide, pra, është e papajtueshme me ndonjë formë të teizmit, dhe Dennett e sheh fenë serioze sikur ajo po tkurret parreshtur me progresin e shkencës. Pa u zbrapsur asnjëherë nga aplikimet praktike të asaj që beson, ai sugjeron që ne të mbajmë disa pak Baptistë dhe fundamentalistë të tjerë në diçka të quajtur "kopshte zoologjike kulturore" (pa dyshim, me hendeqe të mjaftueshme për të na mbrojtur pjesën tjetër tonën të jo-fundamentalistëve që mendojmë drejt). Ne duhet të ruajmë disa pak Baptistë për hir të brezave të ardhshëm – por jo, thotë ai, me çdo kusht. "Shpëtoni Baptistët," thotë ai, "por jo *me çdo kusht* [kursivet janë të Dennett]. Jo në qoftë se kjo nënkupton tolerimin e keqinformimit të qëllimshëm të fëmijëve në lidhje me botën natyrore" (fq. 516). Shpëtoni Baptistët, tamam, por vetëm në qoftë se ata premtojnë se nuk do të keqinformojnë fëmijët e tyre duke u mësuar "se 'Njeriu' nuk është një produkt i evolucionit nëpërmjet përzgjedhjes natyrore" (fq. 519) dhe këndvështrime të tjera qartazi të kundërshtueshme.[9]

Ideja e Darvinit është e papajtueshme me teizmin (dhe me shumicën e variacioneve të fesë). Sigurisht, kjo nuk e bën atë automatikisht të rrezikshme ndaj teizmit – teistët thjesht mund të pikasin papajtueshmërinë dhe ta refuzojnë atë. Shumë pohime janë të papajtueshme me teizmin (pra, *nuk ekziston asgjë përveç breshkave*), por jo një rrezik për atë. Kjo ide është e rrezikshme ndaj teizmit vetëm në qoftë se është *atraktive*, vetëm në qoftë se ka arsye të mira për ta adoptuar atë dhe për të refuzuar teizmin. Përse mendon Dennett se ne duhet të pranojmë idenë e Darvinit? Le të pranojmë se ajo është e guximshme, e perditësuar, revolucionare, anti-mesjetare, katërcipërisht bashkëkohore, përnderuese në mënyrë të përshtatshme ndaj shkencës, dhe ka atë cilësinë fisshëm stoike e askete që Bertrand Russell ka thënë se e pelqen në besimet e tij: e megjithatë, përse duhet ta besojmë ne atë? Së pari, Dennett duket se mendon që ideja e Darvinit është thjesht pjesë e biologjisë aktuale – se teoria bashkëkohore neo-darviniste e evolucionit është thjesht një teori sipas së cilës bota e gjallë në të gjithë bukurinë dhe diversitetin e saj ka ardhur në ekzistencë nga përzgjedhja natyrore e paudhëhequr. Kjo është ideja e Darvinit, dhe kjo ide, mendon ai, është një pjesë solide e biologjisë bashkëkohore. Por cila mendon ai se është *evidenca* për këtë ide?

Këtu Dennett ndjek të njëjtin itinerar si Dawkins. Ai propozon që është e *mundur* që e gjithë larmia e biosferës të prodhohet nga përzgjedhja natyrore e pamendtë: "Teoria e përzgjedhjes natyrore tregon se si çdo tipar i botës *mund* të jetë produkt i një procesi mekanik të verbër, pa largpamësi, joteologjik, dhe përfundimisht mekanik të riprodhimit diferencial përgjatë periudhave të gjata të kohës" (fq. 315, kurisve janë të Dennett). Qartësisht, teoria e përzgjedhjes natyrore nuk e tregon aspak këtë. Dennett citon John Locke (Dennett 1995, fq. 26) sikur ky i fundit pohon që është e pamundur që "Lënda e pastër pa përsiatje duhet të prodhojë një Qenie inteligjente që mendon"; Locke besonte se ishte e pamundur në kuptimin e gjerë logjik që mendja duhet të jetë shfaqur ndaraz nga veprimtaria e

mendjes. Po të supozohet, sikundër ka bërë ai, se lënda dhe mendja shterojnë mundësitë për qeniet konkrete, ai besonte se nuk ka botë të mundura në të cilat ekzistojnë mendje në një kohë të dhënë, por asnjë mendje në një kohë më të hershme; mendjet mund të jenë prodhuar vetëm nga mendjet. Ose nga Mendja; Locke dhe teistë të tjerë do të pajtohen se mendja është tipar primitiv i universit. Zoti ka ekzistuar gjithnjë, kurrë nuk ka ardhur në ekzistencë, dhe ekziston prej domosdoshmërisë; në çdo kohë t , Zoti është i pranishëm në t . Teoria shkencore e përzgjedhjes natyrore sigurisht nuk ka treguar se Locke e ka gabim: ajo nuk ka treguar se është e mundur, në sensin e gjerë logjik, se mendja shfaqet nga “Lënda e pastër pa përsiatje”. Kjo nuk e adreson kështu shumë këtë çështje. Por le të lëmë mënjatë brejtje të tilla metafizike për momentin. Çfarë tregon teoria, pra? Ajo na jep histori të detajuara dhe empirikisht të formuara – ose ndoshta një recetë për histori të tilla në lidhje me atë se si tipare të ndryshme të botës së gjallë^[10] mund të kenë ardhur në ekzistencë nëpërmjet përzgjedhjes natyrore që shohit mutacionin gjenetik. Në cilin kuptim të fjalës “mund” mund të ketë ardhur në ekzistencë? Ndoshta gjëja që duhet thënë është se këto histori janë të suksesshme në qoftë se ato janë arsyeshëm të mundura – ku, sigurisht, nuk ka asnjë mënyrë reale për të thënë se sa e mundur është *arsyeshëm* e mundura.

Pika e rëndësishme që duhet parë është se Dennet thjesht identifikon idenë e Darwinit – ideja se bota e gjallë është prodhuar nga një proces i përzgjedhjes natyrore të paudhëhequr – me shpëtimet e shkencës biologjike bashkëkohore. Por si mund të jetë kjo e saktë? E vërtetë: nuk ka asnjë burim kanonik që të na tregojë saktësisht dhe me përpikmëri se çfarë përbën teoria bashkëkohore neo-darviniste e evolucionit. Por a përfshin ajo, jo thjesht idenë se bota e gjallë është prodhuar nga një proces në të cilin përzgjedhja natyrore është mekanizmi kryesor, por ideja gjerësisht më ambicioze se ky proces ka qenë i pambikëqyruar, i paplanifikuar, i paqëllimshëm nga Zoti apo ndonjë agjent tjetër inteligjent? Kjo vështirë se duket të jetë një pjesë e përshtatshme e një teorie shkencore empirike. Ajo duket, më saktë, si një shtojcë metafizike apo teologjike. Vetë Dennett është, sigurisht, një natyralist; ai thjesht ia shton natyralizmin teorisë shkencore, e shkund mirë para përdorimit, dhe e shpall rezultatit pjesë të shkencës aktuale, duke përshtjelluar kështu përzgjedhjen natyrore me përzgjedhjen natyrore të paudhëhequr.

Këtu ne kemi një tjetër burim të rëndësishëm për debatin e pareshtur ndërmjet shkencës dhe fesë. Dawkins dhe Dennett pohojnë të dy se teoria evolucionare bashkëkohore –Darvinizmi, në veçanti – është e papajtueshme me pretendimin e krishterë dhe deist se Zoti i ka krijuar qeniet njerëzore sipas shembëlltyrës së tij. Të dy pretendojnë se Darwinizmi, teoria se mekanizmi parësor që shtyn përpara procesin e evolucionit është përzgjedhja natyrore që shohit mutacionin gjenetik të rastësishëm, që nënkupton se universi – universi i gjallë, sido që të jetë – është pa projektim. Dennett e bën këtë thjesht duke identifikuar teorinë aktuale evolucionare me rezultatit e të shtuarit asaj të pohimit se evolucionit është i paudhëhequr; Dawkins e bën këtë duke pretenduar – pa vend, sikundër e kemi parë – se Darwinizmi e nënkupton atë pohim.

Ky përshtjellim apo lidhje e pretenduar ndërmjet Darwinizmit dhe Darwinizmit të paudhëhequr është njëri prej burimeve më të rëndësishme, ndoshta më i rëndësishmi, i konfliktit dhe debatit të pareshtur ndërmjet shkencës dhe fesë. Sipas fesë teiste, Zoti i ka krijuar qeniet njerëzore sipas shembëlltyrës së Tij. Sipas teorisë aktuale evolucionare – sipas Darwinizmit, sidoqoftë – mekanizmi kryesor që shtyn përpara procesin e evolucionit është përzgjedhja natyrore që zgjedh mutacionin e rastësishëm gjenetik. Deri më tani nuk ka asnjë konflikt. Zoti mund ta formësojë, mbikëqyrë dhe drejtojë këtë proces, për shembull, duke mbrojtur popullsi të caktuara nga zhdukja, duke i ujdísur gjërat që ato të kenë furnizim të mjaftueshëm me ushqim, dhe kështu me radhë. Ai mund të jetë i përfshirë më ngushtësisht; ai mund të shkaktojë mutacionet gjenetike, dhe mund të shkaktojë shfaqjen e mutacioneve të duhura në kohërat e duhura. Por kur Dennett, Dawkins, dhe miqtë e tyre shkojnë më

tutje dhe shtojnë se procesi është i paudhëhequr nga Zoti apo ndonjë agjent tjetër inteligjent, atëherë, sigurisht, shfaqen konflikti dhe mospajtueshmëria. Së këndejmi, në qoftë se ju përshtjelloni Darwinizmin me Darwinizmin e *paudhëhequr*, një përshtjellim që Dennett e bën dhe Dawkins e inkurajon, ju do të shihni shkencën dhe fenë si në konflikt në këtë pikë (shiko Ruse, 2005).

Ka manifestime të shumta të këtij pshtjellimi. Merrni në shqyrtim konfliktin që po gëlon në lidhje me Projektimin Inteligent (Intelligent Design). Këtu si miq ashtu dhe armiq dhe arbitra asnjëanës si Gjykatës Jones i Doverit pretendojnë se Projektimi Inteligent është i papajtueshëm me evolucionin. Një pjesë e miqve të tij propozojnë se Projektimi Inteligent (PI) mund të mësohet si një *alternativë* ndaj evolucionit; armiqtë, natyrisht, e refuzojnë këtë propozim. Të dy pretendojnë që Projektimi Inteligent është i papajtueshëm me evolucionin. Pretendimi qendror i Projektimit Inteligent është se organizma të caktuara ose sisteme organike nuk mund të shpjegohen nëpërmjet përzgjedhjes natyrore të paudhëhequr, dhe se hipoteza më e mirë shkencore, sa i përket atyre fenomeneve, është se ato janë projektuar në mënyrë inteligjente. Ky pretendim, se projektimi inteligjent në botën e gjallë mund të pikaset në mënyrë empirike, është në pajtueshmëri me Darwinizmin si të tillë; por, sigurisht, në qoftë se ju ngatëroni Darwinizmin me Darwinizmin e *paudhëhequr* ose evolucionin me evolucionin e *paudhëhequr*, atëherë ju do ta shikoni PI-në si të papajtueshëm me evolucionin. Ky përshtjellim i Darwinizmit me Darwinizmin e paudhëhequr mund të gjendet madje edhe në deklaratat zyrtare të organizatave të tilla si Shoqata Kombëtare e Mësuesve të Biologjisë. Deri në vitin 1997, kjo organizatë deklaronte si pjesë të pozicionit të saj zyrtar se “diversiteti i jetës mbi tokë është rezultat i evolucionit një proces i pambikëqyrrur, jopersonal, i paparashikueshëm dhe natyror...”.

Ky përshtjellim ndërmjet Darwinizmit dhe Darwinizmit të paudhëhequr është një shkak vendimtar i debatit të vazhdueshëm. Darwinizmi, teoria shkencore, është në përputhje me teizmin dhe fenë tesite; Darwinizmi i paudhëhequr, një rrjedhojë e natyralizmit, është i papajtueshëm me teizmin, por nuk nënkuptohet nga teoria shkencore. Ai është, më saktë, një shtojcë metafizike apo teologjike.

Unë e përfundoj me dy kundërshtime ndaj pohimit tim se teoria shkencore nuk përmban Darwinizmin e paudhëhequr. Njëri prej këtyre ka pasoja të vogla; tjetri është më çoroditës. Le t’ia fillojmë me më të thjeshtin: Darwinizmi dhe teizmi janë në përputhje, them unë, për shkak se mund të ndodhë që Zoti *shkakton* mutacionet e rastësishme gjenetike të përfshira. Por, thotë kundërshtuesi, në qoftë se ato mutacione shkaktohen nga Zoti, si vallë mund të jenë ato *të rastësishme*? A nuk nënkupton rastësia se ato janë pa shkak, ose të paktën të paplanifikuara? A nuk do të thotë se ato ndodhin thjesht nëpërmjet rastësisë?

Përgjigja është mjaft e lehtë: të thuash që një mutacion është i rastësishëm, në sensin biologjik, është të thuash vetëm se ai nuk shfaqet nga plani i projektimit të krijesës në të cilën ai rritet, dhe nuk është një përgjigje ndaj nevojave të tij adaptive. Kësisoj, Erns Mayr, dekani i biologjisë së pas Luftës së Dytë Botërore: “Kur thuhet se mutacioni ose ndryshimi është i rastësishëm, ky formulim thjesht nënkupton se nuk ka asnjë korrelacion ndërmjet prodhimit të gjenotipeve të reja dhe nevojave adaptive të një organizmi në një mjedis të dhënë” (Mayr 1988, fq. 99; shiko gjithashtu Sober 1993). Ai shton se:

“Në qoftë se ne themi se një mutacion i caktuar është i rastësishëm, kjo nuk do të thotë se një mutacion në atë vatër mund të jetë gjithçka që ndodh nën rrezet e diellit, por thjesht se ai është i pandërlidhur me ndonjë nevojë aktuale të organizmit apo nuk është në një mënyrë tjetër i parashikueshëm. (Mayr 1997, fq. 69; shiko gjithashtu Sober 1993)”

Por, qartësisht, një mutacion mund të jetë i rastësishëm në këtë sens dhe gjithashtu, vërtet, i shkaktuar nga Zoti. Në këtë mënyrë, Zoti mund të udhëheqë dhe orkestrojë të gjithë kursin e evolucionit, dhe ta bëjë atë nëpërmjet shkaktimit të shfaqjes së mutacioneve të rastësishme të duhura në kohën e duhur,

duke e lejuar përzgjedhjen natyrore që të bëjë pjesën tjetër.

Disa do të kenë kundërshtime ndaj këtij sugjerimi duke thënë se ai përfshin në mënyrë të pavend veprimin hyjnor në botë; Zoti nuk duhet të mendohet sikur ndërhyr në botën që ai ka krijuar. Ky, sigurisht, është një kundërshtim teologjik që në të vërtetë nuk ka asnjë peshë mbi çështjen e përputhshmërisë. Për për ata të cilëve ky kundërshtim teologjik u duket i fortë, ka një tjetër mundësi që ia vlen të eksplorohet: shpenzimi i energjive që në fillim. Zoti mund të krijojë kondita fillestare që Ai e di se do të emetojnë, duke pasur parasysh ligjet që ai cakton për botën, mutacionet e duhura që shfaqen në kohën e duhur. Ka një diferencë të vogël të vërtetë ndërmjet:

- Urdhëri i Zotit në fillim se në kohën t , do të ndodhë kjo e ajo gjë,

në njërin krah, dhe

- Në kohën t , udhëri i Zotit se kjo dhe ajo ndodhin më pas.

Problemi ynë, megjithatë, është çështja në qoftë se Darvini është në përputhje me faktin që Zoti ka krijuar dhe projektuar qeniet njerëzore, dhe i ka krijuar ata sipas shembëlltyrës së Tij. Qartësisht, këto të dyja janë në përputhje me njëra tjetrën.

Duke iu kthyer tani kundërvënies sonë të dytë, Alex Pruss[11] pretendon se teoria aktuale evolucionare është e papajtueshme me besimin e krishterë, por ky është një sugjerim i një lloji mjaft të ndryshëm. Sipas Pruss, teoria moderne neo-darviniste pohon të paktën dy gjëra. Ajo pohon, së pari, se ka një “histori të plotë trashëgimore” për çdo popullatë të organizmave, dhe, ç’është e vërteta, për çdo organizëm individual. Ky do të ishte një pohim që specifikon paraardhësit e individit në fjalë, duke shkuar deri tek stërgjyshi i tij i parë. Sipas pjesës më të madhe të ekspertëve bashkëkohorë, jeta filloi në një vend të vetëm; për rrjedhojë, ai paraardhës i parë do të ishte gjithashtu parardhësi i parë i të gjitha gjallesave. Kjo histori do të raportonte gjithashtu se cilat mutacione u shfaqen tek i cili mutacion, dhe cili prej këtyre mutacioneve (nëpërmjet përzgjedhjes natyrore) erdhi e u përhap te pjesa tjetër e popullatës relevante. (Nuk është nevoja të thuhet se ne nuk kemi asnjë akses te këto histori trashëgimore.) Sipas Pruss, pretendimi se ekziston një histori e tillë e plotë trashëgimore për secilin individ është në përputhje me teizmin, siç është pretendimi se asnjë veprim i posaçëm hyjnor nuk lipset për mutacionet për përhapjen e tyre në pjesën tjetër të popullatës nëpërmjet përzgjedhjes natyrore.

Por teoria evolucionare bën një pretendim të mëtejshëm: se një *shpjegim* i të gjithë diversitetit aktual të jepet nga pohimi se ai ka ardhur në ekzistencë nëpërmjet përzgjedhjes natyrore që ka vepruar mbi mutacionin gjenetik të rastësishëm.

“Është pretendimi ambicioz se evolucionari jep një shpjegim të vërtetë se përse gjallesa të tilla mrekullishëm komplekse dhe të adaptuara si kuajt, pemë pishe, dhe bretkosa ekzistojnë, me organe komplekse si syri i kalit dhe truri i njeriut, dhe përse ekzistojnë kafshë inteligjente si njerëzit, një shpjegim mundësia e të cilit konkuron me argumentet teleologjike të llojit të ofruar nga William Paley, dhe i minon ato. (fq. 9)”

Është pikërisht ky pretendim, pretendimi se

(E) Darwinizmi ofron një shpjegim të vërtetë të larmisë së jetës, përfshirë ekzistencën e qenieve njerëzore,

thotë Pruss, që është i papajtueshëm me pretendimin teist se Zoti i ka krijuar qeniet njerëzore sipas shëmbëlltyrës së Tij.

Ku shtrihet, saktësisht, papajtueshmëria? Gjëja e parë që duhet vërejtur është se shpjegimet vijnë në një larmi të gjerë, dhe se termi “shpjegim” është deri diku një fjalë që përmban ambiguitet të qëllimshëm. Një rast paradigmatic i shpjegimit: makina ime nuk ndizet; e fus në garazh; mekaniku kontrollon sistemin elektrik, nuk zbulon asnjë problem, dhe në fund del në konkluzionin se problemi është defekti në pompën e karburantit; ai e zëvendëson pompën e karburantit, mbas së cilës gjë makina ndizet siç duhet. Shpjegimi i faktit që ajo nuk ndizej është se ajo kishte një defekt në pompën e karburantit; pra, përgjigja ndaj pyetjes *Përse nuk ndizej makina?* është *Kishte defekt në pompën e karburantit*. Vëreni se (në varësi të asaj se si ne e kuptojmë fjalën “defekt”) ka shumë pak të ngjarë që një makinë me një defekt në pompën e karburantit ka për t’u ndezur.

Shpjegimi *E* thotë se ajo që ofron Darwinizmi është i një lloji të ndryshëm: ai është *statistikor*. Kjo nënkupton, thotë Pruss, se shpjegimi funksionon duke treguar se si *explanans*, apo *fjalja shpjeguese* nuk është e pagjasë: “... pretendohet se një set i mutacioneve dhe ndërveprimeve mjedisore që do të çonin në shfaqjen e një specijeje që përmban tiparet ‘e spikatura’ ... nuk është i pagjasë” (fq. 4). Pruss propozon se ky varietet statistikor i shpjegimit është tipi që teoria evolucionare shkencore aktuale pretendon të japë për larminë e jetës tokësore. Sipas teorisë shkencore të evolucionit, për rrjedhojë, përgjigja korrekte ndaj pyetjes *Përse ekziston një gjë e tillë e quajtur qenie njerëzore apo truri njerëzor, apo syri i kalit?* është “Nuk është e pagjasë që këto gjëra kanë ardhur në ekzistencë nëpërmjet përzgjedhjes natyrore që vepron mbi mutacionin gjenetik të rastësishëm, që fillon në origjinë nga një formë mjaft e thjeshtë njëqelizore e jetës.”

Pruss më tutje thotë, megjithatë, se asnjë teistë nuk mund të pranojë *E* – domethënë, asnjë teistë nuk mund të pranojë pretendimin se prezenca dhe veprimtaria e këtyre proceseve është *shpjegimi* i ekzistencës së krijesave të ngjashme me njerëzit (kafshë inteligjente të bëra sipas shëmbëlltyrës së Zotit). Është kështu për shkak se teisti pranon një tjetër pohim që *minon* shpjegimin e propozuar në *E*. Ky pohim, sigurisht, është se Zoti ka pasur për qëllim përgjatë gjithë kohës që të krijonte qeniet njerëzore, ose sidoqoftë krijesa sipas shëmbëlltyrës së Tij. Pretendimi i Pruss është se në qoftë se ju pranoni *atë* pohim, atëherë ju nuk mund të pranoni gjithashtu edhe *E*-në; ju nuk mund të pranoni gjithashtu historinë evolucionare *si shpjegim*.

Me anë të analogjisë: supozoni se Semi preket nga tumori në mushkëri; njëri shpjegim është se ai ka pirë duhan për dyzet vjet. Por tani supozoni se mësojmë që një mjek i ligë i ka injektuar Semi një serum që shkakton pa dallim kancer në mushkëri. Atëherë, mund të mendojmë ne, fakti që Semi ka pirë duhan prej kohësh nuk është më një shpjegim, të paktën për ne; kjo është minuar, si një shpjegim, nga dija që ne kemi rreth veprimtarisë së djallëzuar të atij mjeku batakçi. Kur ne dinim se Semi ishte një duhanpirës i rregullt, por nuk ishim në dijeni në lidhje me mjekun batakçi, atëherë fakti se ai ishte një duhanpirës ishte një shpjegim probabilist i faktit se përse ai është prekur nga kanceri në mushkëri; sapo ne mësojmë në lidhje me mjekun djallëzor, fakti që ai ka pirë duhan nuk është më një shpjegim probabilist, ose ç’është e vërteta një shpjegim i ndonjë lloji në tërësi.

Për rrjedhojë, sipas Pruss, ju mund të jeni edhe një teist dhe të mendoni me arsye se përzgjedhja natyrore është shpjegimi i ekzistencës së krijesave njerëzore apo krijesave të ngjashme me njerëzit. A ka ai të drejtë? Pyetja ndahet në degëzime. Së pari, a ka ai të drejtë të pretendojë se është pjesë e

shkencës aktuale, pjesë e teorisë shkencore të evolucionit, që të pretendohet se përzgjedhja natyrore është vërtet shpjegimi i vërtetë i ekzistencës së krijesave të ngjashme me njeriun? Sikundër kam thënë më herët, nuk ka asnjë aksiomatizim kanonik të teorisë shkencore të evolucionit të pikturuar me ngjyra të ndezura mbi muret e Akademisë Amerikane të Shkencave apo Shoqatës Amerikane për Avancimin e Shkencës. Ku duhet vajtur për të zbuluar se çfarë thotë saktësisht kjo teori? Si mund të themi ne në qoftë se ky pretendim i shpjegimit është apo nuk është pjesë e teorisë shkencore si të tillë, si të kundërvënë ndaj një shtojce nga ata që nuk e pranojnë teizmin? Kjo është një pyetje e vështirë, dhe përgjigja vetëm e qartë që nuk është.

Së dyti, a është E , pretendimi se përzgjedhja natyrore është një shpjegim (statistikor) se ekzistojnë krijesa të ngjashme me njeriun, vërtet e papajtueshme me teizmin? Jo qartësisht. Le të pranojmë për qëllimet e argumentit se një teist nuk mund të pranojë me arsye E -në; a është kjo e mjaftueshme për pohimin se teizmi është i papajtueshëm me E -në? Ndoshta jo. Sikundër e sheh Pruss, fakti që një pohim është një shpjegim ndonjëherë varet mbi atë se çfarë tjetër dini ju: në qoftë se ju dini se Zoti ka patur për qëllim që të ketë krijesa të ngjashme me njeriun, atëherë përzgjedhja natyrore nuk ka për të qenë, për ju, një shpjegim statistikor i ekzistencës së tyre; në qoftë se ju nuk e dini këtë, sidoqoftë, ajo mund të jetë. Që Semi është duhanpirës është një shpjegim statistikor i prekjes së tij nga kanceri – por nuk është një shpjegim për ju, në qoftë se ju jeni në dijeni për atë mjekun e ndyrë.

Kjo do të thotë se një pohim i llojit në fjalë është një shpjegim *i ndërlidhur me një korpus të informacioneve* paraprake; P mund të jetë një shpjegim i ndërlidhur me informacionin tim paraprak pa qenë një shpjegim në ndërlidhje me informacionet e juaja. Në jetojmë në Dakotën e Veriut; temperatura gjatë natës zbret poshtë -36 gradë celsius; makina ime nuk ndizet. Pohimi se shumica e makinave nuk nxizen në atë tempraturë mund të jetë një shpjegim probabilist i asaj ngjarjeje për mua, por jo për ju; është kështu për shkak se ju keni një dije më të imtësishme të shkakut se përse makina nuk ndizet në këtë rast (ju e dini se unë blej naftë të lirë që ngrin në -36 gradë celsius dhe se makina ime është e pajisur me një mjet që e pengon atë të ndizet kur nafta është e ngrirë). Por atëherë, për të qenë të saktë, pretendimi se përzgjedhja natyrore është një shpjegim probabilist i larmisë së jetës nuk ka kuptim në mënyrën siç parashtrohet ajo; është si të thuash “Çikago është në perëndim të”. Për të arritur një pohim të përshtatshëm, ne kemi nevojë që të specifikojmë se cili informacion paraprak ekziston, në ndërlidhje me të cilin ky pohim është një shpjegim.

Sigurisht, teoria shkencore në fjalë nuk e thotë shprehimisht. Por duket e arsyeshme që të supozohet, së pari, se çdo hulumtim shkencor ecën në ndërlidhje me një aradhë informacionesh paraprake. Duket e arsyeshme që të sugjerohet, së dyti, se informacioni relevant paraprak nuk do të përfshijë pohime që qartësisht nënkuptojnë ekzistencën e Zotit apo të agentëve të tjerë të mbinatyrshëm; kjo do të ishte një rrjedhojë e supozimit të natyralizmit metodologjik, i cili, aktualisht, ndrydh pjesën më të madhe në mos të gjitha projektet shkencore. Megjithatë, kjo do të thotë se E -ja nuk është vërtet e papajtueshme me teizmin. Sepse E është, siç ajo paraqitet, e paplotë; është pretendimi se *ardhja në ekzistencë e krijesave të ngjashme njeriun nëpërmjet përzgjedhjes natyrore* nuk është masivisht e pagjasë sa i përket një aradhe nënkuptueshëm, por jo shprehimisht, të specifikuar të informacionit paraprak. Kjo aradhë, megjithatë, çfarëdo që të jetë ajo saktësisht, është e ndrydhur nga natyralizmi metodologjik dhe për rrjedhojë nuk përmban asnjë pohim që nënkupton ekzistencën e qenieve të mbinatyrshme. Që (1) është një shpjegim probabilist i larmisë së jetës në ndërlidhje me atë aradhë është sigurisht jo e papajtueshme me Teizmin.

Për rrjedhojë, unë jam i prirur që të mendoj se Pruss nuk na ka dhënë një arsye të mirë që ta mendojmë teizmin të papajtueshëm me teorinë evolucionare.

PËRKTHEU: ARJOL GUNI

Shënime

[1] Ajo që Peter Unger e quan “botëkuptimi shkencor”. Në mendjen e tij, ashtu si dhe në timen, nuk ka asnjë lidhje të qenësishme ndërmjet shkencës dhe botëkuptimit shkencor.

[2] Konsepekt i van Fraassen, *The Empirical Stance*, në *Notre Dame Philosophical Review* (July 7, 2002).

[3] Një frazë që van Fraassen e merr nga historiana Catherine Wilson.

[4] Cituar në Leon Kass (1985), fq. 250.

[5] Një tendencë që, për sa ka vlerë, është konfirmuar nga studimet në psikologjinë evolucionare: shiko, për shembull Justin Barrett (2000), dhe (2004); Pascal Boyer (1994); dhe Todd Tremlin (2006).

[6] Sigurisht, ne nuk e nxjerrim veten tonë *krejtësisht* nga tabloja, kur bëjmë shkencë: ne vazhdojmë që të përkrahim *modus ponens* si të kundërvënë ndaj të pohuarit të konsekuentes; ne mbështetemi mbi logjikën, matematikën, perceptimin, matjen, idenë se ka pasur një të kaluar, etj..., ku të gjitha janë mënyra karakteristike njerëzore të të ecurit përpara. Mënyra të tjera më të holla në të cilat tendencat tona njerëzore hyjnë në hulumtimin shkencor vihen në dukje me imtësi në Del Ratzsch (2009). Dhe, sigurisht, mund të ketë polemika nëse një pjesë e caktuar e konstituimit konjitiv njerëzor *duhet* të futet në kllapa në shkencë: në qoftë se teizmi është i vërtetë, për shembull, vetëm e qartë nuk është që natyralizmi metodologjik na jep ne mundësinë më të mirë për të arritur tek e vërteta. Shiko Platinga (1996).

[7] “Qartësisht”: në qoftë se Zoti, sikundër kanë menduar teistë të shumtë, është një qenie e domosdoshme, pohimi që ka një person të tillë si Zoti është domosdoshmërisht i vërtetë dhe kështu nënkuptohet nga çdo pohim.

[8] Përse të mos supozojmë se jeta ka zënë fill në më shumë se një vend, kështu që ne nuk kemi përse të jemi të gjithë kushërinj? Ky sugjerim bëhet herë pas here, por ideja e zakonshme është se jeta zuri fill një herë të vetme – qoftë edhe për shkak të vështirësisë befasuese që të kuptohet se ajo mund të ketë zënë fill (thjesht nëpërmjet proceseve natyrore) në tërësi.

[9] Po në qoftë se ata *vërtet* këmbëngulin mbi të mësuarit e këtyre herezive fëmijëve të tyre? (Baptistët, fundja fundit, Baptistë janë). A do të jemi ne të detyruar që të largojmë fëmijët baptistë nga ndikimi helmatisës i prindërve të tyre? A do të na duhet të vendosim tela me gjemba përreth atyre kopshteve zoologjikë, ndoshta për të parë se mos ka hapësirë për ta në Siberinë e veriut? Dennett dhe Richard Rorty vijnë nga skaje të ndryshme të spektrit filozofik, por këndvështrimet e Dennett këtu përputhen mirë e bukur me deklaratën e Rorty se në shoqërinë e re liberale, ata që besojnë se ka një “fund kryesor të njeriut”, si në Katekizmin e Shkurtër të Uestminsterit, do të duhej që të cilësoheshin si “të marrë” (dhe ndoshta të privuar nga e drejta e votës dhe të mbyllur në institucione në pritje të shërimit nga kjo krizë?)

[10] Sigurisht, ka shumë që pretendojnë se ka tipare të botës të tilla që për momentin nuk ka ndonjë histori bindëse të atij llojit – shikoni, për shembull, librin e Michael Behe *Darwin’s Black Box*. Kështu që, ndoshta ideja është se teoria e përzgjedhjes natyrore na jep ne arsye që të mendojmë se histori të tilla do të vijnë, ose do të kishin ardhur në qoftë se do t’u jepej kohë dhe burime të mjaftueshme.

[11] Alexander Pruss, “Divine creation and evolution,” kumtesë e pabotuar.

Bibliografi:

Barrett, Justin (2000) Exploring the Natural Foundations of Religion, *Trends in Cognitive Science* 4.

Barrett, Justin (2004) *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira.

Behe, Michael (1996) *Darwin’s Black Box*. New York: Free Press.

Boyer, Pascal (1994) *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Dawkins, Richard (1986) *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. London: W. W. Norton.

Dawkins, Richard (2003) *A Devil’s Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Drake, Stillman (1980) *Galileo*. New York: Hill and Wang.

Dennett, Daniel (1995) *Darwin’s Dangerous Idea*. New York: Simon & Schuster.

Draper, J. W. (1881) *History of the Conflict between Religion and Science*. New York: D. Appleton.

Futuyma, Douglas (1986) *Evolutionary Biology*, 2nd edn. Sunderland, MA: Sinauer Associates.

Gould, Stephen Jay (1983) Evolution as fact and theory. In *Hen’s Teeth and Horse’s Toes*. New York: W. W. Norton.

- Johnson, Phillip (1993) *Darwin on Trial*, 2nd edn. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Kass, Leon (1985) *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, (New York: Free Press.
- Locke, John (1959) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, 2 vols. Mineola, NY: Dover Publications.
- Mayr, Ernst (1997) *This is Biology. The Science of the Living World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mayr, Ernst (1988) *Towards a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plantinga, Alvin (1996) Science: Augustinian or Duhemian? *Faith and Philosophy*, 13 (3), 368–94.
- Ratzsch, Del (2009) Humanness in their hearts: Where science and religion fuse. In Jeffrey Schloss and Michael Murray, *The Believing Primate*. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1989) *Irony, Contingency and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, Michael (2005) *The Evolution Creation Struggle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Simpson, George G. (1984) *Tempo and Mode in Evolution*. (Columbia Classics in Evolution Series). New York: Columbia University Press.
- Sober, Elliott (1993) *Philosophy of Biology*. Boulder, CO, and San Francisco: Westview.
- Tremlin, Todd (2006) *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Fraassen, Bas (2002) *The Empirical Stance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Date Created

05/11/2018

Author

erasmusi