



## ÇFARË KA BËRË ATEIZMI PËR SHKENCËN?

### Description

Steve Fuller

Fragment i shkëputur nga Steve Fuller, "What Has Atheism Ever Done for Science?", in *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, edited by Amarnath Amarasingam (Leiden: Brill, 2010), fq. 57-79.

### ÇFARË KA TË RE ATEIZMI? KTHESA E TIJ E FUNDIT EPISTEMOLOGJIKE

Çfarë ka bërë ateizmi për shkencën? Tekefundit, është një gjë që të pranosh se dogmatizmi fetar ka ndaluar periodikisht marshmin e progresit shkencor, por është një gjë krejt tjetër që të argumentosh se ateizmi ka avanacuar në të vërtetë shkencën. Ky dallim ka rëndësi. Richard Dawkins, profesori i Kuptimit Publik të Shkencës në Oksford, po kalon pensionin e tij duke udhëhequr një fondacion që bart emrin e tij dhe që synon në jetë binjaku i mbrapshtë i Fondacionit John Templeton. Ndërkohë që Templeton përkrah projekte që synojnë të sendërtojnë një konsensus shpirtëror në gjirin e shkencëtarëve dhe besimtarëve fetarë, Dawkins përkrah aktivitete që synojnë të maksimizojnë diferencën ndërmjet këtyre grupeve. Në këtë ateizëm evangjelic, Dawkins gjen disa bashkëudhëtarë në listën e fundit të librave *best-seller* jo letërsi, përfshirë gazetarin Christopher Hitchens, filozofin Daniel Dennett dhe neuroshkencëtarin Sam Harris. Vetëbesimi i tyre në ateizëm është shtrirë deri te sugjerimi – dhe jo si shaka – se mësimdhënia fetare është potencialisht kaq gërryese ndaj mendjes saqë ajo i duhet lënë ekskluzivisht autoriteteve sekulare të certifikuara.

Një gjë është e sigurtë, deklaratat e hapura të ateizmit në gjirin e shkencëtarëve nuk kanë qenë asnjëherë më parë kaq në modë sa sot. Një sondazh i kohëve të fundit i Akademisë Kombëtare të Shkencave të SHBA-së zbuloi se 85 përqind pretendojnë se ata nuk besojnë në Zot. Por sërish, është një gjë kur shkencëtarët mohojnë ekzistencën e Zotit dhe një gjë krejt tjetër që ateizmi të avancojë në të vërtetë shkencën. Gjithashtu mund të jetë që 85 përqind e anëtarësisë së Akademisë Kombëtare të Shkencave të jenë meshkuj ose pjesëtarë të Partisë Demokratë. Kështu që pyetja rikthehet: Çfarë ka bërë ateizmi për shkencën? Krahas kësaj, duke pasur parasysh historinë institucionale të Krishterimit,

është e vështirë që të dihet se si mund të shpjegohen gjetjet e sondazhit në fjalë. Fundja fundit, njerëzit me besim të fuqishëm dhe të formuar janë etiketuar 'ateistë' thjesht sepse kanë refuzuar që të ushtrojnë dogmën, të respektojnë autoritetin klerikal dhe/ose të japin gjykime mbi besimet e të tjerëve. Dhe vërtet, njerëz të tillë ka të ngjarë të kenë gjetur një paraqitje të tepruar në historinë e shkencës. Ky fakt turbullues nuk çon në fundin e përpjekjeve nga filozofët e shkencës që të justifikojnë, në mos të minojnë, këtë gjurmë ngulmuese fetare si një ekscentrik personal ose një avatizëm mjerman që megjithatë mund të dislokohej me leverdi për të shpjeguar diçka të çuditshme apo të papranueshme në sjelljen e një shkencëtari që përndryshe do të njihej si shembullor. Michael Ruse (1990) është mjeshtri i të shkruarës i këtij stili të apolegjetikës së shkencës.

Deri më tani unë e kam interpretuar pyetjen time të hapjes si "Çfarë ka bërë *ateizmi* për shkencën?" Dhe ajo do të jetë fokusi i pjesës tjetër të këtij kapitulli. Megjithatë, për amerikanët theksi mund të vihet më mirë mbi "Çfarë ka bërë *ateizmi* për *shkencën*?" Ky version ka një jehonë të veçantë në Shtetet e Bashkuara, ku kundërvënia ligjore ndaj fesë në jetën publike deri së voni ka qenë në lidhje me moralin, jo shkencën. Atje etiketimi "ateist" vijon të evokojë mospëlqim dhe mosbesim të përhapur, duke qenë se ateizmi tradicionalisht është asociuar me një libertarianizëm radikal, i cili për sytë jodashamirës duket si "moral i shturur". Një version vetullngrysur i një libertarianizmi të tillë ka qenë asociuar fillimisht me folozofin e madh britanik Bertrand Russell, i cili ka marrë kontrata të shumta për librat e tij, angazhime për të mbajtur fjalime dhe punë si profesorë në SHBA për të plotësuar nevojat e tij financiare. Ndonëse Russell ishte një nga njerëzit më të lexuar të epokës së tij sa i përket shkencës, kundërshtimi i tij ndaj fesë së organizuar bazohej kryesisht mbi pengimin e saj iracional të asaj që ai e gjykonte se ishin çështje të shprehjes së padëmshme personale, siç janë seksi konsensual jashtë martesë ndërmjet dy adultëve. Por mbi çështjen specifike të ekzistencës së Zotit, Russell (1957) mbeti zellshëm agnostik.

Por shumë më popullore dhe më efikase, të paktën nga një këndvështrim ligjor, ka qenë Madalyn Murray O'Hair, e cila në mesin e një jete personale të trazuar (që përfundoi me vrasjen e saj) ia doli që të zgjeronte mbrojtjen kushtetuese të lirive civile duke hequr shtetin nga biznesi i përmirësimit moral. Fundi i lutjeve të detyrueshme të përditshme në shkollat e mbështetura nga shteti në vitet 1960 ishte arritja më e madhe e O'Hair. Sipas një artikulli të vitit 1964 në revistën *Life*, kjo arritje e bëri atë "gruan më të urryer të Amerikës". Presidenca e saj e Ateistëve Amerikanë nga viti 1963 deri në vitin 1995 gjithashtu përkoi me shumë prej sfidave gjyqësore "kreacioniste" të frymëzuara fetarisht ndaj mësimit ekskluziv të evolucionit në shkollat e mesme publike. E megjithatë O'Hair nuk ka figuruar në mënyrë domethënëse në këtë debat. Kreacionistët në përgjithësi u mundën mbi bazën e thjeshtë se vetë Bibla nuk është tekst shkencor, duke lehtësuar çdo kërkesë që gjykatësit të deklarohej mbi sjelljen e shkencës në termat e një botëkuptimi të formuar në mënyrë biblike.

Ateizmi u bë i spikatur në debatet ligjore mbi shkencën vetëm kur u bë e qartë se një numër domethënës i kreacionistëve ishin vetë shkencëtarë të shquar, ose të paktën mbajtës të gradave të shquara në shkencë. Në atë pikë, ateizmi hyri në fazën e tij aktuale, e njohur si ateizmi i ri nga miqtë dhe armiq pa dallim. Që nga fundi i viteve 1980, këta ateistë të rinj ka shënjestruar organizatat që janë miqësore me kreacionistët, publikimet e të cilave, përfshirë tekstet shkollore, janë shkruar nga njerëz me kredenciale shkencore të cilët nuk bëjnë asnjë referencë ndaj Biblës apo madje edhe ndaj Zotit. Në këtë kontekst, fraza "projektim inteligjent" (intelligent design) është përdorur gjithnjë e më tepër. Megjithatë, kundërshtitë ndaj evolucionit – sidomos ndaj versionit të Darvinit – kanë mbetur dhe janë fuqizuar nga lexime të ngushta të literaturës teknike relevante.

Në veçanti, këta 'neo-kreacionistë' zbuluan se besimi në një Tokë mjaft të vjetër (sipas këtij versioni, 4.5 miliardë vjet) shkon shumë më thellë se sa një një konkluzion empirik i arsyeshëm nga norma e kalbëzimit të atomeve në shkëmbinj të lashtë, i cili ndodh pikërisht që refuzon përshkrimet rreth 'tokës së re' të frymëzuara nga kronologjia biblike. Më saktë, besimi në një tokë mjaft të vjetër është një kërkesë e drejtëpërdrejtë konceptuale e teorisë së evolucionit të Darvinit, e cila e shpjegon ndryshimin organik me asgjë më tepër inteligjente se sa ndryshimi i rastësishëm dhe përzgjedhja natyrore. Nga një këndvështrim darvinist, sa më e vjetër të jetë Toka, aq më mirë, duke qenë se ajo lë shteg për aq shumë kohë që proceset e padrejtura të bazuara mbi shansin të funksionojnë lirshëm në natyrë.

Neo-Kreacionistët kishin themeluar kësisoj urdhërat e tyre të marshimit: Hidh fjalë të këqija mbi metodat e përdorura për të justifikuar një tokë mjaft të vjetër. Mund të sulmohen teknikat radiometrike të përdorura për të gjetur datën e shkëmbinjve, stimulimet kompjuterike të përdorura për të luajtur nga e para historinë natyrore të Tokës, apo madje edhe supozimet kozmologjike në sfond që e shtrëngojnë një njeri të ketë pritshmëri një Tokë mjaft të vjetër që në fillim. Në thelb, sa më tepër zero që mund të hiqen nga mosha e Tokës, aq më tepër Darwinizmi ngjan si një version sekular i shitjes së mrekullive, në të cilin shpeshësia e 'mutacioneve dobiprurëse' që lulëzojnë pavarësisht nga formimi i tyre gjenetik i ndryshuar në mënyrë domethënëse bëhen shumë të mira për të qenë me të vërtetë produkte të rastësisë. Ndoshta nuk është rastësi që në vitin 1940, pikërisht teksa sinteza të ndryshme të teorisë evolucionare dhe gjenetikës eksperimentale po shtynin njëra tjetrin për t'u bërë ajo që ne sot e njohim si paradigma kërkimore e biologjisë, gjenetisti rebel Richard Goldschmidt i rivendosi këto mutacione në gjuhën e vjetër fetare të lindjeve të mrekullueshme duke i quajtur ato 'monstra shpresëdhënëse', një frazë kjo që më pas pati jehonë të përshkrimi 'evolucionar' origjinal që Karl Popper-i i bëri rritjes së dijes njerëzore dhe të përshkrimi i Donna Haraway (1990) i lindjes së siborgut (*cyborg*) si një hibrid kulturor që mjegullon dallimet derimëtani të pashkelura ndërmjet njerëzore dhe jonjerëzore.

## 'ATEIZMI' I ILUMINIZMIT SI THJESHT ANTIKLERIKALIZËM

Por madje edhe duke e pranuar suksesin e ateistëve në spostimin e interesit publik në ateizëm nga çështjet etike në ato epistemologjike, përkrahja e ateizmit si një botëkuptim pozitiv nuk është aq i kudogjendur sa ç'mendojnë mbrojtësit e tij ose kundërshtarët e tij. Ç'është e vërteta, s'ka qenë kurrë i tillë. Sigurisht, është e kuptueshme përse ateistët e rinj mund të dëshirojnë që të tjerët të mendojnë se njerëz mjaft të ngjashëm me ata kanë qenë një forcë madhore në jetën intelektuale. Por është akoma më pak e qartë përse ateistët do të donin t'i pasonin. Ndoshta një bujari e tepruar e shpirtit i shtyn teistët – sidomos monoteistët – që të mbivlerësojnë praninë historike të ateizmit. Ndoshta teistët nuk dëshirojnë të nënvlerësojnë forcën e kundërshtarëve të tyre. Të paktën kjo do të shpjegonte përse ata përdorin termin 'ateist' për njerëz që nuk ishin më tepër se sa jokonformistë fetare të cilët ndodhi që paraqitën argumentin e kundërshtimit haptazi të autoritetit kishtar.

Një shembull i qëlluar i kësaj praktike gjendet në librin gjerësisht të konspektur të Alister McGrath *The Twilight of Atheism* (2004), i cili përfshin deistë si Thomas Paine dhe humanistë si Ludwig Feuerbach në radhët e ateistëve. Të jemi të sigurtë, përkufizimi gjithëpërfshirës që McGrath i bën ateizmit ka avantazhin imediat se krijon një terren të përbashkët ndërmjet vetes së tij dhe Christopher Hitchens (2007d), cili, i ballafaquar me një mungesë të ngjarjeve të mëparshme të mirëfillta intelektuale, është i etur që të pretendoj se njerëz si Paine dhe Feuerbach kanë qenë në anën e ateizmit. Megjithatë, kjo përputhje ironike e interesave maskon atë që në të vërtetë është në diskutim ndërmjet të ashtuquajturëve teistë dhe atesitë, gjegjësisht, qëndrimi i kishës si një burim i autoritetit

fetar. E thënë më shkoqur: A duhet të lejohet cilido institucion që të autorizojë marrëdhënien e dikujt me burimin përfundimtar të qenies së tij? Kjo është pyetja që ndan një historian të kishës si McGrath nga një libertarian civil si Hitchens. Nuk ka të bëjë me besimin në Zot, për të mos folur pastaj për të vërtetën e atij besimi, por për atë se si besimi vërtetohet.

Unë e ngre këtë diskutim për shkak se pas rigjallërimisht të kohëve të fundit të ateizmit shtrihet një marrëdhënie e pazgjidhur e Krishterimit me Iluminizmin. Një version ende popullor i historisë intelektuale perëndimore e identifikon 'sekularizimin' me tranzicionin, shpeshherë të paraqitur si një thyerje rrënjësore, nga feja te shkenca – apo nga besëtytnia te arsyeja – si e fundmja gjykatë epistemologjike e apelit në shoqëri. Ky tranzicion pretendohet se ka ndodhur gjatë periudhës që, mbas Kantit, është quajtur 'Iluminizëm, përafërsisht 1650-1800. Megjithatë, nga një këndvështrim sociologjik, 'sekularizimi' thjesht i referohet ndarjes institucionale të kishës nga shteti. Kësisoj, guvernatorët tokësorë u bënë kryesisht llogaridhënës ndaj të qeverisurve, e jo ndaj disa guvernatorëve të një rendi më të lartë që janë pajisur me autoritetin që të flasin në emër të Zotit. Do të ishte e vështirë që të mbivlerësohej domethënia e kësaj përmbysjeje në shigjetën e legjitimitetit, sidomos në termat e të mundësuarit të një demokracie më të madhe në jetën publike, ku pjesa më e spikatur është zhvendosja nga sundimi mbretëror në qeverisjen parlamentare (Schneewind 1984). Unë adoptoj definicionin sociologjik të 'sekularizimit' për shkak se ai ngërthen më së miri frymën e marrëdhënies së Iluminizmit me Krishterimin e organizuar, i cili ishte anti-Kishë pa qenë anti-Zot, dhe që nga krahu tjetër problematizon përpjekjen e ateistëve të rinj për të mobilizuar Iluminizmin për kauzën e tyre.

Në të njëjtën kohë, vlen që të nënvizohet se po të mohosh privilegjin epistemologjik dhe politik të një kishe të veçantë në qasjen e saj ndaj Zotit do të thotë, në të gjitha mënyrat, të mohosh domethënien e fesë në jetën publike. Përkundrazi, ndarja e kishës dhe shtetit e hapi sferën publike për mundësi më të mëdha për shprehje fetare, pasi rrugët alternative për te Zoti nënkuptuan mënyra të ndryshme të organizimit të shoqërisë civile. Kjo ishte fryma në të cilën u hartua Kushtetuta e Shteteve të Bashkuara – për të inkurajuar evangjelizimin dhe prozelitizmin, por i kuptuar si një aktivitet tregtar i licensuar nga shteti, një aktivitet i mishëruar ky në statusin ligjor si jo-fitimprurëse që gëzojnë kishat edhe sot e kësaj dite. Në këtë drejtim, përjasja e zgjedhjes racionale ndaj fesë, i mbrojtur me forcë në Stark dhe Bainbridge (1987), ngërthen pikërisht ndërthurjen e ndjeshmërive fetare dhe tregtare që sekularizimi ka qenë projektuar që të ushqejë si konvergjenca përfundimtare e, thënë me frazën e paharrueshme të Max Weber, 'Etikës Protestante' dhe 'Shpirtit të Kapitalizmit.

Thënë troç, në një mjedis sekular, ekuilibri i pushtetit në tregun e të mirave fetare zhvendoset nga prodhuesi drejt konsumatorit. Kësisoj, promovuesit fetarë (evangjelistët) duhet t'u bëjnë thirrje direkte interesave të të konvertuarve potencialë, që mund të përfshijë krijimin e një ndjesie të emergjencës në nevojën për të marrë vendime mbi një markë specifike të fesë. Nën këto rrethana, promovuesit e fesë – dhe ajo që ata promovojnë – duken se janë më tepër si aspirantët e tyre për t'u konvertuar dhe si ajo çka ata dëshirojnë. Zhvendosja në ekuilibrin e pushtetit të tregut drejt konsumatorit të të mirave fetare shfaqet në shekullin e nëntëmbëdhjetë me dallimin ndërmjet Protestantizmit kishtar "të lartë" dhe atij "të ulët" i projektuar për të kontrastuar stilin e Kishës së Anglisë, klerikët e së cilës shpallin fjalë udhëzuese nga një katedër mbi kokat e besimtarëve, dhe atij të kishave akoma jo të forcuara, klerikët e të cilave flasin përafërsisht në të njëjtin regjistër, ndërkohë që qëndrojnë përafërsisht në të njëjtin nivel si besimtarët.

Në këtë aspekt, sekularizimi shkon deri në dëlirësim – jo një korrupsion – të jetës fetare, zhveshja e formimeve sociale dhe mënyrave ataviste të mendimit që pengojnë takimet e drejtpërdrejta me të

hyjnishmen. Pavarësisht nga reputacionet e tyre të përjetshme si “artistë të matrapazllëkut”, evangjelistët sigurisht kanë ngulitur në mendje se ne e takojmë Zotin në jetën tonë të përditshme duke qenë ata që ne normalisht jemi. Fakti që një “Zgjim i Madh” transatlantik në Krishterim ka përkuar me Iluminizmin duhet të shihet si përpjekje alternative për të përmbushur revolucionin në shpirtin njerëzor që u fillua nga Reformimi Protestant. Një figurë domethënëse këtu është predikusi unitarian, kimisti eksperimental dhe mik i ngushtë e Etërve Themelues të Shteteve të Bashkuar, Joseph Priestley, i cili përfshihet pa problem në të dyja tendencat: Ai ka denoncuar dhe ka dekonstruktuar pretendimet e Krishterimit historik për llogari të takimit më puritan me Zotin që Njutoni kishte bërë të mundur dhe sakramenti qendror i të cilit ishte eksperimenti shkencor (S. Johnson 2008).

Vlen që të sjellim në kujtesë se Iluminizmi na dha termin gjenerik ‘monoteizmi’ për të rrokur prejardhjen e përbashkët biblike të Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit (Masuzawa 2006, 49-51). Forca e këtij termi fokusohej mbi natyrën e privilegjit që njerëzit gëzojnë në Krijim në sajë të faktit që janë krijuar sipas shëmbëlltyrës dhe pamjes së Zotit. (Le të lëmë mënjanë për hir të argumentit kuptimin mjaft të krishterizuar të Islamit që kjo lëvizje përmbante, duke qenë se Kurani priret që t’i portretizojë njerëzit, e jo më pak Muhamedin, më tepër si mjete të agjensisë hyjnore se sa agentë me qëndrim të lirë.) Kapaciteti për arsye – shpesh i shkruar me gërmë të madhe si “Arsye” – u propozuar si një version i përshtatshëm i sekularizuar i *logos*it hyjnor. Një gjenealogji e qëlluar e kësaj kthese të ngjarjeve do të fillonte në shekullin e katëmbëdhjetë me ndarjen analitike të John Duns Scotus – Feuerbach mund ta cilësojë si ‘tëhuajësim’ – të cilësive të perëndijshme nga prejardhja e tyre hyjnore, kështu që sensi i “fuqisë” i nënkuptuar në “gjithëpushtetshmërinë” e Zotit është i njëjti si ai që njerëzit zotërojnë në formë të pakësuar por të korrigjueshme (Brague 2007).

Ky leximi mjaft literal i njerëzve si krijesa *in imago dei* (sipas shëmbëlltyrës së Perëndisë) më pas çoi në sendërtimin e ligjit natyror me formalitetin, saktësinë dhe karakterin shtrëngues të legjisllacionit njerëzor. Teksa ky konceptim krijoi një pritshmëri gjithëkapluese të stabilitetit në sjelljen si të natyrës ashtu dhe të shoqërisë, ai gjithashtu hodhi gjithnjë e më tepër dyshim mbi vërtetësinë e pretendimeve në lidhje me ndërhyrjet e mrekullishme të shkuara të Zotit që kishin siguruar një bazë unike për diturinë fetare (Wootton 1988). Vlen që të nxjerrim në pah se Thomas Hobbes, ndoshta modeli i këtij zhvillimi, ndoqi mentorin e tij Francis Bacon në të besuarit se zhvendosja nga një kishë besëtyte drejt një shteti shkencor ishte një zgjatim i Reformacionit të Krishterimit. Teksa Iluminizmi u çua përpara në brendësi të shekullit të nëntëmbëdhjetë, terma të tjerë teologjikë përfatuan kuptime sekulare: ‘vetëdija’ u bë ‘ndërgjegje’, ‘shpirti’ u bë ‘mendje’, etj... Një mënyrë e mirë për të çmuar harmoninë e patëmetë të këtij tranzicioni shtë që të vrojtohen shënimet dhe justifikimet e ndryshme që përkthyesit japin rëndom për përkthimet që ata kanë bërë për fjalët si *Geist* dhe *l’esprit* në autorë të tillë si Hegeli dhe Komti: A kanë besuar apo nuk kanë besuar ata në Zot?

## ATEIZMI I RI SI NJË TEOLOGJI E RE

Në qoftë se ateizmi ka për të shkuar përtej thjesht mohimit të autoriteteve të caktuara fetare, si për të fituar të drejtën e tij për kapitalizim si një besim pozitiv i quajtur *Ateizëm*, atëherë ai duhet të jetë diçka më tepër se sa një pozicion që ruan të gjitha supozimet metafizike kyçe të monoteizmit – përfshirë eskatologjinë, sotierologjinë<sup>[1]</sup> dhe teodicinë<sup>[2]</sup> – dhe ndonjëherë madje edhe institucionet e tij, si te feja pozitiviste post-katolike e Komtit. Hegeli dhe Komti mund të kenë qenë ‘ateistë’ por ata nuk kanë qenë ‘Ateistë’. E njëjta gjë mund të thuhet për pjesën më të madhe të njerëzve përgjatë gjithë periudhës moderne të cilët që nga shekulli i nëntëmbëdhjetë janë klasifikuar si “mendimtarë të lirë” (Robertson 1929), dhe kjo zbatohet më spikatshëm sot ndaj xhepave të vetëkënaqur të sekularistëve

amenziakë të cilët e quajnë veten 'humanistë', të cilët në vërtetë janë rikthime në atë periudhë, përafërsisht nga 1870 në 1930, kur quheshe ende shkencërisht i lexuar po të portretizojë 'evolucionin' si një zhvillim organik progresiv me njerëzit në krye. Në kundërdallim, Ateistët heqin krejtësisht dorë nga loja teologjike; ata nuk vazhdojnë të përpiqen që të nxjerrin grurë racional nga sana besëtyte e fesë.

Historianët e kanë zgjidhur këtë punë tashmë. Refuzimi i studiuar për të ushtruar fenë ose për t'u angazhuar në rituale fetare rregullisht revokohen si evidenca për Ateizmin e dikujt, një praktikë kjo që është vërejtur prej kohësh te paganët dhe madje edhe te judejtë që kanë jetuar në tokat e krishtera dhe myslimane (Hecht 2003b, 279–282). Ateisti pra thjesht e kalon jetën qetësisht dhe me dashamirësi, por pa kontestuar besimet e të tjerëve, duke qenë se besimet e tyre nuk janë ai lloj gjëje që Ateisti i ndjen fuqishëm: në qoftë se nuk ka Zot, atëherë përse duhet diskutuar fundja fundit? Ky kriter dallon me mjeshtëri Ateistët nga *heretikët*, të cilët janë kaq thellë të përfshirë në fenë e tyre sa që ata do të rrezikonin jetën e tyre për të kontestuar autoritetet e saj (Evans 2003). Dhe vërtet, historiani social francez Lucien Febvre (1982) ngrinte pyetjen e famshme në qoftë se mund të kishte qenë një njeri Ateist gjatë Rënësansës, duke marrë parasysh përdorimin mbizotërues polemik të "mosbesimit" për të futur në kurth të krishterët heretikë: Një heretik i vërtet më mirë do të vdiste për besimet e tij/saj se sa të asociohej me ata që kanë thjesht një indiferencë ndaj ortodoksisë që i shpie *paqëllimshëm* në sakrilegj.

Sigurisht, çdo karakterizim pozitiv i ateizmit ngre një problem për ateistët e rinj të sotshëm, duke qenë se ata qartësisht janë në konflikt – dhe ndoshta madje edhe e promovojnë konfliktin – me besimtarët fetarë, sidomos monoteistët. Cili është pra burimi i kësaj armiqësie, në qoftë se ata nuk janë heretikë? Në cilin rast, ndoshta si Hitchens, Dawkins, dhe Dennett nuk janë asgjë më tepër se sa versione të tejngrehur dhe tejthjeshtuar të Hegelit dhe Komtit, thjesht 'ateistë' që secili në mënyrën e tij do ta timodelonte teologjinë për qëllime shkencore. Një argument parimor për këtë interpretim mund të bëhet të paktën për Dawkins, sidomos në qoftë se ne i qëndrojmë besnik versionit të teorisë evolucionare moderne që ai mbron, të qethur nga çdo polemikë anti-teologjike. Në këtë kontekst, shumë nga kolegët biologë të Dawkins e kanë kritikuar atë për 'adaptizëm' (adaptationism) të skajshëm, d.m.th. këndvështrimi që shumica, në mos të gjithë, tiparet relevante evolucionare të një organizmi përgjithë në mënyrë natyrore (shiko kapitullin gjashtë Segerstrale 2000).

Është e sigurtë se ky interpretim i Darwinizmit ka qenë mjaft popullor përgjatë gjithë historisë së lëvizjes si burimi i 'historive të paverifikueshme' se përse kafshët kanë pamjen që kanë dhe sillen ashtu siç sillen, shembuj të sofistikuara të të cilës mund të gjenden ende në literaturën psikologjike evolucionare. Popullariteti i tyre, megjithëse i papërmendur fort, është se ato mund të pranohen pa devijuar shumë nga skripti i njohur i argumenteve për projektim në teologjinë natyrore, me përjashtim se tani Natyra – më saktësisht, Përzgjedhja Natyrore – zëvendëson Zotin si një 'sahatçi i verbër' (Dawkins 1986). Dhe vërtet, Dawkins (1983) ia atribuon pikërisht këtij argumenti suksesin e tij retorik në shndërrimin e oksimoronit të William Paley 'projektim pa një projektues' në një përshkrim të fjalëpërfjalshëm të përzgjedhjes natyrore.

Krahas kësaj, Dawkins vështirë se është i vetmi përfitues i kësaj lëvizjeje. Në njërin krah, Dawkins siguron një ngjyresë mbrojtëse për evolucionistët teistë që kanë frikë të shprehen, të cilët dëshirojnë të pranojnë realitetin e projektimit në natyrë pa qenë nevoja që të hyjnë në fushën e minuar publike të të teorizuarit në lidhje me cilëndo inteligjencë që mund t'i ketë dhënë formë asaj. Ky është shpirti në të cilin profesori i paleobiologjisë në Cambridge, Simon Conway Morris, ka shprehur admirimin e tij

ngurrues për Dawkins (Morris 2003, kapitulli 11). Në krahun tjetër, dhe ndoshta në mënyrë më të rëndësishme, Dawkins ofron leje për evolucionistët ateistë që të bëjnë pohime të rënda por të pabazuara, si në forumet teknike ashtu dhe ato popullore, në lidhje me tiparet 'nëoptimale'; të organizmave dhe pjesëve të tyre që pretendojnë të demonstrojnë mungesën e projektimit inteligjent në natyrë. Pohime të tilla presupozojnë se dihet tashmë, ose mund të imagjinohet, se si një inteligjencë superiore do të projektonte natyrën, kështu që nëpërmjet dështimit të natyrës për të mbartur impresionet relevante, mund të nxirret konkluzioni se nuk mund të gjendet një inteligjencë e tillë.

Duke pasur parasysh shekujt e mospajtit ndërmjet teologëve dhe besimtarëve të tjerë fetarë në lidhje me atë se si të hamendësohen lëvizjet e Zotit (në qoftë se mundet), serioziteti me të cilin publiku i merr deklaratat e ateistëve teologjikisht të palexuar në lidhje me të qenurit të natyrës më pak se optimale nuk janë aspak befasuese. Kjo dëshmon për një tolerancë publike më shumë se sa thjeshtë për inkursionet shkencore në terrenin teologjik. Dhe vërtet, çfarëdo drite që të jetë hedhur mbi natyrën e evolucionit nga nxehtësia e gjeneruar nga grindja çerekshkullore ndërmjet Dawkins dhe armiku të tij amerikan, i ndjeri Stephen Jay Gould, ajo ngrihej mbi faktin nëse evolucionistët janë në gjendje që të diskutojnë *ndërmjet tyre* shkallën në të cilën natyra është e projektuar optimalisht (Sterelny 2001). Gould-it natyra i dukej kaq nëoptimale sa që ai i atribuonte praktikisht çdo organ ose funksion kompleks nënprodukteve të evolucionit. Njëlloj si Darvini, ai personalisht nuk mund të besonte në një perëndi që kishte një mënyrë të të vepruari që shkonte në buzë të provë-dhe-gabimit, madje edhe në qoftë se për një sasi të mjaftueshme kohe mund të prodhonte struktura biologjike të qëndrueshme dhe interesante. Sasia e vuajtjes dhe vdekjes që do të lejohej në këtë proces ndalonte adhurimin vetëm mbi baza morale. Për rrjedhojë, Gould (1999) promovoi idenë politikisht korrekte se shkenca dhe feja nuk janë 'areale që mbivendosen'. Ai dëshironte që të ofronte hapësirë për njerëzit që të ndërvepronin me një sens të realitetit që nuk ishte i përmbushur nga një jetë e shkencës që plotësonte nevojën e tyre emocionale për kuptim. Unë supozoj se Gould, shkencëtari, e shihte këtë një rast të *noblese oblige* (privilegji përmban përgjegjësi) për njerëzinë fetare potencialisht të çmagjepsur. Do të ishte e thjeshtë që ta quajë këtë si përfillje, në qoftë se kaq shumë besimtarë nuk do ta kishin përqafuar idenë e tij, si për të vërtetuar argumentin e tij.

Nga ana e tij, Dawkins sheh mjaftueshëm optimalitet në natyrë të prodhuar në mënyrë normale evolucionare sa që ta bëjë besimin në Zot të panevojshëm – ose kështu duket. Në skenën finale famëkeqe, por mjaft domethënëse, në filmin e Ben Stein me temë pro projektimit inteligjent, *Expelled* (2008) (I Dëbuar), Dawkins kapet duke menduar se, në dritë të logjikës komplekse që shpërfaqet në kodin gjenetik, është krejtësisht e mundur që ajo të jetë hedhur si farë nga një formë jete aliene. Ndërkohë që vështirë se mund të quhet një konfesion i besimit, pranimi i Dawkins nxjerr jashtë loje çështjen e origjinës së jetës në një zonë ku teologët dhe fizikanët që po bëjnë përpjekje për të zhbiruar në mendjen e Zotit po përpiqen të hyjnë në kontakt me biologët tokësorë dhe kërkuesit për jetë jashtëtokësore. Ajo që është implicite në pranimin e Dawkins është një ngurrim për të pranuar linjën standarde darviniane se jeta filloi vetë nga 'supa primordiale'.

Në qoftë se në vend të kësaj e marrim retorikën e ateistëve të rinj në mënyrë literale – domethënë, *jo* si kripto-teologji – atëherë ata kuptohen më së miri sikur po përpoqen të ngrejnjë një botëkuptim që më parë ka qenë i ndrydhur në respektueshmëri shoqërore. Siç e ka thënë edhe një herë Dawkins (1986, 6), "Darvini bëri të mundur të qenit një [A]teist intelektualisht i plotësuar." Ndërkohë që është e lehtë të kuptohet se përse në shoqëritë fetare Ateistëve i është dashur të mbesin, si të themi, "në dollap", mund të mos jetë kaq e qartë përse ata kanë qenë gjithashtu intelektualisht të paplotësuar. Këtu duket se Dawkins po aludon për afinitetin historik të Ateizmit me filozofitë e natyrës të bazuara në rastësi, ajo që

filozofi pragmatist amerikan Charles Sanders Peirce e ka quajtur “tychism” tiçizëm[3]. Në traditën perëndimore, kjo tendencë përfaqësohet më së miri nga Epikurianizmi, me mosdeterminizmin e tij radikal të bazuar mbi rikombinimin e pafundëm të atomeve materiale, çdo version i qëndrueshëm i të cilit është i destinuar që të jetë i përkohshëm. Teoria e evolucionit e Darvinit ka përbërë një përmirësim domethënës në raport me Epikurianizmin për shkak të vartësisë së shtegut të proceseve të saj të bazuara në rastësi. Mutacionet gjenetike mund të shfaqen rastësisht, por ato nuk janë të gjithë njëlloj jetëshkurtra, apo efemerale, siç përcakton përzgjedhja natyrore se cili mbijeton aq mjaftueshëm sa për t’u riprodhuar deri aty sa të shumojë linjat e prejardhjes organike. Krahas kësaj, sukcesi riprodhues përgjatë disa gjeneratave mund të jetë gjithçka që kërkohet për një variant të ri për të mbajtur në këmbë një popullsi të qëndrueshme në mos për të mbizotëruar një kamare në ekologjinë e saj (Sober 2008, 122-125).

Në fakt, Darvini u dha Ateistëve arsye për të besuar se, të paktën në parim, një sens i qëndrueshëm i rendit mund të lindë përnjëmend nga çrregullimi. Kjo nënkuptonte se ateistët mund të riorientonin qëndrimin e tyre karshi teistëve. Në vend se të prezumonin se teistët ishin mashtruar e ishin detyruar të mendonin se kishte njëfarë rendi në natyrë, Ateistët mund të përshkruanin tani sensin relativ të rendit që ne perceptojmë në natyrë në termat e proceseve normale të bazuara statistikisht. Në këtë mënyrë, Ateizmi evoloi nga një politikë e shkencës së sjellshme në lidhje me një iluzion kolektiv (teizmi) që ende linte hapësirë private për jobesimtarët, në një politikë të kundërvënies së hapur ndaj një supozimi të panevojshëm (sërish, teizmi) që argumentohej se pengonte rrjedhën e shkencës. Në këtë mënyrë, Ateizmi u bë i përligjur në diskursin publik në lidhje me rendin në natyrë, pavarësisht statusit të vazhdueshëm të teizmit në diskutim si presupozues.

Përpara se të marrim në shqyrtim bazueshmërinë e këtij kapërcyelli në historinë e Ateizmit, ia vlen që të nënvizojmë centralitetin e vetë Darvinit në të. Të jemi të sigurtë, Darvini kurrë nuk e deklaroi veten Ateist dhe ç’është e vërteta përgjatë gjithë karrierës së tij ai periodikisht theksoi vërejtjet e tij më të përgjithshme në lidhje me natyrën me referenca ndaj ‘Krijuesit’. Pavarësisht nga kjo, është e qartë se aty nga koha e *Origjinës së Llojeve*, ‘Krijuesi’ ishte diçka më shumë se një term i domosdoshëm, por pa kuptim semantik, për atë se si historia natyrore e jetës mbi Tokë u shfaq nga këndvështrimi i origjinës së saj. Asnjë fuqi – e jo më ndonjë sens i drejtimit apo i qëllimit – nuk i atribuohet çfarëdoqë qenieje që mund të ketë qenë e pranishme atëherë.

Të jemi të sigurtë, ka patur disa përpjekje të reklamuar mirë, me qëllim të mirë, por megjithatë të dëshpëruara, për të portretizuar Darwinin si një njeri të besimit. Libri me dokumente të bollshme i titulluar *Darwin’s Sacred Cause (Kauza e shenjtë e Darvinit)* (Desmon dhe Moore 2009) është rasti më i spikatur në fjalë për përvjetorin kyç të Darvinit në vitin 2009. Duke pasur parasysh sfidat e parreshtura ndaj Darwinizmit nga kreacionizmi dhe teoria e projektimit inteligjent, ndoshta nuk është aspak befasuese që *Kauza shenjtë e Darvinit* thekson hallkën lidhëse ndërmjet doktrinës shkencore të prejardhjes së njëjtë të paraqitur nga Darvini dhe besimit të tij personal se të gjitha racat njerëzore kanë origjinë nga një pararadhës i njëjtë, duke i bërë ata pjesëtarë të të njëjtit lloj. Kësodore, një theks i madh vendoset mbi neverinë e Darvinit ndaj mizorisë së skllavërisë që ai pa në lundrimin e tij në moshë të re mbi *Beagle*, pavarësisht lehtësisë me të cilën historianët natyrorë të kohës së tij besonin në llojet e ndryshme të “njeriut”. Lexuesi shpihet deri aty sa të dalë në konkluzionin se kjo neveri e hershme përfaqësoi një lloj të triumfit të evidencës mbi paragjykimin nga ana e Darvinit që nuk iu largua gjatë gjithë karrierës së tij. Fatkeqësisht, ky konkluzion është i keqorientuar.

Pavarësisht nga problematikat ekonomike, thirrjet për shfuqizimin e skllavërisë në fillim të shekullit të



nëntëmbëdhjetë nuk u pritën menjëherë me miratim të gjerë, për shkak se, nga një këndvështrim ngushtësisht natyralist, ato dukeshin se bazoheshin mbi një atashim sentimental me nocionet e krishtera të “vëllazërisë së njeriut”. Komunikimet e përmirësuara kishin rezultuar në një akumulim të shpejtë të evidencave për jetët dhe natyrat gjerësisht të ndryshme të racave. Darvini ishte fillimisht i imunizuar ndaj një empiricizmi të tillë të palustruar ose natyralizmi automatik – në vartësi, kjo, të këndvështrimit tuaj rreth situatës – për shkak se mendja e tij ishte “e paragjykuar” nga një dozë mjaft e shëndetshme e Unitarianizmit dhe Krishterimit jokonformist në të dyja anët e familjes së tij. Megjithatë, *Kauza e shenjtë e Darvinit* e kufizon me mjaft mençuri argumentin e saj në vitet e hershme të Darvinit, duke qenë se pasi ai u rrit ai kishte prirjen që të nënvizonte hierarkinë e racave dhe e minimizoi dallueshmërinë e konditës njerëzore në historinë natyrore. Me fjalë të tjera, teksa Darvini humbi lidhjet me rrënjët e tij të krishtera, shkenca e tij humbi lidhjet me humanitetin e saj. Darvini e filloi jetën afër të besuarit në barazinë natyrore të të gjithë njerëzve dhe në superioritetin e tyre ndaj të gjitha kafshëve, dhe e mbylli jetën afër të besuarit në barazinë natyrore të të gjitha specieve të kafshëve dhe diferencat e qenësishme brenda secilës prej tyre.

Në kontrast, një linjë e gjatë e ‘evolucionistëve’ të vetëshpallur kanë ruajtur një sens më të fortë të pranisë tonë hyjnore në historinë natyrore se sa ç’e ka bërë ndonjëherë Darvini, ndonëse të nuancuar nga zhvillimet në gjenetikë dhe statistikë, dy fusha për të cilat vetë Darvini ishte injorant. Në këtë aspekt, kontribuesit kryesorë në sintezën neo-darviniste, Ronlad Fisher, Sewall Wright, dhe Theodosius Dobzhansky, ishin më afërt shpirtit të themeluesit murgëror të gjenetikës, Gregor Mendel, se sa me vetë Darwinin. Ndërsa këta gjenetistë ndoqën Darwinin në braktisjen e nocioneve Lamarkiane të trashëgimisë së tipareve të përfuara, thelbi i kundërshtimeve të tyre kishte të bënte më shumë me mbështetjen e madhe të Lamarkut mbi tendencat spontanisht vetëorientuese të lëndës se sa me vetë idenë se evolucionit mund t’i jetë dhënë një drejtim. Ndërkohë që Mendeli mendonte se të kuptuarit e strukturës matematikore të përzgjedhjes artificiale mund të ndihmonte njerëzit (si krijesa sipas *shëmbëlltyrës së Perëndisë*) për të shtënë në dorë përzgjedhjen natyrore, Darvini gjithnjë ka pohuar se marrëdhënia ndërmjet përzgjedhjes natyrore dhe asaj artificiale ishte thjesht analogjike: Natyra tekembramja do të mbizotërojë artificin njerëzor. Kjo shpjegon qëndrimin goxha pesimist të Darvinit ndaj hulumtimit mbi kafshët me qëllimin për t’u gjetur zgjidhje nevojave njerëzore: Ai besonte se, përtej një pike të caktuar, niveli i dhimbjes domosdoshmërisht i shkaktuar ndaj kafshëve nuk do të përligjte çfarëdoqë dije që mund të kthehej në dobinë tonë (Fuller 2008, kapitulli 2).

Në njëfarë kuptimi, pra, Darvini është ikona e përkryer për ateistët e rinj. Ai qartësisht ka propozuar një teori të evolucionit mekanizmat e së cilës nuk lipsin as ndërhyrje hyjnore dhe as ndërmjetësim njerëzor të frymëzuar në mënyrë hyjnore. Dhe, sigurisht, emri i tij është i bashkangjitur me programin kërkimor më të frytshëm dhe dominant në biologji sot. Aspekti negativ i joshjes së Darvinit është se nuk është aspak i qartë se ai do të kishte dëshiruar që të asociohej me zhvillimet pas Luftës së Dytë Botërore të emërtuara sipas tij si ‘Neo-Darviniste’. Këto kanë qenë vërtet së tepërmi në frymën intervencioniste të Mendelit. Dhe vërtet, ka një mospërputhje të thellë ndërmjet qëndrimit skeptik të vetë Darvinit karshi kapacitetit të njerëzimit për të shtënë në dorë forcat e natyrës dhe hapave të mëdhenj që janë ndërmarrë për të bërë pikërisht këtë (ndonëse me zbythje) që nga koha e Darvinit. Pa minimizuar frymëzimin që përzgjedhja natyrore u ofroi politikave raciste naziste, vlen që të vihet në dukje se vetë Darvini refuzonte që të të përfshihej në dhënien e përkrahjes për politikën sociale ‘eugjenike’ të promovuara nga kushëriri i tij Francis Galton, të cilin ai e konsideronte si ca si tepër utopik, a thua se njerëzit do të ishin ndonjëherë në një pozitë që të kthenin miliona vite të forcave evolucionare në shërbim të qëllimeve të tyre. Skepticimi i vetë Darvinit këtu është qartësisht në përputhje me Ateizmin, ndërkohë që arritet me të cilat emri i tij është bashkëlidhur në gjenetikë dhe biologji molekulare sillen

më mirë me horizontet krypto-teologjike të thjesht ateizmit.

## POR ÇFARË TË MIRE SJELL ATEIZMI PËR SHKENCËN?

A mund të ndodhë që Ateistët e Rinj kapen me kaq këmbëngulje pas trashëgimisë së Darvinit pikërisht për shkak të ambiguiteteve të saj? Fundja fundit, Ateizmi si një botëkuptim pa asnjë mbështetje ka pasur gjithnjë vështirësi në justifikimin e gjurmimit të shkencës, e kuptuar kjo si një projekt afatgjatë ndërbreznor që aspirojnë drejt një kuptimi gjithpërfshirës të të gjithë realitetit, në raport me të cilin mund të matet 'progresi'. Lehtësia me të cilën evolucionistët pranojnë jo-përgjigjet banale ndaj kësaj pyetjeje është tronditëse. Jo-përgjigjet më popullore zakonisht përfshijnë disa thirrje të vagullta për 'kuriozitet të lindur kafshëror'. Por kjo vështirësi se e diferencon shkencën nga, le të themi, thashethemet apo kureshtja e pastër, e jo më nga feja apo, krahas kësaj, nga çrregullimi i defiçencës së vëmendjes. Ajo gjithashtu dështon që të shpjegojë përse ne këmbëngulim në bërjen e shkencës madje edhe kur gjurmët të veniten, ose, më keq akoma, të bëhen të rrezikshme. Pjesa më e madhe e shpjegimeve evolucioniste përshkruajnë ngulmimin e një tipari në njërin nga këto dy mënyra: Tipari ose i shton gjasat tona për mbijetesë ose ai është nënprodukt i diçkaje që shton gjasat tona për mbijetesë. Por a i përshtatet shkenca ndonjërit prej këtyre dy përshkrimeve.

Këtu ne lipset që të jemi të qartë se çfarë nënkuptohet me 'shkencë'. Sigurisht, ato aspekte të shkencës që mbivendosen me teknologjinë mund të duken të shpjegueshme vetvetiu nga një këndvështrim evolucionar; ato mund të cilësohen si shembuj të asaj që Dawkins (1982) e quan 'fenotipi ynë i zgjeruar', mjetet me anë të të cilave organizmat transformojnë mjedisin për avantazhin e tyre riprodhues. Por edhe këtu përpjekjet tona për të zgjeruar fenotipin shkojnë përtej thirrjes së përzgjedhjes natyrore. Masa e suksesit në shkencën mjeksore moderne ka qenë kapaciteti për të mbajtur numrin më të madh të njerëzve të shëndetshëm në larminë më të gjerë të mjediseve për periudhat më të gjata, madje edhe me koston e eliminimit të specieve të tjera dhe të vendosurit të ekologjisë globale në një gjendje të emergjencës së përhershme. Ne veprojmë sikur asnjë pengesë natyrore – madje as vetë vdekja – nuk është shumë e madhe që të kapërcehet. Kësodore, kur shkencëtarët e mjeksisë kanë zhvilluar përzemërsi për Darwinin, ata kanë diagnostikuar nevojën për të shumuar dhe zgjatur jetën e njerëzve si një mbetje monotiste. Dhe vërtet, ata kanë pasur prirjen të përditësojnë sensin e të qenurit të natyrshme së vdekjes që gjendet te filozofët terapeutikë të Greqisë së lashtë, epikurianët dhe skeptikët, dhe të gjitha fetë e mëdha të Lindjes. Për ata, vdekja nuk është një fyerje ndaj supremacisë njerëzore, por thjesht një shembull i mirëmbajtjes që përzgjedhja natyrore i bën ekosistemit.

Autorët ekzistencialistë kanë thënë se vdekja është përvoja përfundimtare (ultimate) personale, ndaj të cilëve evolucionistët përgjigjen se e vetmja gjë personale për vdekjen është përvoja e saj, duke qenë se çdo vdekje individuale kuptohet më së miri si pjesë e procesit normal nëpërmjet të cilit popullsitë sillen në baraspeshë. Lëvizja e 'higjenës morale' e frymëzuar nga Darvini dhe në rritje në mjeksinë gjermane në gjysmëshekullin përpara Hitlerit përvetësoi pikërisht një qëndrim të tillë, kumbimet e së cilës vijnë sot e kësaj dite në, le të themi, në skepticizmin karshi vaksinimit masiv dhe skemave të çrrënjësjes së sëmundjeve (Proctor 1988). Kështu që, ndërkohë që evolucioni mund të jetë në gjendje që të shpjegojë përparimet teknologjike që u mundësojnë njerëzve të ruajnë popullsitë e tyre brez pas brezi, ai nuk mund të shpjegojë me lehtësi, e jo më të justifikojë, interesin dallues të shkencës që të na bëjë të dimë dhe të kontrollojmë *gjithçka*.

Merrni në shqyrtim fizikën, e cila të paktën që nga Njutoni është marrë si standardi i artë i arritjes

intelektuale njerëzore. Kjo është një shkencë që aspron pa ndrojtje të përvetësorë atë që fetë monoteiste e njohin si pikëpamja e Zotit, nëpërmjet së cilës të gjitha dukuritë natyrore – pjesa më e madhe e të cilave janë irelevante për mbijetesën e përditshme njerëzore – kuptohen nën një kornizë të njëjtë teorike që vetëm shumë pak prej nesh vërtet e kuptojnë. Për më tepër, fizika është praktikuar jo thjesht si një hobi elitare, por si baza për praktikën që na kanë vënë të gjithëve gjithnjë e më tepër në rrezik, sikundër mishërohet kjo nga premtimet dhe rreziqet e energjisë bërthamore. Kësisoj, nuk është aspak surprizë që historia e fizikës është plot me monoteistë – tipikisht heterodoksë – të cilët i kanë fshehur këndvështrimet e tyre të paktën deri aty sa të shmangin fetaren si persekutim shkencor. Krahas Njutonit, ne mund të vëmë emrat e Roger Bosovich, Majkëll Faradej, Lord Kelvin, Xhejms Klerk Maksuell, dhe Ludvig Bolcman, dhe të gjithë këta panë dorën e Zotit në cilësitë kundërintuitive, në mos çiltërsisht të mbinatyrshme, të kontrollit në distancë të asociuara me atë që ne sot i njohim si fusha elektromagnetike (Knight 2004).

Ndonëse praktikisht e gjithë shkenca moderne i detyrohet shumëçka metafizikës atomiste që karakterizon filozofinë epikuriane, vetë epikurianët nuk e ushtruan asnjëherë shkencën për shkak të skepticizmit të tyre të përgjithshëm në lidhje me efikasitetin e përpjekjeve njerëzore afatgjata dhe në shkallë të gjerë, duke pasur parasysh thyerjen e mprehtë ndërmjet dukjes dhe realitetit që sugjerohet nga vetë metafizika e tyre. Tregues i diferencës masive në botëkuptim ndërmjet nesh dhe grekëve të lashtë është përgjigja karakteristike greke e lashtë ndaj perspektivës së realiteti tekembramja përbëhet nga atome në lëvizje ishte terapi dhe jo kontroll, apo shtënie në dorë: ata i zvogëluan ambiciet e tyre dhe nuk i përforcuan përpjekjet e tyre. Ajo që na shënon ne si modernë në dheun abrahamik është se ne i konsiderojmë grekët sikur ata janë ngashënjyer me mjaft lehtësi nga fatalizmi. Atyre u mungonte virtyti protestant i këmbënguljes, shprehja më racionale e besimit të verbër.

Sikundër është parë nga 'shpirti i arsyes' i Hegelit, përmes së cilit njerëzit bëjnë histori por jo gjithnjë siç kanë për qëllim, Epikurianizmi ka luajtur funksionin e terapisë homeopatike në historinë intelektuale perëndimore: Pak ka qenë mjaft e shëndetshme për gjurmimin e shkencës, por shumë ka qenë e dëmshme. Kësisoj, i vetëm kur Epikurianizmi u reduktua nga një fe sekulare në një teori të testueshme ndodh që ai u bë një forcë pa diskutim progresive në historinë njerëzore: Elementi i fortë i rastësisë në realitet u pranua pa nevojën për t'iu nënshtruar rregullit të saj. Zanafillat matematikore të teorisë së probabilitetit shtrihen pikërisht në këtë kuptim se pranimi i rastësisë nuk shkaktonte dorëheqje por frymëzim për të 'mundur gjasat' dhe për të 'marrë rreziqet'. Në këtë aspekt, investimet financiare masive dhe shpesh kokëkrisura që shoqëruan valën e parë të mendimit probabilist në shekullin e shtatëmbëdhjetë dhe atë të tetëmbëdhjetë – duke përfshirë jo më pak por edhe Isak Njutonin – u nxitën nga, për t'i bërë jehonë titullit të veprës klasike të Ian Hacking (1990), ideja se rastësia mund të 'zbutet' pikërisht sikundër Zoti kishte pushtuar lëndën për të sjellë në jetë Krijimin.

Mbrojtësi i madh i Darvinit, Thomas Henry Huxley, e pikasi këtë argument aty nga fundi i jetës së tij në të famshmen *Lecture Romanes* të tij, "Evolucioni dhe Etika", ku ai spekulonte se ishte vendimtare për motivimin e shkencës moderne që Njutoni pararendi Darvinit, dhe anasjelltas, ndonëse substanca e teorisë së tyre mund të kuptohet në mënyrë të pavarur nga njëri tjetri. Ndërkohë që Njutoni, i nxitur nga siguria në përshkrimin biblik të njerëzve si krijesa *in imago dei*, doli në përfundimin se teoria e tij kishte bërë hartën e planit hyjnor, Darvini, duke e filluar punën e tij me një siguri të ngjashme, u bind tekembramja nga evidencat se qenieve njerëzore u mungonte çdo privilegj natyror, jo më pak për shkak se nuk kishte asnjë plan përtej shpalosjes faktike të historisë natyrore. Të dy punuan mbi projektet e tyre madhore për njëzet vjet, duke rezultuar në një përfundim të besimit të njëri shkencëtar dhe të ikjes së besimit të tjetri. Argumenti i Huxley ishte se sikur Darvini të kishte pararendur Njutonin,

Njutoni do të ishte kishte pasur si trashëgimi një sens të reduktuar të aspiratave njerëzore si thjesht një nga speciet e botës shtazore që ishte e destinuar për t'u zhdukur. Ai nuk do të kishte patur asnjë bazë për të besuar se ai mund të mendonte një mënyrë për të dalë nga ankorimet e tij materiale – për të vetëtranscenduar – në mënyrë që të përvetësonte një 'këndvështrim nga hiçi' që do t'i lejonte atij të zbulonte parimet themelore që qeverisin të gjithë universin.

Për Huxley-n, që ka folur në vitin 1893, sfida me të cilën përballet shekulli i njëzet, pavarësisht nga këndvështrimi i reduktuar i Darvinit për kapacitetet tona, do të ishte që të motivoheshin ambiciet shkencore të përmasave të Njutonit, të cilat Huxley mendonte në kohën e tij se po realizoheshin rregullisht në avancimet në mjeksi dhe teknologji. Në peshore, teksa jetojmë në agimin e shekullit të njëzetënjë, ne mund të themi se optimizmi i Huxley-t shkëlqeu më tepër se sa pesimizmi i Darvinit. Sikundër e kemi vënë më herët në dukje, madje edhe kontribuesit kryesorë në sintezën neo-daviniste kishin pikëpamje shumë më të bëshme në lidhje me pozicionin e privilegjuar të njerëzimit përballë një krijuesi hyjnor se sa vetë Darvini. Në fizikë, ky rast është më tronditës. Anomalitë në mekanikën njutoniane që lidhen me natyrën e objekteve që udhëtojnë afër shpejtësisë së dritës nuk u zgjidhën duke u tërhequr nga aspiratat e Njutonit si dikush disi 'jorealist', por duke ia shtuar armatimin tonë intelektual dhe duke dyfishuar përpjekjet tona për t'i arritur dhe për t'i kuptuar ato. Krahas kësaj, këto shtesa erdhën nga gjeometritë neo-euklidiane që ishin zhvilluar tashmë si konstruksione imagjinare të bazuara mbi Postulatin e Paraleleve të Euklidit (pra, se dy vija që fillojnë paralelisht qëndrojnë gjithnjë paralele, në qoftë se nuk ka asnjë ndërhyrje të jashtme) dhe duke imagjinuar se hapësira mund të krijojë disa kthesa krejt vetë. Shkurtimisht, përpara evidencave fizike, mendjet tona kishin paraprirë kornizën që do të përdorej më pasë për të zgjeruar kuptimin tonë empirik rreth universit.

Dhe vërtet, disa aspekte të historisë të shkencës së shekullit të njëzet janë të vështira për t'u shpjeguar ose për t'u justifikuar nga një këndvështrim rreptësisht evolucionar. Ndërkohë që është e thjeshtë të kuptohet se si të gjitha llojet e sendërtimeve imagjinare mund të kenë lindur si nënprodukte të veprimtarive të spikatura evolucionare, është më e vështirë që të kuptohet se si njëri nënprodukt mund të tejkalojë një tjetër nënprodukt që megjithatë kishte arritur tashmë të transformonte rrënjësisht termat e referencës në të cilat qeniet njerëzore e kryejnë ekzistencën e tyre materiale. Unë me këtë nënkuptoj transformimin revolucionar që Ajnshtajni i bëri botëkuptimit njutonian. Dikur thuhej se një shenjë e racës njerëzore është veçimi i saj relativ nga forcat e përzgjedhjes natyrore. Në pamje të parë, historia e shkencës e parë nëpërmjet revolucioneve të njëpasnjëshme në fizikë mund ta rrokë këtë argument. Fatkeqësisht, një konkluzion disi më i ndryshëm sugjerohet nga rreziqet mjedisore me të cilat raca njerëzore është përballur në shekullin e njëzet dhe tani në shekullin e njëzetënjë që janë qartësisht të ndërlidhura me përparimet në shkencat fizike; p.sh., ndotja e ajrit dhe ujit, ndryshimi klimatik, mbetjet dhe armët bërthamore. Raca njerëzore në njëfarë mënyre nuk ka transcenduar përzgjedhjen natyrore; më saktë, ne ia kemi dalë që të organizojmë dijen tonë dhe vetet tona në kundërshtim të hapur me përzgjedhjen natyrore. Për të vjelur dobitë e mëdha të shkencës, ne kemi qenë të gatshëm që të përthithim rreziqe më të mëdha ndaj mbijetesës sonë afatgjatë si një specie (shiko Fuller 2006, kapitujt 11-14).

Ka një strategji 'pa dhimbje, s'ka sukses' në të gjithë këtë, por kjo nuk është darviniste. Përkundrazi, një politikë shkencore darviniste, e informuar rreth marrëdhënieve të trazuara ndërmjet politikës dhe shkencës në shekullin e njëzet, do t'i deklaronte tendencat udhëheqëse në shkencat mjeksore dhe fizike si 'kundërrevolucionare' dhe do të bënte thirrje për një ulje të financimit dhe rëndësisë së tyre përpara se ato të kontribuojnë në zhdukjen e specieve sonë dhe specieve të tjera. Një politikë e tillë do të kishte një synim global të minimizimit të perspektivave për vuajtje, pasi ajo ka ngritur normat e

mbijetesës. Me këtë në mendje, Peter Singer (1999), filozofi i madh i 'çlirimit të kafshëve', ka bërë thirrje për një të "Majtë Darwiniste". Është shumë keq që ateistët e rinj nuk e kanë lartësuar atë në statusin e ikonës. Ndryshe nga Dawkins, Hitchens, dhe Dennet, Singer e çmon përmasën e plotë të vetëpërbajtjes njerëzore që do të kërkohej sikur ne të bënim jetë konsistente darviniste. Singer arsyeton përafërsisht si vijon: Shkenca jonë më e mirë thotë se ne jemi vetëm njëra ndër speciet e shumta që është e privilegjuar në sytë tanë, por në asnjë tjetër, duke qenë se nuk ka asnjë palë sysh transcendental. Nga kjo del se etika jonë ka nevojë që të kalibrohet rishtazi, kështu që gjykimet tona të mos jenë të paragjykuara që në nisje në favor të species sonë. Ç'është e vërteta, pragu i relevancës morale ulet, le të themi, që nga konditat unikalisht njerëzore për autonomi deri te ajo e shmangjes së plotë të dhimbjes, që është e njëjtë te të gjithë organizmat me një sistem nervor.

Singer (1981) e ka përshkruar në mënyrë të spikatur këtë revolucion në etikë në termat e 'zgjërimit të rrethit moral'. Ndërkohë që fraza ka rezultuar si e mirë për marrëdhëniet me publikun, ajo nuk ishte plotësisht e përpiktë, duke qenë se një kosto e fshehtë e ruajtjes së barazisë ndërmjet të gjitha llojeve po ushtron shtrëngim brenda secilit lloj, kështu pjesëtarët e njërit lloj nuk janë të lejuar që të shkelin padrejtësisht mbi potencialin e lulëzimit të pjesëtarëve të llojeve të tjera. Ndërkohë që dikush mund të pyes veten përse një nocion i tillë i specieve, ontologjikisht i qëndrueshëm, nuk i përshtatet më mirë versionit të etikës natyraliste të Aristotelit se sa asaj të Darvinit, ku argumenti thelbësor është se qeniet njerëzore në vetvete nuk gëzojnë ndonjë privilegj moral, por vetëm përgjegjësi morale, duke pasur parasysh kapacitetin njohës superior. Sidoqoftë, është e qartë se vetë Darvini dhe ndjekësit e tij si nga e majta ashtu dhe e djathta kanë pasur prirjen që të presupozojnë një horizont moral që synon atë që ne sot e quajmë 'qëndrueshmëri ekologjike'. Një rrjedhojë e këtij pozicioni është se, për ta thënë troç, ka një pikë këputjeje në popullsinë e çdo specieje të dhënë përtej së cilës ajo trazon rendin moral, që do të thotë, ekologjinë natyrore. Kjo nga ana tjetër justifikon një politikë të 'eugjenikës negative', domethënë, rishpërndarjen e burimeve për qëllimet e rivendosjes së baraspeshës, që mund të përfshijë kontracëptimin, sterilizimin, abortin dhe eutanazinë.

Unë e ngre këtë pikë për shkak se teksa përpunimi abrahamik i humanizmit sekular flaket tutje, në ndjekje të një etike konsekuente darviniste si ajo e Singer-it, një aksidencë e qartë do të ishte 'universalizmi moral' në sensin se ajo frazë është kuptuar në etikën moderne, gjegjësisht, si një angazhim normativ për lirinë e barabartë për të gjitha qeniet njerëzore *thjesht në sajë të të qenurit njeri*. Një shenjë e mirë se ky ndryshim në ndjesi ka filluar tashmë është përpjekja mjaft e shpëlarë nga avokati i psikologjisë evolucionare Steven Pinker (2008) për të fajësuar konceptin fetar, i supozuar i vjetëruar, të dinjitetit për ndalimin mbi hulumtimin rreth qelizave staminalë embrionike nga paneli bioetik i George W. Bush. Megjithatë, ky anti-universalizëm i frymëzuar në mënyrë natyraliste daton përpara Darvinit. Epikuri dhe ithtarët e tij përgjatë gjithë epokave, jo më pakë Montenji, Hjumi dhe Bentami, kanë pasur prirjen që ta masin përshtatshmërinë morale të dikujt duke vështruar trajtimin që ai iu bën kafshëve. Ajo që është tronditëse në lidhje me mendimtarë të tillë është gjakftohtësia e tyre pavarësisht nga speciet; dashamirësia e tyre karshi kafshëve plotësohet nga një shkëputje, madje ndoshta edhe cinizëm, karshi qenieve njerëzore. Dhe vërtet, mund të jetë fare mirë që ata që janë të tërhequr nga përshkrimet e jetës morale të asociuar me psikologjinë evolucionare nuk shohin një diferencë të madhe epistemologjike ndërmjet justifikimit të kafshëve dhe njerëzve. Të dy janë njëlloj jotransparentë – ose transparent, në qoftë se ndodh që është kështu – në termat e qasjes ndaj besimeve dhe dëshirave të tyre.

Këtu ia vlen që të sjellim në kujtesë se baza filozofike klasike për të besuarit se ne mund t'i përqasemi mjaftueshëm mendimeve të njëri tjetërit për të krijuar një gjykim mbi to është se mendjet tona janë

produkte të të njëjtit arketip hyjnor. Ato janë shpirta të vërtetë përtej të qenurit thjesht trurë funksionues. Me fjalë të tjera, ajo që na mundëson ne të kuptojmë Zotin gjithashtu na lejon që të kuptojmë njëri tjetrin, përfshirë edhe qeniet njerëzore që jetojnë larg në hapësirë e kohë, por jo kafshët, madje edhe ato që jetojnë krahas nesh. Për shkak se kafshëve u mungon shpirti, ato mund të kuptohen vetëm në terma të korelacioneve ndërmjet sjelljes së tyre dhe mjedisit të tyre. Pikërisht mbi këtë bazë Friedrich Schleiermacher ka themeluar hermeneutikën si një disiplinë akademike të dallueshme në fillimin e shekullit të nëntëmbëdhjetë, të cilën aty anga fundi i shekullit Wilhelm Dilthey e kishte shndërruar në shkencën humane themelore (Schnädelbach 1984, 117–118). Dilthey dhe pjesa më e madhe e ithtarëve të tij sekularë në *Geisteswissenschaften* të shekullit të njëzetë mund të kenë qenë ateistë, por ata me siguri nuk kanë qenë Ateistë me A të madhe. Në qoftë se ata do të kishin qenë Ateistë alla Singer dhe Pinker, ata nuk do të bënin një dallim kaq të mprehtë epistemik ndërmjet qasjes ndaj mendjes njerëzore dhe asaj kafshërore. Në këtë drejtim, epërsia e ‘problemit të mendjeve të tjera’ si një rebus i mirëfilltë në filozofi në shekullit e njëzetë reflekton një rënie të spikatjes së intuitës abrahamike, një rënie që Ludwig Wittgenstein u orvat që ta kthente mbrapsht duke argumentuar se përdorimi ynë publik normal i gjuhës është në vetvete mediumi nëpërmjet të cilit ne lexojmë mendjet e njëri tjetrit. Ndonëse kjo është, ndoshta, një lëvizje e dëshpëruar, Wittgenstein-i qartësisht i bën jehonë joshjes së pjesëmarrjes sonë në *logosin* hyjnor që fshihet pas projektit hermeneutik fillestar të Schleiermacher (krahaso me Phillips 1994).

Një shikim i shpejtë fashinues, ndonëse i tmerrshëm, se si një shkencë shprehimisht ateiste do të ngjante ofrohet në Hecht (2003a), i cili fokusohet mbi atë që mund të quhet vetëm një ‘kult shkencor’ që lulëzoi në Francë në çerekun e fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, ‘Shoqëria për Autopsi të Ndërsjellë’. Ky grumbullim i antropologëve dhe shkencëtarëve mjekësorë të shquar, të cilët ishin të mbledhur përreth përkthyesit në gjuhën frënge të Darvinit, Clemence Royer, të frymëzuar nga kirurgu pionier i trurit, Paul Broca, përbënin ekstremin radikal të heqjes sistematike të Republikës së Tretë të autoritetit klerikal nga axhenda kërkimore dhe mësimdhënëse e vendit. Shoqëria për Autopsi të Ndërsjellë mund të shihet sikur ofron një reagim gjithpërfshirës ndaj asaj që mund të studiosh në qoftë se heq dorë nga ideja se ka një *Geist* për të cilin dikush mund të ketë një *Wissenschaft*. Së pari, ti harxhon shumë kohë duke diagnostikuar nevojën për fe në gjirin e njerëzve që përndryshe në dukje janë inteligjentë, duke mbajtur pozën e vendosur por të duruar që është evidente në Dennet (2006). Më pas, ti tërheq vëmendjen tek të gjitha monstruozytet e natyrës që shmangin çdo sens të qartë të projektimit inteligjent. Është më pak e rëndësishme që këtyre krijesave u jepet dinjitet si të tilla sesa që statusi i tyre deviant të evokohet për të hedhur poshtë teologët. Në fund, duke qenë se ju besoni (sipas Broca-s) se përvojat tona janë të stampuara në trurin tonë, miqtë premtajnë të shqyrtojnë trurin e njëri tjetrit pas vdekjes për të studiuar se si diferencat në përvojat jetësore janë pasqyruar në konfigurime të ndryshme të plasaritjeve të trurit. Shoqëria për Autopsi të Ndërsjellë zgjati saktësisht një brez.

## KONKLUZION: KOTËSIA E ATEIZMIT

Edhe pse shumica e ateistëve sot e quajnë veten ‘Ateistë’, apo madje edhe ‘Ateistë të rinj’, Ateizmi si doktrinë pozitive ka bërë pakgjë të çmuar për shkencën. Shkencëtarët të cilët me lumturi e shfrytëzojnë ateizmin e tyre, e justifikojnë shkencën në një nga këto tre mënyra barabar inadekuata: Së pari, ata mund të vënë gishtin te dobitë praktike të shkencës, si të synuarat ashtu dhe ato të pasynuarat. Por sikundër e kanë bërë të qartë dy luftëra botërore në shekullin pararendës, ky justifikim e bën shkencën një peng të fatit, gjë që ka rezultuar në reagime të ashpra periodike antishkencore. Së dyti, shkencëtarët mund t’u drejtohen faktorëve estetikë subjektivë për të motivuar zanatin e tyre. Ndërkohë që kjo mund të mjaftojë për vetë shkencëtarët, ajo bën pakgjë për të justifikuar koston në rritje (si të

synuar ashtu dhe të pasynuar) të shoqërisë në mbështetje të aktiviteteve të tyre. Fati politik i mjerë i legjislacionit kongresional që rrethon *Superconducting Super Collider* (në shqip, Super Përplasësi Superkonduktor), që do të kishte përfshirë përshtetuesin më të madh në botë të grimcave nën Teksas, e nxorri në pah këtë argument me një qartësi ofenduese (Weinberg 1992). Në fund, njëlloj si Richard Dawkins, shkencëtarët mund të jenë me të vërtetë 'ateistë' e jo Ateistë, domethënë, të shfrytëzojnë një version sekular të justifikimit teologjik për shkencën pas gjethes së fikut të quajtur 'humanizëm', kjo në vetvete një doktrinë që bart pak shqyrtim të kujdesshëm nga këndvështrimi egalitar i llojeve i Darwinizmit të ngushtë. Më përgjithësisht, Ateizmi nuk ka figuruar si një forcë në historinë e shkencës jo sepse ai ka qenë i ndrydhur, por për shkak se sa sa herë që ai është shpehur, ai nuk ka nxitur specifikisht ndjekjen e shkencës. Ideja e përgjithshme metafizike që rri në themel të Darwinizmit – se një natyrë moralisht indiferente përzgjedh nga mesi i një larmie të mundësive organike – ka shumë precedentë sekularë dhe fetarë në mbarë botën. Në secilin rast, kjo ka çuar në një etikë të gjakftohtësisë apo madje edhe të heqjes dorë, sigurisht jo një shtysë për të ribërë planetin, në mos universin, për qëllimet tona. E megjithatë, deri më tani ne kemi shkuar shumë larg në këtë drejtim. Sa më gjatë që ne të vazhdojmë me sukses, aq më të fuqishme evidencat se të paktën jeta njerëzore nuk mund të shpjegohet plotësisht në terma darvinistë.

Megjithatë, fakti që shumë prej fizikanëve revolucionar por fetarisht ekscentrikë të shekullit të njëzetë si Ajnashtajni, Bohri dhe Shredingeri – pa përmendur biologët e shekullit të njëzet të cekur në këtë artikull – trajtohen në mënyrë përplotësuese si ateistë nderi thjesht në sajë të mosqenurit frekuentues konvencional të kishës është një masë e avancimit që ka bërë në *mainstream*-in kulturor diçka e quajtur 'ateizëm' (psh., Weinberg 2008). Një konkluzion më i natyrshëm që mund të nxirret nga ky model do të ishte se shkenca inovative kërkon tipikisht njëfarë angazhimi personal me kërkesat specifikisht njohëse të fesë, duke rezultuar në ata që një kohë më e hershme do t'i kishte quajtur besime 'heretike' ose 'disidente'. Me 'kërkesat specifikisht njohëse të fesë' unë nënkuptoj tre ide metafizike themelore në lidhje me natyrën e realitetit që i jep trajtë besimeve abrahamike, mbi të cilat ateistët e rinj vazhdojnë të spekulojnë; gjegjësisht, se realiteti si një i tërë përbën (1) një univers (jo thjesht realitete të shumëfishta) me (2) thellësi ontologjike (jo thjesht shuma e përvojës së drejtëpërdrejtë), ku e gjitha është (3) potencialisht e kuptueshme për mendjen njerëzore, në sajë të vendit tonë (hyjnisht) të privilegjuar në realitet. Kjo ndërthurje e ideve, ndërkohë që merret lehtësisht si e mirëqenë në odat sekulare, vështirë se mund të quhet evidente prej vetvetiu. Nga një këndvështrim ngushtësisht darvinist, nuk është kurrsesi e qartë se çfarë avantazhi përzgjedhës afatgjatë i ka dhënë llojit tonë, në qoftë se kjo ka ndodhur gjithsesi, ndjekja e hulumtimit përgjatë këtyre linjave të fryra.

Në mbyllje, më lejon ta ta përfundoj duke nënvizuar kotësinë e Ateizmit, madje edhe për Ateistët. Në homazh ndaj Bastit të Paskalit, unë e quaj atë *Basti i Fuller*-it. Në vend se të shqyrtoj pasojat e besimit tim në Zot në qoftë se hyjnia ekziston ose jo, sikundër ka vepruar Paskali, unë e kthej tryezën në krah tjetër dhe shqyrtoj sa vijon nga mosekzistenca e hyjnisë në qoftë se unë besoj apo nuk besoj në Zot:

- Në qoftë se unë besoj, atëherë unë nuk kam për ta mësuar kurrë se e kam patur gabim (duke qenë se nuk ka amshim, apo jetë mbas vdekjes) dhe mbi bazën e atij besimi unë mund të kem bërë diçka të mirë në jetën time.
- Në qoftë se unë nuk besoj, atëherë unë nuk do të jem rrotull për të shijuar faktin që unë kam pasur të drejtë (duke qenë se nuk ka amshim) dhe askush që është ende gjallë nuk do të jetë në një pozitë që të dijë se unë kam pasur të drejtë.

Ky do të dukej se është një argument pragmatik mjaft i fortë kundër Ateizmit, por jo në qoftë se dikush

dyshon se teistët kanë më tepër gjasa që të bëjnë mirë e jo keq mbi bazën e besimit të tyre. Sidoqoftë, kjo tregon se Ateizmi, ndërkohë që me gjasë i falsifikueshëm, nuk është i verifikueshëm.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Degë e teologjisë që merret me natyrën dhe mjetet e shpëtimit. Sh.p.

[2] Degë e teologjisë që merret me mbrojtjen e cilësive të Perëndisë kundër objeksioneve që rezultojnë nga e keqja morale dhe fizike. Sh. p.

[3] Ky term i referohes idesë së propozuar nga filozofi amerikan Charles Sanders Peirce sipas se cilës rastësia absolute, ose jodeterminizmi, është një faktor real operativ në univers.

**Date Created**

03/09/2019

**Author**

erasmusi