



A sjell shkenca sekularizëm?

Description

JOHN HEDLEY BROOKE

Fragment i shkëputur nga John Hedley Brooke, "Science and secularization". In P. Harrison (Ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 103-12.

Në gusht të vitit 2008, në vigjilje të 200 vjetorit të lindjes së Çarls Darvinit, dhe 150 vjetorit të botimit të librit të tij *Origjina e Llojeve* (1859), Richard Dawkins prezantoi në televizionin britanik tre programe të projektuara për të kremtuar gjenialitetin e Darvinit. Duke e krahasuar teorinë e Darvinit me idetë e krijimit që ai i mvishte fesë, Dawkins theksoi origjinalitetin e përshkrimit natyralist që Darvini i ka bërë asaj se si u zhvilluan speciet nga format para-ekzistuese. Evokimi i një pozicioni kontrastues fetar kishte një funksion didaktik – të përforconte kuptimin e shikuesve për shkencën e Darvinit dhe për presupozimet e saj natyraliste. Një qëllim i dytë, që ka patur shumë ngjarje të mëparshme në historinë e shkencës, ishte që të përdroreshin implikimet e supozuara të kësaj teorie në raport me fenë si një teknikë për të zgjuar interesin e publikut në sukseset e Darvinit si dhe për t'i vlerësuar ato. Sado brilante qoftë ekspozesa e një teorie shkencore, ka ekzistuar gjithnjë rreziku i një indiference nga ana e publikut të përgjithshëm kur ka patur pretendime se teoria në fjalë ka implikime të dorës së parë në diçka tjetër. Për shkak të përhapjes së tyre të gjerë, besimet fetare shpesh kanë përbërë, në mënyrë të volitshme, atë diçkanë tjetër në fjalë. Në kontekste të tilla, ekziston ngasja që të ekzagjerohen implikimet kulturore të risive shkencore për qëllimin e promovimit të shkencës. Megjithatë, ballafaqimi antifetar i shkencës dhe fesë i Dawkins i shërben një qëllimi të tretë dhe të pranuar shprehimisht – qëllimit që ata që rrojnë në terrin fetar të binden se ka një dritë edhe më të madhe. Për Dawkins, nevoja për të konvertuar kreacionistët në evolucionin neo-darvinist është një çështje vërtet serioze për shkak të tendencës së tyre për të poshtëruar po atë shkencë që është gjithçka si për Dawkins vetë

ashtu dhe për biologë të tjerë evolucionarë si ai.^[1]

Është e vështirë që të të mos ngjallet njëfarë simpatie për këtë shqetësim. Megjithatë, ky shqetësim ngre një pyetje me interes të madh për historianët dhe sociologët e fesë. Cila është saktësisht marrëdhënia ndërmjet progresit shkencor dhe sekularizimit të shoqërisë? Qëllimi im në këtë kapitull është që të ofroj arsyet përse nuk ekziston një përgjigje e thjeshtë apo e përgjithshme. Shumëçka varet nga ajo se si kuptohet dhe aplikohet koncepti i sekularizimit. Dhe vërtet, problemet lindin menjëherë sapo merren në konsideratë aspektet e ndërsjellta të shkencës dhe fesë. Ndodh kështu për shkak se fjala “sekularizim” është përdorur për të përshkruar dy procese që tërheqin në drejtime të kundërta: ndarja e shkencës nga feja, që supozohet se u arrit në Europën e shekullit të shtatëmbëdhjetë, dhe shkriren e shkencës me fenë sa herë që doktrinat teologjike janë riinterpretuar në dritë të shkencës inovative – si atëherë kur Isak Njutoni e pa providencën e Zotit në veprim në qëndrimin në këmbë të sistemit diellor.^[2] Përkufizimet e sekularizimit zakonisht kanë të bëjnë me zhvendosjen e autoritetit dhe kontrollit fetar tek fuqitë civile që uzurpojnë funksionet të cilat më parë janë kryer nga institucionet fetare. Kjo fjalë gjithashtu tregon një humbje të besueshmërisë dhe kredibilitetit që prek besimet e pohuara nga traditat fetare. Marrëdhënia ndërmjet këtyre dy proceseve nuk është aspak e thjeshtë. Është vërtetuar se është përsosmërisht e mundur për institucionet fetare që të kenë pushtet politik për të ruajtur kontrollin dhe ndikimin e tyre, pavarësisht nga mësymjet e egra mbi kredibilitetin e doktrinës së tyre. Kisha në Anglinë e fundit të shekullit të tetëmbëdhjetë mund të ketë qenë e trazuar nga sulmi i furishëm i disidentëve nacionalistë, siç ishte unitariani Joseph Priestley, por çrrënjësia e Kishës për të cilën ai bënte fushatë vështirë se mund të thuhej që ishte një mundësi realiste, sidomos gjatë reaksionit konservator në vijim të Revolucionit Francez. Këmbyerazi, autoritetet fetare mund t’u lëshojnë pushtet institucioneve sekulare në rrethanat kur ka një trysni politike të papërbalueshme (si në regjimet totalitare të shekullit të njëzet) kur pyetjet në lidhje me besueshmërinë e mësimëve fetare mund të jenë fund e krye të pavenda.

Pavarësisht nga këto komplikime imediate, është dukur e arsyeshme që të supozohet se sekularizimi në sensin e dytë – që do të thotë një humbje e besueshmërisë në mësimdhënien konvencionale fetare – mund të përshpejtojë sekularizimin në kuptimin e parë – humbjen e përfshirjes së kishës në ngjarjet kryesore të jetës së një personi. A nuk paska, pra, një lidhje të drejtëpërdrejtë ndërmjet avancimit të shkencës dhe zbrapsjes së fesë?! Ky këndvështrim pa dyshim favorizohet nga shumë shkencëtarë natyrorë dhe, që nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë e deri në mesin e shekullit të njëzet, shpesh është marrë si i mirëqenë nga ekspertët e shkencave sociale të cilët, duke i bërë jehonë njërit prej themeluesve të disiplinës së tyre, Ogyst Kontit, pikasën se ka një sens drejtimi në historinë njerëzore. Ka ekzistuar njëherë e një kohë një fazë teologjike, në të cilën dukuritë natyrore i mvisheshin veprimeve të hyjnive. Kjo është ndjekur nga një epokë metafizike, në të cilën natyra kuptohej nëpërmjet arsytimit deduktiv prej koncepteve abstrakte. Në fund, triumfalisht, një epokë e re agoi – ajo e shkencës pozitive, në të cilën, për të kuptuar natyrën, gjithçka që kërkohet ishte një metodë empirike që çonte drejt përcaktimit të fakteve dhe ligjeve.^[3] Ka patur variante të shumta të këtij skenari, dhe të gjitha kanë pasur të përbashkët pikëpamjen se besimet fetare të antikitetit humbën në mënyrë të pakthyeshme besueshmërinë e tyre teksa kozmologjitë shkencore i vunë në një pozitë përherë e më të ngushtë.

Vështirësia, e vënë në dukje nga ballafaqimi i Dawkins me kreacionistët amerikanë, është se 150 vjet të evolucionit darvinist nuk i kishin gërryer ende pozitën fetare ultra-konservatore. Krahas kësaj, dekadat e fundit kanë dëshmuar një rishfaqje të fundamentalizmit fetar, madje edhe në shoqëritë që janë të kredhura në teknologjitë e bazuara në shkencë. Për rrjedhojë, ekspertëve të shumtë të

shkencave sociale u është dashur që të rishqyrtojnë formulën se shkenca ka qenë shkak parësor i një sekularizimi të pakthyeshëm. Thënë me fjalët e njërit prej tyre, kjo formulë i përket një kategorie të pohimeve në dukje të vërteta, por që në një shqyrtim nga afër dalin se janë gjerësisht të rreme.[4] Thënë me fjalët e një tjetri prej tyre, “bota sot është masivisht fetare, nuk është aspak bota e sekularizuar që ishte parashikuar (qoftë hareshëm, qoftë dëshpërimisht) nga aq shumë analistë të modernitetit.”[5]

Mundësia e një divergjence në perceptim ndërmjet ekspertëve të shkencave sociale dhe shkencëtarëve natyrorë mund të ilustruhet në mënyra të tjera. Në nëntor të vitit 2006, një qendër e re për hulumtime *Center for Inquiry* mbajti konferencën e saj për shtyp të inaugurimit në Uashington DC të Shteteve të Bashkuara. Synimi i saj ishte që të “promovonte dhe mbronte arsyen, shkencën, dhe lirinë e hulumtimit në të gjitha fushat e përpjekjes njerëzore”. Ajo theksonte besimin se politikat publike duhet të marrin trajtë nga vlerat sekulare dhe të deklaronte se shkenca dhe sekularizmi janë “pazgjdhshëmrisht të lidhura”. Nga këndvështrimi i shkencëtarëve të shqetësuar nga tiparet represive të administratës Bush, ishte e domosdoshme që të mos bllokoheshin shtigje të reja të hulumtimit, siç ishin teknologjitë e qelizave staminale, nga ato që dukeshin se ishin skrupuj të formësuar nga pikëpamjet fetare. Por arsyet e dhëna për urgjencën e mesazhit të tyre përmbanin rrethana që ndoshta janë më në harmoni me perspektivat e revizionuara të shkencave sociale. Bezdia buronte nga “rishfaqja e feve fundamentaliste në mbarë vendin, dhe aleanca e tyre me lëvizje politiko-ideologjike me synimin për të bllokuar shkencën”, nga “këmbëngulja e besimeve paranormale dhe okulte”, dhe nga një “tërheqje në misticizëm”. [6] Në qoftë se këto do të ishin perceptime të sakta, atëherë njëri konkluzion do të ishte se kultura shkencore në zgjerim e treqind viteve të fundit nuk ka qenë kaq vendimtare (sigurisht, jo uniformisht vendimtare) si agjent i sekularizimit. Në këtë kapitull, unë do të shqyrtojë, kësodore, disa arsye përse problemet nuk janë aq të thjeshta sa mund të duken në pamje të parë. Mos vallë ka një element mitologjik në pohimin se shkenca është një shkak parësor i sekularizimit dhe në pretendimet për një lidhje të pazgjdhshme?

BESUESHMËRIA E NJË KËNDVËSHTRIMI PARADIGMATIK

Besimi se shkenca ka fuqinë për të shpërbërë angazhimin fetar është shprehur shpesh. Një profeci tipike do të ishte ajo e antropologut Anthony Wallace: ‘besimi në fuqitë mbinatyrore është i dënuar që të shuhet në mbarë botën si rezultat i të qenurit adekuate të diturisë shkencore dhe i përhapjes së saj në rritje.’ [7] Për Daniel Dennet procesit të avullimit nuk i duhen vetëm se disa pak vite të tjera që t’i vijë fundi: ‘në rreth 25 vjet pothuajse të gjitha fetë do të jenë zhvilluar në dukuri mjaft të ndryshme, aq të ndryshme sa që në pjesën më të madhe të hapësirave feja nuk do të shihet më me atë drojë si sot.’ Njëra arsye për këtë vetëbesim nga ana e tij shtrihet në ‘përhapjen mbarëbotërore të teknologjisë së informacionit (jo thjesht internetit, por telefonave celularë dhe radiove e televizorëve portabël)’. [8] Ka nga ata që mund të habiten kur reflektojnë mbi përdorimin e telefonave celularë në mesin e talibanëve, apo mbi shfaqjen e një al-Kaede virtuale në internet; por vetëbesimi i Dennet mbështillet nga besimi se fetë mund të kuptohen më së miri si grupe të besimeve të dala boje – besime në lidhje me të mbinatyrshmen – një karakterizim ky që është i volitshëm për qëllime polemizimi, por zor se mund të quhet adekuat. [9]

Nuk është e vështirë që të çmohet se përse janë bërë korelacione ndërmjet progresit shkencor dhe sekularizimit. Për atomistët e antikitetit, njëra nga joshjet e të shpjeguarit të botës nëpërmjet kategorive

të lëndës dhe lëvizjes ishte se, atëherë, mund të tregohej, me fjalët e Lukrecit, që natyra nuk kishte aspak nevojë për perënditë. Për Tomas Hobsin, që ka shkruar në shekullin e shtatëmbëdhjetë, kohë kur atomizmi epikurian po gëzonte një rilindje, origjinat e besimit fetar shtrihen në frikën dhe parrokshmërinë e forcave të natyrës. Teksa dituria shkencore zëvendësonte injorancën, besëtytnia (dhe bashkë me të edhe besimi mendjehetë fetar) pa asnjë dyshim do të zbythej. Kjo është një ide e thjeshtë por me një karrierë të gjatë. Atje ku shpjegimi shkencor mbeste i paplotë, mendimtarët fetarë mund të mbushnin sërish boshllëqet me perënditë e tyre, por avancimi i mëtejshëm shkencor do të tkurte në mënyrë të përsëritur juridiksionin e perëndive të tilla të boshllëqeve. A është apo jo gjithmonë korrekte që të identifikohet Perëndia i krishterë, për shembull, me një perëndi të boshllëqeve është një pyetje që mbrojtësit e tezës së sekularizimit jo gjithnjë e kanë parashtruar. Një Zot transhental i konceptuar si burimi dhe baza për të gjithë qenien (dhe rrjedhimisht për të gjitha proceset natyrore) nuk ka nevojë që të jetë i njëjtë me atë që evokohet për të shpjeguar disa dukuri specifike natyrore. Por një korelacion ndërmjet shkencës dhe sekularizimit e ruan besueshmërinë e saj për shkak të mënyrës në të cilën teoritë shkencore janë përplasur me leximet konvencionale të teksteve të shenjta. Lëvizja e tokës në kohën e Galileut dhe përshkrimet evolucionare të prejardhjes njerëzore në kohën e Darvinit kanë qenë shembuj ikonikë, të cilët në përshkrimet popullore të thjeshtëzuara kanë inkurajuar pikëpamjen se shkenca dhe feja janë qenësisht të papajtueshme. Në këtë aspekt, teza e konfliktit, siç është bërë e njohur ajo, dhe teza e sekularizimit mund të jenë reciprokisht përforcuese. Dhe vërtet, ndodhi në kontekstin e planifikimit të një kurrikule sekulare për atë që më vonë u quajt Universiteti Cornell që Andrew Dickson White përjetoi një pështirosje ndaj klerit që e motivoi atë të shkruante librin e tij me ndikim mjaft të madh *History of Warfare of Science with Theology in Christendom (Historia e Luftës së Shkencës me Teologjinë në Botën e Krishterë)* (1896).
[\[10\]](#)

Asocimi i shkencës me sekularitetin ç'është e vërteta ka rrënjë të thella. Në themelimin e tyre në vitet 1660, si Shoqëria Mbretërore e Londrës ashtu dhe Akademia e Shkencave në Paris e kishin të ndaluar diskutimin rreth fesë në takimet e tyre. Pjesëtarët e klerit në Anglinë e shekullit të shtatëmbëdhjetë të cilët u përthithën në studimin natyrës shpesh shprehnin parehatinë e tyre ndërkohë që rrekeshin të negocionin besnikëritë e tyre të dyfishta.[\[11\]](#) Herë pas here forma të reja të shkencës kanë ofruar ngushëllim për materialistët dhe ateistët, siç ndodhi në Francë në mesin e shekullit të tetëmbëdhjetë kur disa zbulime të ndryshme emocionuese (përfshirë aftësinë spektakolare të një polipi të ujërave të ëmbla për t'u rigjeneruar në pjesët e gjymtuara) dukej se tregonin që lënda, apo materia, mund ta organizonte vetveten.[\[12\]](#) Ç'është më vendimtarja, do të ishte e vështirë që të mohohej se përparimet në mjekësi dhe teknologji kanë ndihmuar që të flakët tutje mbështetja vetëm mbi Providencën hyjnore kur bëhet fjalë për shëndetin dhe begatinë njerëzore.

Ndonëse është e pamundur që të përgjithësohet, është e lehtë që të gjenden shembuj të shkencëtarëve të shquar që kanë hequr dorë nga trashëgimia e tyre fetare. Përshkrimi si pa perëndi apo jo-çifutë gjen zbatim për shkencëtarë të spikatur hebrej të shekullit të njëzet.[\[13\]](#) Duke qenë se ateistët e deklaruar dhe të zhurmshëm kanë më tepër të ngjarë që të bëjnë për vete veshin e publikut se sa shkencëtarët të cilët kombinojnë jetën e tyre shkencore me atë shpirtërore, një korelacion ndërmjet shkencës dhe ndjesive anti-fetare ka prirjen që të rrojë gjatë. Ateizmi i Francis Crick, për shembull, ishte tej mase i denjë për t'u paraqitur në lajme në fillim të viteve 1960 kur ai dha dorëheqjen nga Kolegji Çërçill i Kembrixhit përballë propozimit për të ndërtuar një kishëzë universtare. Ateizmi i shkencëtarëve sot si Richard Dawkins, Daniel Dennet, dhe Steven Weinberg tërheq vëmendjen e publikut për shkak të artikulimit të tij të fuqishëm. Pavarësisht nga kjo, mbetet sërish pyetja se a është shkenca ajo që i ka shtyrë përpara proceset e sekularizimit. Teksa reflekton mbi debatet e nxehta në

gjirin e Kolegjit Çërçill në vitet 1960, një historian i këtij kolegji kohët e fundit ka shkruar:

Tani është më e vështirë që të thuhet se sekularizimi është një proces me një drejtim që mund të barazohet me modernitetin. Konceptimi që ateisti ka për fenë si një etapë primitive në evolucionin e qenies njerëzore dhe, për këtë arsye, një degë e antropologjisë – pikëpamja e ... Crick në vitin 1961 – përfshin një teleologji të Iluminizmit, që lajmëron një mijëvjeçar sekular shpresëplotë, një fund të historisë, që dëshmon mbërritjen e një Epoke beninje dhe racionale të Shkencës. Kjo histori (ajo që postmodernistët do ta quanin “narrativa e madhe” e modernitetit) tanimë duket paksa e vjetruar dhe bajate. Në një epokë post-pozitiviste ka një pranueshmëri më të madhe të pamatshmërisë radikale të mënyrave të ndryshme të të kuptuarit, dhe një gadishmëri më të vogël për të reduktuar të gjithë njohjen në një epistemologji të vetme e reduktive.^[14]

Për të shtuar rëndësinë e asaj që thotë, ai shton se nga gjiri i atyre që kanë kontribuar në Kolegjin Çërçill, dy fitues të çmimit Nobel nga tre sa ka ky kolegji kanë qenë frekuentues të kishës.

DREJT NJË KRITIKE TË PARADIGMËS

A ka diçka thelbësore si për shkencën ashtu dhe për fenë që domosdoshmërisht i vë ato në kundërvënie në raport me njëra tjetrën? Hulumtimet e hollësishme historike sugjerojnë krejt të kundërtën.^[15] A çon domosdoshmërisht respekti për metodat shkencore drejt gërryerjes së besimit fetar? Kjo edhe mund të ndodhë, por është e vështirë që të shihet një lidhje e domosdoshme kur në mesin e atyre që i kanë mbetur besnikë formimeve të tyre shpirtërore gjenden edhe shkencëtarë mjaft të shquar gjithashtu.^[16] A është me vend që të reduktohen fetë e mëdha në grupe besimesh (në pamje të parë, hipoteza shpjeguese primitive) kur ajo që ka patur më tepër rëndësi për pjesëtarët e tyre kanë qenë format e praktikës dhe përvojat transformuese që i shoqërojnë ato? Krahas kësaj, pjesa më e madhe e diturisë shkencore nuk ka asnjë ndikim mbi besimet që ruhen në gjirin e bashkësive fetare, ose ka por fare pak. Këmbyerazi, përkatësia fetare, dhe sensi i vetë-identitetit që ajo mund të përçojë, mund të jenë krejtësisht të paprekura nga përparimet shkencore. Duke i trajtuar ndërlikime të tilla me mjaft seriozitet, kritikët e tezës së sekularizimit kanë vëzhguar se ‘pretendimet e publikuara shkencore në lidhje me botën duken gjerësisht të parëndësishme për besimin dhe praktikën në fenë bashkëkohore amerikane’ ndërkohë që “shumica e pretendimeve të fesë për të vërtetën nuk kontestohen publikisht nga shkenca.”^[17] Në përputhjen e vetme të pjesëshme të sferave të tyre përkatëse qëndron edhe njëra arsye përse duhet të vihet në diskutim paradigma që shkenca shkakton sekularizim.

Një tjetër arsye buron nga dallimi ndërmjet sekularizimit të shkencës dhe sekularizimit nga shkenca. Është e vërtetë se në Europë dhe në Amerikën e Veriut aty nga fundi i shekullit të nëntëmbëdhjetë gjuha fetare ishte zhdukur pothuajse krejtësisht nga literatura teknike shkencore. Kjo mund të quhet pika fundore e sekularizimit të shkencës. Përkundër supozimeve të zakonshme, arritja shkencore në nivelin më të lartë nuk ishte penguar nga përnderimi i mëhershëm për fuqinë hyjnore dhe shprehjen e saj në botë. Njutoni, për shembull, ka qenë në gjendje që të artikulojë ligjet e tij të lëvizjes dhe të sendërtojë teorinë e tij të gravitetit ndërkohë që ende besonte se ishte e mundur që hyjnia të ndryshonte ligjet e natyrës në pjesë të ndryshme të universit dhe madje edhe të niste procese që kishin për qëllim të mbronin qëndrueshmërinë afatgjatë të sistemit diellor.^[18] Pavarësisht nga kjo, shpjegimi i dukurive të vëzhgueshme vetëm nëpërmjet referimit ndaj shkaqeve natyrore doli se ishte aq i suksesshëm në shekujt pasues saqë ky parim (sot ndonjëherë përshkruhet si natyralizmi metodologjik) u konsolidua ngultazi si pjesë e kulturës së shkencës. Megjithatë, fakti se nuk kërkohet

më një hyjni aktive për qëllime shkencore nuk do të thotë se kjo hyjni u bë e tepërt për qëllimet e tjera, siç është sendërtimi i një teologjie që reflekton rafinimin moral dhe shpirtëror dhe që është relevant për to. Themelimi i një natyralizmi logjik nuk përmbante konkluzionin ontologjik se përpos natyrës nuk ekziston asgjë tjetër; dhe as nuk pengoi shkencëtarë të spikatur në shekullin e njëzet që të kapeshin fort pas besimit të tyre fetar. Një shembull i goditur do të ishte *kuejkëri* britanik Arthur Eddington, pacifizmi i të cilit gjatë Luftës së Parë Botërore dhe menjëherë pas saj gjeti shprehje në vendosmërinë e tij për të rivendosur bashkëpunim me shkencëtarët gjerman dhe për të nderuar Ajnshtajnin në veçanti.[\[19\]](#)

Madje edhe në format ikonike të shkencës sekulare, siç është teoria darviniste e evolucionit nëpërmjet përzgjedhjes natyrore, ishte e mundur që të flitej, siç kishte bërë Darvini, për një krijues që krijonte nëpërmjet ligjeve.[\[20\]](#) Pyetjet liminale, si për shembull përse duhet të ekzistojnë gjërat, mund të ndjellin ende përgjigje teiste nga ata të cilëve dukshëm u është pasuruar jeta nëpërmjet angazhimit të tyre fetar. Madje edhe figura që asociohet më rëndom me agnosticizmin e bazuar në shkencë, Thomas Henry Huxley, këmbëngulte se ata që dëshironin të shikonin projektimin në një univers darvinist mund të vazhdonin që ta bënin një gjë të tillë, duke qenë se nuk kishte asgjë që të pengonte parashtrimin e projektimit në një konfigurim rudimentar të universit që përmbante potencialin për evolucion të mëpasmë. Teoria e Darvinit, në atë drejtim, nuk kishte asnjë implikim për teizmin.[\[21\]](#) Huxley madje ka kontestuar njërën nga shtyllat kryesore të paradigmës që ne po shqyrtojmë këtu – atë se shkenca bie domsodoshmërisht ndesh me fenë. Antiklerikalizmi, anti-katolicizmi i Huxley-t dhe kundërvënja e tij ndaj një establishmenti të fuqishëm anglikan gjente ndonjëherë shprehje në mënyra që linin të kuptohej se ato vërtet binin ndesh; por pikëpamja e tij e menduar gjerë e gjatë ishte krejt tjetër.[\[22\]](#) Sikundër ai vetë ka thënë në vitin 1885, ‘mua më duket se antagonizmi ndërmjet shkencës dhe fesë, për të cilën gjë ne dëgjojmë të flitet kaq shumë, është një trillim i kulluar – i stisur, në njërin krah, nga njerëzit fetarë dritëshkurtër të cilët ngatërrojnë një degë të caktuar të shkencës, teologjinë, me fenë; dhe, në krahun tjetër, nga njerëz po aq dritëshkurtër të shkencës të cilët harrojnë se shkenca merr si provincë të saj vetëm atë që është e nënshtrueshme ndaj të kuptuarit qartësisht intelektual.’[\[23\]](#) Teologu dogmatik mund të ishte i kërcënuar nga shkenca, por aspektet përjetimore dhe emocionale të jetës fetare nuk ishin aspak të kërcënuara.

Dallimi që bën Huxley na sjell në kujtesë se domethënia më e gjerë kulturore që u jepet teorive shkencore është varur nga vlerat që janë specifike për kohëra dhe vende të caktuara dhe nga parakoncepime të atyre të cilët presupozohet se veprojnë si përkthyes. Ka shembuj të shumtë të shkencëtarëve me bindje fetare që kanë gjetur konfirmim të besimit të tyre në bukurinë dhe elegancën e mekanizmave që kanë zbuluar kërkimet e tyre.[\[24\]](#) Për astronomin e shekullit të shtatëmbëdhjetë Johanes Kepler, eleganca matematikore e ligjeve që përshkruajnë lëvizjen planetare ishte aq e mprehtë sa që atë e kishte gllabëruar “magjepsja e pashprehshme përballë spektaklit hyjnor të harmonisë qiellore”.[\[25\]](#) Një shembull bashkëkohor do të ishte ish drejtori i Projektit të Genomit Njerëzor, Francis Collins, i cili, si i krishterë evangjelist, e sheh punën e tij jo si gërryese të fesë por si shpleksëse të një kodi të dhënë nga Perëndia.[\[26\]](#)

Në vend se shkenca të cilësohet si agjenti i një sekularizimi të palëkundur, më e sakta është që të thuhet se teoritë shkencore kanë qenë të cënueshme si nga leximet teiste ashtu dhe ato ateiste. Historikisht teoritë shkencore kanë ofruar burime për të dyja këto lexime. Ndonjëherë, i njëjti koncept shkencor, në duar të ndryshme, është manipuluar për të gjeneruar një sens të të shenjtës apo të profanes. Për Richard Dawkins, teoria darviniste e evolucionit nëpërmjet përzgjedhjes natyrore bëri të mundur të qenurit ateist i plotësuar intelektualisht. Por është e lehtë që të harrohet se në gjirin e

simpatizantëve të hershëm të Darvinit në Britani ishin edhe klerikë të krishterë si Çarls Kingsli dhe Frederik Tempëll.^[27] Kingsli i shkaktoi një kënaqësi të fortë Darvinit duke sugjeruar se ideja e një Perëndie i cili mund t'u jepte formë gjërave ashtu që ato vetë t'u jepnin formë vetes së tyre ishte më fisnike se sa ideja e një Perëndie të cilit i duhej të ndërhynte për të sjellë specie të reja në ekzistencë. Tempëll, i cili e mirëpriti zbulimin e ligjeve natyrore për shkak se ato jepnin një mbështetje analogjike për besimin në burimin e ligjeve morale, do të bëhej më vonë kryepeshkop i Kanterbërit (kreu simbolik i Kishës Anglikane). Ndonëse më vonë në jetën e tij u bë agnostik, Darvini e ka mohuar që të ketë qenë ndonjëherë ateist.^[28] Në vend se shkenca të shihet si qenësisht dhe pazgjidhshmërisht sekulare, janë kuptimet kulturore të bashkangjitura në të, dhe të mvëshura asaj, që lypin të analizohen. Sa i përket ekzistencës së një hyjnie transhendente do të ishte e vështirë që të pretendohet se shkenca e ka zgjidhur ndonjëherë këtë problematikë. Kjo nuk mohon që teoria e Darvinit të jetë përdorur për të justifikuar mosbesimin. Kjo ka ndodhur në raste të shumta. Por pyetja e mëtejshme është mos vallë përdorimi i saj si justifikim fsheh arsye të tjera më të fuqishme për mosbesim.

BURIMI I MOSBESIMIT

Në qoftë se njëri aspekt i sekularizimit është një reduktim i besueshmërisë së pretendimeve për të vërtetën nëpërmjet të cilave traditat fetare autentifikojnë veten, bëhet e rëndësishme që të zbulohen arsyet që dyshesit e vërtetë kanë dhënë për dyshimet e tyre. Sa e rëndësishme është shkenca si përcaktuese? Ndonëse është e pamundur që të përgjithësohet, është tronditëse se si, madje edhe në gjirin e vetë shkencëtarëve, një antipati ndaj fesë së organizuar ka buruar nga rrënjë të tjera. Refuzimi që Darvini i bëri Krishterimit zor se rridhte nga roli që ai i jepte shkaqeve natyrore kur shpjegonte prejardhjen e llojeve. Njëlloj si mendimtarë të tjerë të periudhës viktoriane, Darvini reagoi fuqimisht kundër predikimit evangjelist të krishterë mbi parajsën dhe ferrin. Anëtarë të familjes së tij, përfshirë të atin dhe të vëllanë e tij Erazmus, ishin mendimtarë të lirë. Doktrina se mbas vdekjes ata do të pësonin një tmerr të përjetshëm ishte, për Çarlsin, një “doktrinë e tmerrshme”^[29] Ai gjithashtu ishte thellësisht i ndjeshëm ndaj shtrirjes së dhimbjes dhe vuajtjes në botë, që ai e përshkroi si njëri nga argumentet më të forta kundër besimit në një hyjni mirëbërës. Secili prej këtyre shqetësimeve u intensifikua nga fatkeqësitë në familjen e tij – vdekja e të atit në fund të viteve 1840 dhe e vajzës së tij dhjetë vjeçare, Enit, në fillim të vitit 1851.^[30] Darvini gjithashtu mendonte se koncepti i zbulësës/shpalljes hyjnore ishte i papranueshëm, duke cituar injorancën e autorëve të ungjillit dhe marrëdhënien e veçantë ndërmjet Dhjatës së Vjetër dhe asaj të Re. Pavarësisht nga të gjitha gjykimet shkencore, ai i rrëfeu botanistit të Harvardit, Asa Gray, se ai e kishte thjesht të pamundur që t'ia mvishte kontingjencat që ndikonin në çdo jetë njerëzore një Providence projektuese dhe gjithëvrotuese.^[31] Do të ishte e rreme po të thuhej për rastin e Darvinit se shkenca, më tepër sesa çdo faktor tjetër, ishte përgjegjëse për mosbesimin e tij.

Shqyrtimi i trajektores së një individi, madje edhe kur bëhet fjalë për një njeri të shquar si Darvini, pa dyshim që thjesht lë të kuptohet diçka jodefinitivisht. Megjithatë, janë kryer anketa mbi mostra më të gjera të sekularistëve për të përcaktuar arsyet për mosbesimin e tyre. Rezultatet thjesht konfirmojnë se është gabim që t'i mvishet një rol parësor shkencës. Nga dëshmitë e drejtpërdrejta e njëqind e pesëdhjetë jobesimtarëve në periudhën nga viti 1850 deri në vitin 1960, dhe duke përdorur si burim evidencat e ndërlydhura nga dyqind biografi të ndryshme, është zbuluar se shkenca rrallëherë figuronte.^[32] Konvertimet në mosbesim shpesh asocioheshin me një shtegtim nga politika konservatore në një politikë më radikale, me fenë që refuzohej si pjesë e shoqërisë së privilegjuar dhe me rrënjë të thella. Leximi i teksteve radikale, si *Epoka e Arsyës* e Tomas Pain, ishte një tjetër ndikim mjaft i spikatur.^[33] Ç'është edhe më ironikja, një tjetër libër i përmendur shpesh ishte vetë Bibla, pasi studimet më nga

afër të saj shpalosnin ato që shiheshin si mospërputhje, absurditete ose (veçanërisht në rastin e Dhjatës së Vjetër) përshkrime të një hyjnie hakmarrëse dhe antropomorlike. Në vitin 1912 presidenti i Shoqërisë Sekulare Kombëtare në Britani protestoi se rrëfimet biblike të “epshit, tradhëtisë bashkëshortore, incestit dhe vesit të panatyrshme” ishin “të mjaftueshme për të shkaktuar kuqje të fytyrës në një bordello.”^[34] Fakti se çdo sekt i krishterë, dhe ç’është e vërteta, çdo fe, ka pretenduar lidhjet e saj direkte me të vërtetën ishte një arsye mbizotëruese që nuk kishte të bënte aspak me shkencën. Perceptimet e imoralitetit në disa doktrina fetare, sidomos ato që lidhen me jetën e përtejme, dhe sjellja e perceptuar si imorale e disa priftërinjve, kanë ushqyer refuzimin e autoritetit fetar. Perceptimi se ateistët mund të ishin po aq moralisht të drejtë sa edhe besimtarët pati gjithashtu një efekt, siç pati për Darwinin kur, në vitet e tij të kaluara në Londër, ai u ndesh me rrethin e disidentëve radikalë që ishin të grumbulluar përreth Harriet Martineau, mik i vëllait të tij. Qëndrimi i lartë moral që ata kishin ndaj temave si heqja e skllavërisë i treguan atij se të krishterët striktë nuk kishin monopolin mbi ndjeshmërinë morale.^[35] Ishte Martineau ai që përktheu *Filozofinë Pozitive* të Kontit në anglisht, duke përhapur kështu fjalën se universi ecte sipas ligjeve të fiksuara dhe jo sipas tekave hyjnore.

Megjithatë, kjo shtysë drejt një pikëpamjeje më sekulare të natyrës mbështetej gjithaq mbi hulumtimin historik sa edhe atë shkencor. Në veçanti, përpjekjet e akademikëve biblikë gjermanë për të rizbuluar kontekstin në të cilin autorët e ungjillit e kishin interpretuar jetën dhe vdekjen e Jezu Krishtit dolën se ishin vërtet trazuese pasi autorët biblikë filluan të shiheshin jo si autoritete të pakohë por si produkte të gabueshëm të kulturës së tyre. Nocioni se Bibla duhej të lexohej si çdo libër tjetër figuronte spiktashëm në një përmbledhje të titulluar *Ese dhe Konspekte* (1860) botuar në Angli fill pas *Origjinës së Llojeve* (1859) të Darwinit. Për shkak se në mesin e kontributorëve ishin klerikë nga Oksfordi, ky libër shkaktoi një trazirë më të madhe në gjirin e kishës anglikane se sa ai i Darwinit. Samuel Wilberforce, peshkop i Oksfordit, është i bashkëlidhur me sulmet klerikale ndaj teorisë së Darwinit për shkak të grindjes së tij famëkqë me Huxley-n, por reagimi i tij ndaj *Ese dhe Konspekte* ishte flakazi më qortues se sa akuza e tij ndaj Darwinit.^[36] Mund të argumentohet se polemikat shkatërrimtare brenda institucioneve fetare kanë qenë më dëmprurëse për autoritetin e tyre se sa mësymjet nga jashtë.

FEJA NË SHOQËRI

Ndryshimi i koncepteve në lidhje me natyrën pa diskutim ka ndryshuar termat e debatit mbi çështje të tilla si origjina, mosha dhe autonomia e universit, mbi problematika të tilla si a ka evidenca për projektim në strukturën e gjallesave, dhe a mund të thuhet ende se njerëzimi është unik në një botë post-darviniste. Megjithatë, sikundër ka vërejtur Mary Douglas, ata që e imagjinojnë shkencën si shkakun parësor të sekularizimit harrojnë se veprimtaria fetare është e bazuar mbi marrëdhëniet sociale, e jo kryesisht mbi konceptet e natyrës.^[37] Anëtarësimi në një grup fetar, krahas ofrimit të përkrahjes emocionale, mund të kontribuojë edhe për një sens të qëllimit të përbashkët, të përforcojë një sens të vetë-identitetit dhe të ofrojë një orientim që dituria shkencore e vetme, të paktën për shumë njerëz, është e paaftë që ta ofrojë. Vëzhguesit e kongregacioneve të mëdha (sipas standardeve evropiane) në kishat e qyteteve të shumta amerikane nuk mund vetëm se të tronditen nga fakti se këto janë institucione që gjithashtu ofrojnë mundësi bujare për t’u angazhuar në shumë veprimtari sportive dhe kulturore që kanë kohezion social. Për rrjedhojë, duket gjë e mençur po qe se vështirimi do të hidhej mbi ndryshimet në strukturën sociale dhe mbi ndryshimet në vetë fenë e organizuar në qoftë se një njeri dëshiron që të kuptojë vrellin e sekularitetit. Ka raste të detajuara studimi që përkrahin këtë theks mbi socialen. Një hulumtim mbi reduktimin e aktivitetit fetar në një ishull të Danimarkës ka çuar në përfundimin se ky reduktim nuk ka ndodhur për shkak të ndonjë takimi me diturinë e natyrës apo

me metodat shkencore por më saktë për shkak të një transformimi të marrëdhënieve sociale, të asociuara me mekanizimin e bujqësisë. Ky mekanizim kishte zbratur popullësinë e fshatrave dhe kishte dobësuar lidhjet sociale. Për autorin e këtij studimi, problemi me paradigmen konvencionale të sekularizimit është përkufizimi që ajo i bën fesë si një metodë e të shpjeguarit të botës fizike nëpërmjet të mbinatyrshtes. Përkundrazi, “shqetësimi parësor i fesë është që të shpjegojë botën sociale, t’i japë asaj kuptim dhe vlerë morale”.[\[38\]](#)

Në kohërat moderne, zgjerimi i sekularizimit mund të ndërlidhet me transformimet sociale, politike dhe ekonomike që kanë pak lidhje të drejtëpërdrejtë me shkencën, por kanë një lidhje të fortë me dobësimin e lidhjeve sociale që ka ofruar përkatësia fetare. Historianët e vënë gishtin tek rritjet në mobilitetin social dhe gjeografik që kanë shkaktuar krisje të thella tek komunitetet që dikur kanë qenë të lidhura nga vlera të përbashkëta fetare. Në shumë kontekste, ngritja e kapitalizmit, tregtia dhe konsumerizmi kanë ushqyer një hedonizëm të kudogjendur që kërcënon angazhimin ndaj institucioneve fetare si dhe qëllimet e tyre afatgjata. Atraksionet konkurruese kanë inkurajuar marginalizimin e adhurimit fetar. Vlerat sekulare janë promovuar rëndshëm në sferën e edukimit dhe nga media. Në disa vende, solidariteti fetar është zëvendësuar nga solidaritet kombëtar ose nga ideologjia e partive politike. Fakti se transformime të tilla kanë ndodhur në norma të ndryshme në kultura të ndryshme nënkupton se “nuk ka një marrëdhënie konsistente ndërmjet shkallës së avancimit shkencor dhe një profili të reduktuar të ndikimit, besimit dhe praktikës fetare”.[\[39\]](#)

Për shkak se shoqëri të ndryshme kanë përjetuar tensione ndërmjet vlerave sekulare dhe atyre të shenjta në mënyra kontrastuese, nuk ekziston një proces i vetëm universal i sekularizimit që mund t’i mvishet shkencës apo ndonjë faktori tjetër. Liria në Shtetet e Bashkuara për të besuar pak a shumë gjithçka nga një banket i ideve, idealeve dhe terapive bie mprehtësisht ndesh me shtrëngimet represive që funksionojnë në shoqëri të tipit si ish Gjermania Lindore, ku, nën një regjim komunist, një liri e tillë e shprehjes ishte e mohuar. Atje ku kombet me një traditë të gjatë fetare janë shtypur nga një fuqi e huaj, feja shpesh ka përforcuar një ndjesi të identitetit kombëtar që shpërthen nga vargonjtë me një vitalitet të ri sapo liria fitohet. Forca e Katolicizmit në Poloni përbën një shembull modern. Shembja e ideologjisë komuniste brenda vetë Ruisë lejoi që të ndizej një bashkim i vjetër mes besimit dhe kombit. Një histori e sekularizimit në Francë do të ishte mjaft e ndryshme nga historia e tij në Shtetet e Bashkuara, ku ka patur qëndresë ndaj tendencave centralizuese të çdo lloji.[\[40\]](#) Si një përgjithësim i gjerë, kanë qenë kryesisht shoqëritë katolike në Europë që kanë përjetuar forma më militante të aktivizimit sekular, teksa rezistenca ndaj imponimit të konformitetit fetar ka frymëzuar, në kohë të ndryshme, një kulturë të kundërvënies. Megjithatë, provokimi mund të prekë të dyja drejtimet. Vërejtjet agresive anti-fetare të bëra nga shkencëtar zëgjerrë ndezin shpesh reagime të forta si dhe një vendosmëri të përforcuar nga ata që gjejnë në identitetin e tyre social dhe fetar një kuptim dhe vlerë nga të cilat ata nuk janë të gatshëm të heqin dorë.

SEKULARIZIMI – NJË DIMENSION I TRETË

Nga dy kuptimet parësore të sekularizimit të shqyrtuara deri më tani – pakësimi në fushën e veprimit dhe në pushtetin e institucioneve fetare, si dhe humbja e besueshmërisë në doktrinat e tyre – merret zakonisht si e mirëqenë se shkencat impaktin e tyre më të madh e kanë mbi të dytën. Mishëruese e një këndvështrimi të zakonshëm do të ishte thënia e Darvinit se sa më tepër që ne dimë për ligjet e fiksuara të natyrës, aq më të pabesueshme bëhen mrekullitë.[\[41\]](#) Megjithatë, ka probleme domethënëse me një formulë kaq të thjeshtë si kjo, jo më pak për shkak se një dallim i mprehtë ndërmjet natyrës dhe të mbinatyrshtes nuk është një dallim i pakohë, por është në vetvete një produkt

i sekularizimit në formën e tij moderne. Se ç'është nënkuptuar me natyrë (dhe rrjedhimisht edhe me mbinatyrë) ka ndryshuar me kalimin e kohës. Për Robert Boyle, si një filozofi natyror i krishterë që shkrunate në gjysmën e dytë të shekullit të shtatëmbëdhjetë, ishte gabim që natyrës t'i mvishej ndonjë agjensi shkakësore. Të thoje se natyra e kishte të pamundur vakuumin apo se ajo iniciante pasoja ishte thjesht vulgaritet. Fenomenet fizike nuk shkaktoheshin nga një natyrë e personifikuar, ose nga ligjet e natyrës. Efikasiteti shkakësor ishte përfundimisht i bazuar mbi vullnetin dhe fuqinë e Perëndisë. [42] Sikundër ka shpjeguar mbrojtësi i Njutonit, Samuel Clarke, ligjet e pambuluara nga hulumtimi shkencor ishin përmbledhje e rregullave nëpërmjet të cilave Zoti normalisht zgjidhte që të ndërhynte në këtë botë. Ky përfytyrim i një hyjnie që vepronte nëpërmjet natyrës ndryshon nga një kuptim sekular modern në të cilin shpjegimet natyrore dhe të mbinatyrshme (shpesh në mënyrë të padiskutueshme) supozohet se janë në konkurrencë. Për rrjedhojë, nevojiteshin ndryshime më themelore në ndjeshmërinë fetare përpara se kjo dikotomi, apo dysi, të merrte formën e saj sekulare moderne. [43] Vetëm kur kjo të ndodhte, do të fillonte që të dukej e qartë prej vetvetiu se, atje ku shkencëtarët mund të shpjegonin dukuritë në mënyrë natyraliste, joshjet nga veprimtaria hyjnore do të humbisnin kredibilitetin.

Këtu na ndihmon së tepërmi që të paraqesim një dimension të tretë të sekularizimit – një dimension për të cilin shkencat mund të jenë relevante, por vetëm në ndërthurje me transformime të tjera. Ky dimension shtesë është analizuar në mënyrë mjeshtërore në veprën e Charles Taylor *A Secular Age* (2007) (Një epokë sekulare), që shqyrton ndryshimin “nga një shoqëri në të cilën ishte praktikisht e pamundur që të mos besohej në Zot, në një shoqëri në të cilën besimi, madje edhe për besimtarin më kokëfortë, është njëra nga mundësitë e shumta njerëzore.” [44] Ajo që e bën sekularizimin të mundur në këtë kuptim është shumëfishimi i opsioneve alternative të pranueshme. Mbi bazën e këtij kuptimi, Taylor sugjeron një kontrast domethënës ndërmjet shoqërive bashkëkohore të krishtera dhe myslimane: “ekzistojnë diferenca të mëdha ndërmjet këtyre shoqërive në atë që duhet besuar, diferenca që burojnë pjesërisht nga fakti se besimi është një opsion, dhe në njëfarë kuptimi një opsion i luftuar në shoqërinë e krishterë (ose “post të krishterë”), dhe jo (ose akoma jo) në shoqëritë myslimane.” [45] Me fjalë të tjera, në demokracitë perëndimore prania e alternativave serioze ndaj monoteizmit të krishterë ka ndryshuar mprehtazi konditat e besimit:

“Besimi në Zot nuk është më aksiomatik. Ekzistojnë alternativa. Dhe kjo gjithashtu ka të ngjarë që të nënkuptojë se të paktën në sfera të caktuara, feja mund të jetë e vështirë që të ruhet. Do të ketë njerëz të cilët do të ndihen të shtrënguar që të heqin dorë nga ajo, ndonëse ata do të vajtojnë humbjen e saj. Kjo ka qenë një përvojë e njohur në shoqëritë tona, të paktën që nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë. Do të ketë edhe shumë të tjerë për të cilët besimi nuk duket kurrë një mundësi e përshtatshme. Sigurisht, sot ka miliona njerëz për të cilët kjo është e vërtetë.” [46]

Në pamje të parë, theksi i Taylor mbi hapjen e mundësive të reja dhe mbi rolin e tyre sekularizues do të dukej se lë goxha hapësirë për produktet shkencore. Gjatë treqind e pesëdhjetë viteve të kaluara inovacionet shkencore janë shndërruar në botëkuptime dhe sigurisht janë bërë alternativa ndaj botëkuptimeve të formësuara nga vlerat fetare. Botëkuptimi mekanik i kozmologjisë së shekullit të shtatëmbëdhjetë, botëkuptimet e ndërtuara mbi bazën e biologjisë evolucionare apo të frymëzuara nga shkollat e psikanalizës me siguri kanë sfiduar kuptimet e shenjta rreth asaj që dikur ishte vendi ynë qendror në univers.

Zigmund Frojdi pa dyshim besonte kështu dhe vështirë se mund të vihet në diskutim se sekularistët kryqëtarë i kanë rënë tambureve të shkencës kur kanë kërkuar që të minojnë autoritetin dhe pushtetin

e institucioneve fetare. Ka një shembull të mirëdokumentuar në rastin e suksesit të darvinizmit popullor në Gjermaninë e shekullit të nëntëmbëdhjetë.^[47] Nga vendet kryesore evropiane, Gjermania kishte përjetuar rritjen më të madhe në shkrim e këndim masiv, duke krijuar konditat që darvinizmi të angazhohej në një publik më të gjerë. Kjo ndodhi nëpërmjet përpjekjeve të racionalistëve dhe materialistëve shkencorë si Ernst Haeckel (Ernest Hekel), Carl Vogt, Ludwig Büchner (Ludvig Byqner) dhe Wilhelm Bölsche (Vilhelm Bëlshe), ku secili përhapte nocionin se evolucioni ishte tanimë ngadhënjimtar mbi një Krishterim të vdekur. Në mënyrë karakteristike, ideja e krijimit primordial të lëndës trajtohej me qesëndi dhe refuzohej mbi bazën se shkelte parimin shkencor të konservimit të energjisë. Përshkrimi darvinist i evolucionit njerëzor ishte burimi i përsosur shkencor për avancimin e pikëpamjeve moniste në kundërvënien me dualizmin trup/shpirt që, në formë të ndryshme, kishte dominuar kuptimin teologjik. Shkalla e lartë e pranimit për darvinizmin në Gjermani i detyrohej së tepërmi ndikimit të filozofive të mëhershme disidente siç është ajo e Ludwig Feuerbach (Ludvig Fojerbah), për të cilin imazhet e Zotit ishin në thelb projekte njerëzore që kishat i kishin objektivizuar me vullnet të plotë, si dhe i detyrohej gjithashtu një materializmi në të cilin marrëdhënia e mendjes me trurin ishte thjesht si ajo e urinës me veshkat. Ideja se një botëkuptim i sendërtuar mbi bazën e racionalitetit njerëzor ishte i kundërvënë ndaj botëkuptimit të fesë konvencionale zuri rrënjë kaq thellë në shkallën e pranimit nga ana e klasave punëtore gjermane sa që darvinizmi popullor u bë pothuajse një fe zëvendësuese, apo surrogato. Me proklamimin e një universi në evoluim dhe vetë-përmirësues, darvinizmi doli se ishte më joshës se sa marksizmi, i cili në vetvete iu shtua gamës së botëkuptimeve alternative.^[48]

Pavarësisht nga mënyra në të cilën format e shkencës popullore mund të reflektojnë dhe përforcojnë qëndrimet sekulare, Taylor jep arsye bindëse për refuzimin e tezës se shkenca e ka zbythtur fenë. Pavarësisht nga protestimet e kryqëtarëve anti-fetarë, argumentet për mosbesimin në ekzistencën e Zotit bazuar mbi diturinë shkencore nuk janë veçanërisht shtrënguese në vetvete. Kur shkencëtarët evokojnë shkencën e tyre për legjitimuar mosbesimin, ata me shumë lehtësi mund të lënë pa vënë re arsyet e vërteta për qëndrimin e tyre dhe supozimet e padukshme që fshihen në këto arsye. Taylor nuk e mohon se sapo një njeri ka hedhur hapin në mosbesim, ka arsye bindëse që një njeri të nxitet që të hajë pataten e rrëfimit zyrtar të nxitur nga shkenca. Por pyetja vendimtare është se në qoftë se argumentet e bazuara në shkencë janë jovendimtare, atëherë përse duken ato kaq bindëse? Përgjigja e Taylor-it është se pushteti i materializmit sot vjen jo nga faktet shkencore, por nga fuqia e një pakete më të gjerë që bashkon materializmin me botëkuptimin moral. Ai e quan këtë paketë humanizëm ateist, ose humanizëm ekskluziv. Ta bësh progresin shkencor forcën shtytëse të sekularizimit do të thotë që të barazosh besimet fetare me hipotezat shpjeguese si dhe të kalojnë pa u vënë re artikujt më të rëndësishëm në paketën më të gjerë. Taylor i lokalizon burimet më të thella të sekularizimit pikërisht në zhvillimin e një humanizmi ekskluziv në kulturat perëndimore.

Me humanizëm ekskluziv apo të vetëmjaftueshëm Taylor nënkupton “një humanizëm që nuk pranon qëllime finale përtej progresit njerëzor, dhe as ndonjë besnikëri ndaj diçkaje tjetër përtej kësaj mbrothësie.”^[49] Ndonëse në Krishterim mbrothësia njerëzore shihej si një e mirë, kërkimi i saj si synimi më i lartë nuk ka qenë asnjëherë qëllim përfundimtar. Cilësia e jetës tokësore të një njeriu nuk ka qenë një qëllim në vetvete. Një synim më i ngutshëm ishte të jetoje sipas vullnetit të Perëndisë me shpresën që, përtej varrit, të gjendej një pranim që do të ishte i një domethënieje më të madhe. Pretendimi i Taylor është se ardhja e sekularitetit modern ka qenë “i njëkohshëm me ngritjen e një shoqërie në të cilën për herë të parë në histori një humanizëm pastërtisht i vetëmjaftueshëm u bë një opsion gjerësisht i gjindshëm.”^[50]

Për të kuptuar se si kjo erdhi në jetë është më e udhës që të shqyrtohen ndryshimet në ndjeshmërinë morale dhe jo ndryshimet në teorinë shkencore. Vetë Taylor vë në dukje shfaqjen e një sjelljeje sociale plot mirësjellje, që ka qenë përherë e më e evidente në pjesën më të madhe të Europës së shekullit të tetëmbëdhjetë, gjë që vuri nën trysni format e fuqishme të autoritetit sakral.^[51] Ky mënjanim i sakrales është i dukshëm në shkrimet e Devid Hjum, për shembull, që për Taylor janë mishërimi i karakteristikave kryesore të një rendi të ri moral. Ato që Hjumi i qorton si virtyte sterile murgërore duhej të zëvendësoheshin nga një moral civil në të cilin veprimet njerëzore të punonin për dobinë dhe përmirësimin e shoqërisë: “Celibati, agjërimi, pendësia, ndrydhja e vetes, vetëmohimi, përvullësia, heshtja, vetmia, dhe e gjithë aradha e virtyteve murgërore; për ç’arsye refuzohen ato kudo nga njerëzit me bonsens, përveçse për shkak se ato nuk i shërbjnë asnjë qëllimi; as nuk e avancojnë fatin e një njeriu në botë, e as nuk e bëjnë atë një anëtar më të vlefshëm të shoqërisë.”^[52]

Themelor për sendërtimin e moralit alternativ të ri ishte theksi mbi lirinë personale, respekti për interesat dhe opinionet e të tjerëve, të kuptuarit se ndërveprimi social është për dobi të ndërsjelltë, si dhe atribumi i një vlere të madhe tregtisë dhe veprimtarive prodhuese.^[53]

Si mund të shpjegohet një ndryshim kaq i madh? Studimi i Taylor është i rëndësishëm për shkak se ai jep një substancë të shtuar pretendimit se ne nuk duhet ta hedhim vështrimin tek progresi i shkencave natyrore për një përgjigje të thjeshtë. Më saktë, rendi i ri moral ka qenë i asociuar me atë që ai e përshkruan si një deizëm providencial, një filozofi kjo në të cilën bota ecte sipas ligjeve që ishin ngritur nga një krijues dashamirës i cili, megjithatë, nuk i kishte dhënë ndonjë shpallje të veçantë njerëzimit. Kjo ishte një filozofi që në veprën e Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (1730) (Krishterimi po aq i vjetër sa edhe krijimi) e reduktoi besimin e krishterë në atë çka mund të besohej mbi bazën e arsyes natyrore. Sekularizimi bashkëshoqërues fekste në pohimin e Tindal se detyrat e një personi vërtet fetar dhe një qytetari të mirë janë e njëjta gjë pa dallim.

Është e pakundërshtueshme se shkenca ka patur një vend të rëndësishëm në shkrimet e deistëve. Shkëlqimi i sintezës së Njutonit, për shembull, mishëruar në librin e tij *Principia Mathematica* (1687), tregoi atë që arsyeja njerëzore mund të arrinte në interpretimin e natyrës. Një tonalitet i ri mendimi, si edhe një moral i ri në embrion, i bëri praktikën e përbashkëta fetare që të dukeshin si besëtytni më tepër se sa kurrë më parë. Pavarësisht nga kjo, ekzistojnë evidenca të bollshme për të treguar se vetëdija e një kulture shkencore në lindje luante në rastin më të mirë një rol të nënrenditur. Tindal, libri i të cilit përshkruhej asokohe si bibla e deistëve, vinte një theks shumë më të madh mbi relativizmin kulturor. Që nga udhëtimet e zbulimeve të mëdha kishte patur probleme sa i përket ekskluzivitetit të revelatës së krishterë. Ç’lloj shpagimi do të ishte i mundur për ata që nuk kishin dëgjuar kurrë për Jezu Krishtin? Nëse një kulturë po aq e civilizuar sa ajo kineze kishte lulëzuar pa ungjillin e krishterë, implikimet mund të ishin të rënda dhe trazuese. Veçanërisht trazuese për Tindal ishte mendimi se, në qoftë se mohohej roli parësor i arsyes, një njeri do t’i jepej dokeve fetare të shoqërisë së tij autoktone. Kur sulmonte mrekullitë biblike, ai nuk theksonte papajtueshmërinë e tyre me ligjet shkencore, por më saktë praninë e rrëfimeve të mrekullishme në çdo traditë fetare. Kjo ishte një pikë në të cilën Hjumi do të kapitalizonte në kritikën e tij ndaj mrekullive të përcjella, ku ai pretendonte se mrekullitë e njërës fe anulonin me efikasitet ato të çdo feje tjetër. Kurrsesi nxitësi i teologjisë sekulare të Tindal, progresi shkencor ishte një burim që faktikisht u përdor kundër tij nga priftërinjtë puritanë. Në veprën e tij të apologjetikës së krishterë, *The Analogy of Religion* (1736) (Analogjia e Fesë), Joseph Butler vrojtonte se paqartësitë në kuptimin e Shkrimit të Shenjtë, me të cilat deistët bënin qejf në argumentimet e tyre, mund qartësohen nëpërmjet një pune kërkimore të metejshme – pikërisht sikundër paqartësitë në librin

e natyrës u ishin dorëzuar hulumtimeve shkencore.[54]

NJË MODEL I IRONISË SË KUDOGJENDUR

Në qoftë se është e saktë që të shihet deizmi providencial i shekullit të tetëmbëdhjetë si zhvillimi kyç që shtroi udhën për një humanizëm të respektueshëm e të vetëmjaftueshëm, atëherë ka mjaft ironi në faktin që kjo filozofi deiste ishte në vetvete një rezultat i kulturës së krishterë që ajo përfundimisht përmbysi. Që nga koha e Reformimit, të krishterët protestantë kishin sulmuar shumë tipare të besimeve dhe praktikave katolike. Besimi se, gjatë eukaristisë, buka dhe vera shndërrohen me anë të mrekullisë në trupin dhe gjakun e Krishtit kishte qenë një shënjestër e zakonshme, sikundër kishte qenë edhe profili i lartë që Kisha Katolike u mvishte në përgjithësi mrekullive. Në shumë aspekte demistifikimi i Krishterimit nga ana e desitëve ishte një zgjerim i sulmeve të vazhdueshme protestante kundër autoritetit papnor. Neveria që Tindal shprehte ndaj praktikave katolike e ilustron më së miri këtë vazhdimësi: “priftërinjtë papnorë që pretendojnë se kanë një fuqi me të gjitha të drejtat hyjnore që të çlirojnë njerëzit nga mëkatet nëpërmjet rrëfimit, janë futur në sekretet e të gjithë personave, dhe nëpërmjet kësaj pune kanë qeverisur të gjitha gjërat.” [55]

Ironia këtu është një aspekt i modelit të përsëritur të ironisë që duhet pranuar me se s'bën në qoftë se ne kërkojmë që të kuptojmë marrëdhëniet e ndërlikuara midis shkencës dhe sekularizimit. Vizioni i utopisë së bazuar në shkencë të shfaqur gjatë shekullit të shtatëmbëdhjetë, veçanërisht në shkrimet e Francis Bacon, përfshinte një përkthim të ideve të krishtera që kanë të bëjnë me një mijëvjeçar të ardhshëm kur Krishti do të kthehej në tokë për të sunduar për një mijë vjet.[56] Diskutimet për metodën shkencore në Anglinë e shekullit të shtatëmbëdhjetë shpesh ishin të bazuara në doktrinën e Rënies së njeriut dhe në shkallën në të cilin një dije e kulluar adamore/ademore mund të gjehej rishtazi.[57] Një botëkuptim mekanik, që fundja fundit sfidoi idetë e krishtera për një hyjni të përfshirë në hollësitë e jetës njerëzore, kishte figuruar më herët si një mbrojtje e teizmit të krishterë nëpërmjet përkrahjes së tij për argumentet nga projektimi.[58] Makinat nuk e projektonin apo e formësonin veten, dhe as nuk kishin mundësi që ta bënin një gjë të tillë. Koncepti i ligjeve të natyrës, që në fund u pozicionua në kundërvënien me nocionet e ndërhyrjes hyjnore, zuri fill, të paktën pjesërisht, në konceptin teologjik të një ligjdhënësi hyjnor.[59] Modeli i ironisë, megjithatë, është i ngulitur më thellësisht në marrëdhënien dialektike ndërmjet përdorimit të shkencës për të mbrojtur Krishterimin dhe rrjedhëve të tij të pavullnetshme. Ky është njëri nga aspektet e shumta ku shkencëtarët mund të dalin se janë shkatërrimtarë pavarësisht nga çfarë kanë për qëllim.[60] Në studimet e sofistikuara të prejardhjes së ateizmit modern pranohet se atje ku apolegjetët e krishterë mbështeteshin mbi një teologji natyrore të bazuar në shkencë për të arritur racionalitetin e besimit, përpjekjet e tyre shpesh u ktheheshin kundra ose duke ndezur një reaktion ateist ose duke i bërë ata vetë që të mbështeteshin, me dëme të mëdha, mbi teori të dala boje.[61] Thënia se askush nuk dyshonte në ekzistencën e Zotit derisa lektorët e Boyle-it e morën e përsipër që ta vërtetonin atë është pa dyshim një ekzagjerim. Megjithatë, kjo shprehje ngërthen në vetvete një aspekt ironik të sekularizimit dhe të progresit shkencor në raport me të. Sado që mund të duket joshëse që tek shkencat të vërehet forca shtytëse e sekularizimit, ky model plot ironi, në ndërthurje me konsiderata të tjera të rishikuara në këtë kapitull, tregon se rrallëherë ka ndodhur që gjërat të jenë zhvilluar kaq thjesht.

-

Përktheu: Arjol Guni

- [1] Richard Dawkins, *The Genius of Charles Darwin*, seritë televizive të Channel 4, gusht 2008.
- [2] Për këtë dhe probleme të tjera në përdorimin dhe zbatimin e termit 'sekularizim', shiko John Hedley Brooke, 'Science and Secularisation', në Linda Woodhead (ed.), *Reinventing Christianity* (Aldershot: Ashgate, 2001), fq. 229–38.
- [3] John Hedley Brooke dhe Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature: the Engagement of Science and Religion* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1998), fq. 47–57; Richard G. Olson, *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe* (Urbana: University of Illinois Press, 2008), fq. 62–84.
- [4] David Martin, 'Does the Advance of Science mean Secularisation?', *Science and Christian Belief* 19 (2007), 3–14.
- [5] Peter L. Berger, 'The Desecularization of the World: a Global Overview', në Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), fq. 1–18, fq. 9.
- [6] Center for Inquiry, 'Declaration in Defense of Science and Secularism', në www.cfi.org/declaration.html, parë më 9 maj, 2007.
- [7] Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966), fq. 264–5. Cituar në Ronald L. Numbers, *Science and Christianity in Pulpit and Pew* (New York: Oxford University Press, 2007), fq. 129.
- [8] Daniel Dennett, nga një intervistë e titulluar 'The Evaporation of the Powerful Mystique of Religion' (Avullimi i mistikës së fuqishme të fesë) në uebsitin e Edge Foundation, www.edge.org, cituar nga John Gray, 'The Atheist Delusion', *The Guardian*, seksioni i konspekteve, 15 mars, 2008.
- [9] John H. Evans dhe Michael S. Evans, 'Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative', *Annual Review of Sociology* 34 no. 5 (2008), 87–105.
- [10] James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies* (Cambridge University Press, 1979), fq. 29–49.
- [11] Mordechai Feingold, 'Science as a Calling? The Early Modern Dilemma', *Science in Context* 15 (2002), 79–119.

- [12] John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge University Press, 1991), fq. 171–80.
- [13] Noah Efron, *Judaism and Science: A Historical Introduction* (Westport, CT: Greenwood Press, 2007), fq. 205.
- [14] Mark Goldie, *God's Bordello: Storm over a Chapel. A History of the Chapel at Churchill College Cambridge* (Cambridge: Churchill College, 2007), fq. 30.
- [15] Për një hyrje në një literaturë të gjerë revizioniste dhe anti-esencialiste, shiko David C. Lindberg dhe Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley: University of California Press, 1986); Brooke, *Science and Religion* ; Brooke and Cantor, *Reconstructing Nature* .
- [16] Nicolaas A. Rupke (ed.), *Eminent Lives in Twentieth-Century Science and Religion* (Frankfurt: Peter Lang, 2007).
- [17] Evans and Evans, 'Religion and Science', fq. 100.
- [18] Isaac Newton, Query 31 of *Opticks*, botim i rishtypur (New York: Dover, 1952), fq. 400–4.
- [19] Matthew Stanley, *Practical Mystic: Religion, Science, and A. S. Eddington* (University of Chicago Press, 2007).
- [20] John Hedley Brooke, "Laws Impressed on Matter by the Deity"?: The *Origin* and the Question of Religion', in Michael Ruse and Robert J. Richards (editorë), *The Cambridge Companion to the Origin of Species* (Cambridge University Press, 2008), fq. 256–74.
- [21] T. H. Huxley, 'On the Reception of the "Origin of Species"', në Francis Darwin (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, 3 vëllime. (London: Murray, 1887), vol. II , fq. 179–204.
- [22] Bernard Lightman, 'Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies', *Osiris* 16 (2001), 343–66.
- [23] T. H. Huxley, *Science and Hebrew Tradition* (London: Macmillan, 1904), fq. 160–1.
- [24] Brooke and Cantor, *Reconstructing Nature*, fq. 207–43.
- [25] Max Caspar, *Kepler* (London and New York: Abelard-Schuman, 1959), fq. 267.
- [26] Francis Collins, *The Language of God* (London: Simon and Schuster, 2007).
- [27] John Hedley Brooke, 'Darwin and Victorian Christianity', në Jonathan Hodge dhe Gregory Radick (editorë), *The Cambridge Companion to Darwin* (Cambridge University Press, 2003), fq. 192–213.
- [28] Francis Darwin (ed.), *Life and Letters of Darwin*, vol. I, fq. 304.

- [29] Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin, 1809–1882, with Original Omissions Restored*, ed. by Nora Barlow (London: Collins, 1958), fq. 87.
- [30] Adrian Desmond dhe James Moore, *Darwin* (London: Michael Joseph, 1991), fq. 375–87.
- [31] Francis Darwin (ed.), *Life and Letters of Darwin*, vol. I , fq. 315.
- [32] Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850–1960* (London: Heinemann, 1977).
- [33] *Ibid.*, fq. 107–9.
- [34] *Ibid.*, fq. 109.
- [35] Fiona Erskine, 'Darwin in Context: the London Years', PhD dissertation, Open University (1987).
- [36] Samuel Wilberforce, *Essays Contributed to the Quarterly Review*, 2 vëllime . (London: Murray, 1874), vol. I , fq. 52–103, 104–83.
- [37] Mary Douglas, 'The Effects of Modernization on Religious Change', *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 111 (1982), 1–19.
- [38] A. Buckser, 'Religion, Science, and Secularisation Theory on a Danish Island', *Journal of the Scientific Study of Religion* 35 (1996), 432–41; Evans and Evans, 'Religion and Science', fq. 90.
- [39] Martin, 'Advance of Science', fq. 9.
- [40] Këto vërejtje i kam nxjerrë nga John Hedley Brooke, 'The Myth that Modern Science has Secularized Western Culture', në Ronald L. Numbers (ed.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths in Science and Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), kapitulli 25.
- [41] Darwin, *Autobiography*, p. 86.
- [42] Robert Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* (1686), sections II and IV, in M. A. Stewart (ed.), *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle* (Manchester University Press, 1979), fq. 176–91. Për tekstin e plotë të kësaj eseje, shiko Michael Hunter dhe Edward B. Davis (editorë), *The Works of Robert Boyle*, 14 vëllime (London: Pickering and Chatto, 1999–2000), vëllimi X.
- [43] Brooke, *Science and Religion*, fq. 36.
- [44] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), fq. 3.
- [45] *Ibid.*, fq. 3.
- [46] *Ibid.*, fq. 3.

- [47] Alfred Kelly, *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860–1914* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany* (Dordrecht: Reidel, 1977).
- [48] Brooke, *Science and Religion*, fq. 296–303.
- [49] Taylor, *Secular Age*, fq. 18.
- [50] *Ibid.*, p. 18.
- [51] *Ibid.*, p. 238.
- [52] David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section IX, para. 219, në A. Selby-Bigge (ed.), *David Hume, Enquiries* (Oxford University Press, 1902), fq. 269–70; Brooke, *Science and Religion*, fq. 180–9.
- [53] Taylor, *Secular Age*, fq. 236–7.
- [54] Në këtë paragraf unë kam ndjekur Brooke, *Science and Religion*, fq. 168–71.
- [55] Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London, 1732), fq. 102.
- [56] Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660* (London: Duckworth, 1975), fq. 15–31; E. L. Tuveson, *Millennium and Utopia* (New York: Harper, 1964).
- [57] Peter Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge University Press, 2007).
- [58] Brooke, *Science and Religion*, fq. 13, 118, 130–44.
- [59] John R. Milton, 'The Origin and Development of the Concept of the "Laws of Nature"', *European Journal of Sociology* 22 (1981), 173–95; Francis Oakley, 'Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature', *Church History* 30 (1961), 433–57; Lydia Jaeger, *Lois de la nature et raisons du coeur: les convictions religieuses dans le débat épistémologique contemporain* (Bern: Peter Lang, 2007).
- [60] Peter Burke, 'Religion and Secularisation', në Peter Burke (ed.), *The New Cambridge Modern History*, vol. XIII (Cambridge University Press, 1979), fq. 293–317, fq. 303.
- [61] Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

Date Created

06/06/2019

Author

erasmusi