



Kritikat teiste ndaj ateizimit

Description

William Craig Lane

Burimi: William Lane Craig, "Theistic Critiques of Atheism", in *The Cambridge Companion to Atheism*, edited by Micheal Martin (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 69-85

Hyrje

Gjysmë shekulli i kaluar ka qenë dëshmitar i një revolucioni të vërtetë në filozofinë anglo-amerikane. Në një retrospektivë të kohëve të fundit, filozofi i shquar i Princeton, Paul Benacerraf, kujton se si kishte qenë që të bëje filozofi në Princeton gjatë viteve 1950 dhe 60. Modusi katërcipërtisht mbizotërues i të menduarit ka qenë natyralizmi shkencor. Metafizika që mposhtur, që përjashtuar nga filozofia si një lebroze e fëlliqur. Çdo problem që nuk mund të trajtohej nga shkenca thjesht flakej tutje si pseudo-problem. Verifikacionizmi sundonte ngadhënjyeshëm mbi shkencën e filozofisë që po ngrinte kryet. "Ky iluminizëm i ri do t'i linte që të preheshin në paqe pikëpamjet dhe qëndrimet e vjetra metafizike dhe do t'i zëvendësonte ato me modusin e ri të të bërit filozofi."[\[1\]](#)

Shembja e verifikacionizmit ishte pa dyshim ngjarja më e rëndësishme filozofike e shekullit të njëzet. Gremisja e saj nënkuptonte një rigjallërim të metafizikës, bashkë me problemet e tjera tradicionale të filozofisë të cilat qenë ndrydhur. Bashkëshoqëruese e këtij rigjallërimi, diçka e re dhe krejtësisht e paparashikuar është shfaqur: një rilindje në filozofinë e krishterë.

Për pasojë, fytyra e filozofisë anglo-amerikane është transformuar. Teizmi është në ngjitje; ateizmi ka marrë tatëpjetën.[\[2\]](#) Ateizmi, ndonëse ndoshta ende pikëpamja dominuese në universitetet amerikane, është një filozofi në zbrapsje. Në një artikull të kohëve të fundit në revistën akademike sekulare *Philo*, Quentin Smith vajton atë çka ai e quan "desekularizim i akademisë që është zhvilluar në departamentet e filozofisë që nga fundi i viteve 1960". Ankohet se:

Natyralistët vëzhgonin pasivisht teksa versione realiste të teizmit...filluan të pushtonin komunitetin filozofik, derisa sot ndoshta një e katërta apo një e treta e profesorëve të filozofisë janë teistë, me pjesën më të madhe që janë rigoriozishtë krishterë.... [N]ë filozofi, pothuajse brenda natës, u bë "akademnikisht e respektueshme" që të argumentoje në favor të teizmit , duke e bërë kështu filozofinë

një fushë të favorizuar për hyrjen e teistëve më inteligjentë dhe më të talentuar që hyjnë në akademi sot.^[3]

Smith del në konkluzionin se “Zoti nuk është “i vdekur” në akademi; ai u rikthye në jetë në fundin e viteve 1960 dhe sot është shëndoshë e mirë në bastionin e tij të fundit akademik, gjegjësisht në departamentet e filozofisë.”

Si pararoja të një paradigme të re filozofike, filozofët teistë kanë lëshuar lirisht kritika të ndryshme ndaj ateizmit. Në një kornizë kaq të shkurtër sa ky kapitull është e pamundur që të bëhet diçka më shumë se një skicë i disa sosh. Këto kritika mund të grupohen në dy tituj kryesorë: (1) Nuk ka argumente bindësepër ateizmin, dhe (2) Ka argumente bindëse për teizmin.

S’ka argumente bindëse për ateizmin

Presupozimi i ateizmit

Në kuptimin formal, i ashtuquajtur i presupozim i ateizmit është pretendimi se në mungesë të evidencës për Zotin, ne duhet të presupozojmë se Zoti nuk ekziston. I kuptuar kështu, një presupozim i tillë i pretenduar duket se e amalgamon ateizmin në agnosticizmin. Megjithatë, kur vështrohet më nga afër se si protagonistët e presupozimit të ateizmit e përdorin termin “ateist”, zbulon se ata ndonjëherë po e ripërkufizojnë këtë fjalë për të treguar thjesht mungesën e besimit në Zot. Një ripërkufizim i tillë e katandis në një çikërrimë pretendimin për presupozimin e ateizmit, pasi në bazë të këtij përkufizimi ateizmi resht së qeni një pikëpamje, dhe madje edhe foshnjat mund të llogariten si ateistë. Sërish, do të lypsej justifikimi në mënyrë që të dihej se Zoti nuk ekziston.

Mbrojtës të tjerë të presupozimit të ateizmit e përdorin këtë fjalë në mënyrë standarte por këmbëngulin që është pikërisht mungesa e evidencave për teizmin ajo që përlligj pretendimin e tyre se Zoti nuk ekziston. Problemi me një pozicion të tillë ngërthehet saktë e qartë nga aforizmi, fort i dashur për mjekët ligjore, se “mungesa e provave nuk është provë për mungesën.” Mungesa e provave është provë e mungesës vetëm në rastur kur, sikur entiteti i postuluartë ekzistonte, ne duhet të prisnim që të kishim më shumë evidenca se sa ç’kemi për ekzistencën e këtij entiteti. Sa i përket ekzistencës së Zotit, është detyrë e ateistit që të vërtetojë se në qoftë se Zoti do të ekzistonte, ai do të ofronte më tepër evidenca se sa ç’kemi për ekzistencën e Tij. Kjo është një barrë prove tej mase e rëndë që ateisti ta mbajë mbi supe, dhe kjo për dy arsye: (1) Të paktën në teizmin e krishterë, mënyra parësore sipas së cilës ne njohim Zotin nuk është nëpërmjet evidencave por nëpërmjet veprimit të brendshëm të Shpirtit të Tij të Shenjtë, që është i frytshëm në vendosjen e njerëzve në marrëdhënie me Zotin krejtësisht ndarazi nga provat.^[4] (2) Në teizmin e krishterë, Zoti ka ofruar mrekullitë marramendëse për krijimin e universit nga hiçi dhe ringjalljen e Jezusit prej të vdekurve, ngjarje këto për të cilat ka prova të mira shkencore dhe historike – pa përmendur të gjitha argumentet e tjera të teologjisë natyrore.^[5] Në këtë prizëm, presupozimi i ateizmit është përnjëmend guxim i tepruar!

Si rrjedhojë, debati bashkëkohor ka lëvizur përtej presupozimit lehtë të ateizmit drejt çështjes së të qenit i fshehur i Zotit – ç’është e vërteta, ky është një diskutim i probabilitetit apo pritshmërisë se Zoti, sikur të ekzistonte, do të linte më tepër prova për ekzistencën e Tij nga ç’kemi ne nduarsh. Të pakënaqur me provat që kemi, ka nga ata ateistë që kanë argumentuar se Zoti, sikur të ekzistonte, do të kishte penguar mosbesimin në botë duke e bërë ekzistencën e tij plotësisht të dukshme. Por përse do të dëshironte Zoti që ta bënte një gjë të tillë? Në pikëpamjen e krishterë, besojnë a s’besojnë njerëzit që ai ekziston, kjo faktikisht është një çështje e mbujtur me një shpërfillje relative nga ana e

Zotit. Nuk ka asnjë arsye që të mendohet se sikur Zoti do ta bënte ekzistencën e tij më të manifestuar, më tepër njerëz do të hynin me atë në një marrëdhënie shpëtimi. Faktikisht, ne nuk kemi asnjë mënyrë që të dimë se në një botë me persona të lirë, ku ekzistenca e Zotit është po aq e qartë sa hunda në fytyrë, më tepër njerëz do ta donin atë dhe do të njihnin udhën e tij shpëtimtare se sa në botën aktuale. Por më pas pretendimi se sikur Zoti të ekzistonte, ai do ta bënte ekzistencën e tij më evidente, ka pak ose aspak përlijje. Më keq akoma, në qoftë se Zoti është i pajisur me njohuri të mesme^[6], kështu që ai di se si do të vepronte çdo person i lirë nën çdo rrethanë në të cilën Zoti mund ta vendosë atë, atëherë Zoti mund ta kishte ujdísur botën kaq providencialisht si për të ofruar pikërisht ato prova dhe dhunti të Shpirtit të Shenjtë që Ai e dinte se do të ishin adekuate për t'i afruar ata me zemër e mendje të hapur pranë besimit shpëtimtar. Kësodore, provat janë po aq adekuate sa ç'lypset të jenë.

(In)koherenca e teizmit

Gjatë gjeneratës së mëprashme, koncepti i Zotit shpesh shihej si një terren pjellor për argumentet antiteiste. Vështirësia me teizmin, thuhej asokohe, nuk ishte thjesht se nuk ka argumente të mirë për ekzistencën e Zotit, por, ç'është më themelorja, se nocioni i Zotit është inkoherent.

Kjo kritikë antiteiste ka evokuar një literature pjellore kushtuar analizës filozofike të konceptit të Zotit. Dy levakanë pasur prirjen që të udhëhiqnin këtë hulumtim për në natyrën hyjnore: shkrimi i shenjtë dhe teologjia e qenies së përsosur. Për mendimtarët në traditën judeo-kristiane, koncepti anselmian i Perëndisë si qenia më e madhe e konceptueshme apo si qenia më e përsosur ka udhëhequr spekulimin filozofik mbi të dhënat e papërpunuara të shkrimit të shenjtë, kështu që atributet biblike të Perëndisë konceptohen në mënyra që do të shërbejnë për të lartësuar madhësinë e Perëndisë. Duke qenë se koncepti i Zotit është i papërcaktuar nga të dhënat biblike dhe duke qenë se ajo çka përbën një cilësi "që e bën madhështor" është në njëfarë shkalle e debatueshme, filozofët që punojnë brenda traditës judeo-krishterë gëzojnë liri të konsiderueshme veprimi në të formuluarit e një doktrine filozofikisht koherente dhe biblikisht besnike të Perëndisë.

Kësisoj, teistët shohin se kritikantë antiteiste të konceptimeve të caktuara të Zotit faktikisht mund të jenë mjaft të dobishme në të formuluarit e një koncepti më adekuat. Për shembull, pjesa më e madhe e filozofëve të krishterë sot e mohojnë se Zoti është i thjeshtë, i pandjeshëm apo i pandryshueshëm në ndonjë kuptim të pakufizuar, ndonëse teologët mesjetarë i afirmojnë atributet të tilla hyjnore, duke qenë se këto attribute nuk i mvishen Zotit në Bibël dhe nuk janë qartësisht që e bëjnë madhështor.

Një doktrinë koherente e attributeve thelbësore të Zotit mund të formulohet. Le të marrim plotfuqishmërinë, për shembull. Ky atribut i ka rezituar me kryeneçësi formulimit adekuat deri kur u botua artikulli i Flint dhe Freddoso me titull "Maximal Power" (Fuqia maksimale) (1983). Në analizën e tyre, një person S është i plotfuqishëm në një kohë t në qoftë se S në kohën t mund të aktualizojë çdo gjendje të punëve që nuk përshkruhet nga kundërfaktet në lidhje me aktet e lira të të tjerëve. Një analizë e tillë përcakton me sukses parametrat e plotfuqishmërisë së Zotit pa imponuar asnjë limit jologjik mbi fuqinë e Tij.

Apo le të marrim në shqyrtim gjithëdijen. Bazuar mbi standartin e përshkrimit të gjithëdijes, çdo person S është i gjithëdijshëm nëse S di çdo pohim të vërtetë dhe nuk beson në asnjë pohim të rremë. Në bazë të këtij përshkrimi, përsomëria kognitive e Zotit përkufizohet në terma të dijës së Tij pohimore. Disa persona kanë ngritur akuzën se gjithëdija e përkufizuar kësodore është një nocion qenësisht paradoksal, njëlloj si seti i të gjitha të vërtetave. Por përkufizimi standart nuk na angazhonndaj ndonjë lloj totaliteti të të gjitha të vërtetave, por thjesht ndaj kuantifikimit universal sa i përket të vërtetave: Zoti

di çdo të vërtetë. Krahas kësaj, janë të mundura përkufizime adekuate të gjithëdijes të cilat nuk përmendin aspak pohimet. Charles Taliaferro, për shembull, propozon që gjithëdija të kuptohet në terma të fuqisë kognitive maksimale; për mendjen, një person S është i gjithëdijshëm në qoftë se është metafizikisht e pamundur që të ekzistojë një qenie me fuqi kognitive më të madhe se sa S dhe kjo fuqi ushtrohet plotësisht.

Kështu, kritikantët antiteistë të koherencës së teizmit kurrsesi nuk minojnë teizmin, por kanë shërbyer kryesisht për të rafinuar dhe fuqizuar besimin teist.

Problemi i të keqes

Tradicionalisht, ateistët e kanë paraqitur të ashtuquajturin problem të të keqes si një problem të brendshëm për teizmin. Domethënë, ateistët kanë pretenduar se formulimet:

A. Ekziston një Zot i plotfuqishëm, gjithëdashës.

dhe

2. Sasia dhe tipet e vuajtjes në botë botë ekzistojnë.

janë ose logjikisht inkonsistente ose të pagjasa sa i përket njëra tjetrës. Si rezultat i punës së filozofëve të krishterë, si Alvin Plantinga, sot pranohet gjerësisht se problemi i brendshëm i të keqes si një argument për ateizmin është një dështim. Askush nuk ka qenë ndonjëherë në gjendje që të tregojë se (A) dhe (B) janë ose logjikisht të papajtueshme me njëra tjetrën ose të pagjasa sa i përket njëra tjetrës.

Mbasi kanë braktisur problemin e brendshëm, ateistët së fundmi janë marrë me të kornizuarit e të keqes si një problem të jashtëm, i quajtur shpesh problemi evidenciali të keqes. Në qoftë se të keqen që nuk është e domosdoshme për të arritur ndonjë të mirë adekuatisht kompensuese ne e quajmë “të keqe të panevojshme”, atëherë argumenti mund të përmbledhet thjesht si vijon:

1. Në qoftë se Zoti ekziston, e keqja e panevojshme nuk ekziston.
2. E keqja e panevojshme ekziston.
3. Si rrjedhojë, Zoti nuk ekziston.

Ajo çka e bën një problem të jashtëm këtë është se botëkuptimi teist nuk e pranon të vërtetën e premisë së dytë. Ateisti pretendon se vuajtja në dukje e pakuptimtë dhe e panevojshme në botë përbën *evidencë* kundër ekzistencës së Zotit.

Premisa më kontraverse në këtë argument është ajo e dyta. Çdokush pranon se bota është e mbushur me vuajtje në dukje të panevojshme. Por ka të paktën tri arsye përse kjo inferencë nga e keqja në dukje e panevojshme në të keqen mirëfilli të panevojshme është e brishtë.

1. Ne nuk jemi në një pozicion të mirë për të vlerësuar me siguri të plotë probabilitetin se Zoti i mungojnë arsyet moralisht të mjaftueshme për të lejuar vuajtjen në botë. Nëse ekzistenca e Zotit është, apo jo, e pagjasë në raport me të keqen në botë, kjo varet nga ajo se sa me gjasë është që Zoti ka moralisht arsye të mjaftueshme për të lejuar të keqen që ndodh. Ajo çka e bën probabilitetin këtu kaq të vështirë për ta vlerësuar është se ne nuk jemi në një pozitë të mirë epistemike për të dhënë me ndonjëfarë sigurie të plotë këto lloj gjykimesh të probabilitetit. Vetëm një mendje e gjithëdijshme mund të rrokë kompleksitetet e të drejtuarit providencialisht të një botë të krijësave të lira drejt qëllimeve të

saj të parafigurizuara. Mjafton thjesht që të mendohen kontingjencat e papërlllogaritshme e të panumërta që përfshihen në të arriturit e një ngjarje të vetme historike, le të themi, miratimi i politikës qiradhënies-huasë nga Kongresi amerikan përpara hyrjes së SHBA në Luftën e Dytë e Botërore. Ne nuk kemi asnjë ide për të këqijat morale dhe natyrore që mund të jenë të përfshira në mënyrë që Zoti të ujdisë rrethanat dhe agjentët e lirë që janë të nevojshëm për një ngjarje të tillë.

Ç'është më ironikja, në kontekste të tjera ateistët i pranojnë këto kufizime kognitive. Njëri prej objeksioneve më dëmtuese ndaj teorisë etike utilitare, për shembull, është se është thjesht pothuajse e pamundur që të vlerësojmë se cili veprim që mund të kryejmë do të çojë përfundimisht në sasinë më të madhe të lumturisë apo të kënaqësisë në botë. Për shkak të kufizimeve tona kognitive, veprimet që duken katastrofale në afat të shkurtër mund të shndërrohen në të mirën më të madhe, ndërkohë që ndonjë mirësi afatshkurtër mund të përfundojë në mjerim të parrëfyeshëm me fjalë. Kur meditojmë mbi providencën e Zotit përgjatë gjithë historisë, atëherë bëhet evidente se sa e pashpresë është për vëzhguesit e kufizuar që të spekulojnë mbi probabilitetin se ndonjë e keqe që ne shohim është përfundimisht e panevojshme.

2. *Teizmi i krishterë përmban doktrina që shtojnë probabilitetin e bashkëjetesës së Zotit dhe të keqes.* Ateisti pohon se në qoftë se Perëndia ekziston, atëherë është e pagjasë që bota do të përmbante të keqen që ajo ka brenda. I krishteri mund të orvatet që të tregojë se në qoftë se Perëndia ekziston dhe doktrina të caktuara janë të vërteta, atëherë nuk është kaq befasuese që e keqja ekziston. Katër doktrina të krishterë na vijnë ndërmend këtu (pikat e mëposhtme janë përgjithësisht të vlefshme edhe për fete e tjera të ashtuquajtura abrahamike [Hebraizmi, Islami], shën i përk):

(i) *Qëllimi kryesor i jetës nuk është lumturia, por njohja e Zotit.* Njëra arsye përse problemi i të keqes duket kaq i vështirë është se njerëzit natyrshëm priren që ta marrin si të mirëqenë se në qoftë se Perëndia ekziston, atëherë qëllimi i Tij për jetën njerëzore është lumturia në këtë botë. Roli i Perëndisë është që të ofrojë një mjedis të rehatshëm për kafshët e tij shtëpiake që në këtë rast janë njerëzit. Por në bazë të pikëpamjes së krishterë, kjo është e gabuar. Ne nuk jemi qenushët e Perëndisë, dhe qëllimi i jetës njerëzore nuk është lumturia në vetvete, por njoja e Perëndisë – gjë e cila në fund do të sjellë përmbushje të vërtetë dhe të përjetshme njerëzore. Në jetë ndodhin shumë të këqija që mund të jenë krejtësisht të pakuptimta sa i përket prodhimit të lumturisë, por at o mund të mos jenë krejtësisht të pakuptimta persa i përket prodhimit të një dijeje më të thellë e shpëtimtare të Zotit. Për ta çuar më tutje argumentin e tij, ateisti duhet të tregojë se është e realizueshme për Zotin që të krijojë një botë në të cilën arrihet e njëjta sasi e dijës së Zotit, por me më pak të keqe – që është spekulim i pastër.

(ii) *Njerëzimit i është dhënë liri e mjaftueshme morale për t'u rebeluar kundër Zotit dhe qëllimit të tij.* Në vend se t'i nënshtrohen Zotit dhe ta adhurojnë atë, njerëzit janë rebeluar lirisht kundër Perëndisë dhe ndjekin udhën e tyre dhe kështu e gjejnë veten të tëhuajësuar nga Zoti, moralisht fajtorë përpara tij, dhe duke ecur verbazi në një terr shpirtëror, duke ndjekur hyjni të rreme që i kanë farkëtuar vetë. Të këqijat e tmerrshme morale në botë janë dëshmi për shthurjen e njeriut në këtë gjendje të tëhuajësimit shpirtëror nga Zoti.

(iii) *Qëllimi i Zotit përhapet në jetën e përjetshme.* Në pikëpamjen e krishterë, Zoti atyre që i kanë besuar Atij për shpëtimin do t'u japë një jetë të përjetshme të mbarsur me një hare të parrëfyeshme. Duke pasur parasysh mundësinë e jetës së përjetshme, ne nuk duhet të presim që të shohim në këtë jetë shpagimin nga ana e Zotit për çdo të ligë që përjetojmë. Një pjesë mund të jenë të përligjura vetëm në dritë të përjetësisë.

(iv) *Njohja e Zotit është një e mirë e pamasë.* Të njohësh Zotin, vatra e mirësisë dhe dashurisë së paskajtë, është një e mirë e pakrahasueshme, është përmbushje e ekzistencës njerëzore. Vuajtjet e kësaj jete madje as që nuk mund të krahasohen me të. Në këtë mënyrë, personi që e njeh Zotin, pavarësisht se çfarë vuajtjesh pëson ai apo ajo, pavarësisht se sa e padurushme është dhimbja e tij apo e saj, ata sërish mund të thonë me vërtetësi "Zoti është i mirë me mua!" thjesht në sajë të faktit se ai apo ajo e njeh Zotin.

Këto doktrina e shtojnë probabilitetin e bashkëjetesës së Zotit dhe të këqijave në botë.

3. *Ka një justifikim më të mirë për të besuarit që Zoti ekziston se sa ajo që e keqja në botë është vërtet e panevojshme.* Është thënë se *modus ponens* e një njeriu është *modus tollens* e një njeriu tjetër. Kështu, mund të argumentohet:

1. Në qoftë se Zoti ekziston, e keqja e panevojshme nuk ekziston.

2*. Zoti ekziston.

3*. Rrjedhimisht, e keqja e panevojshme nuk ekziston.

Kësisoj, në qoftë se Zoti ekziston, atëherë e keqja në botë nuk është me të vërtetë e panevojshme.

Kështu, çështja reduktohet në atë se cila është e vërtetë: (2) apo (2*)? Për të vërtetuar se Zoti nuk ekziston, ateistët do të duhej të tregonin se (2) është në mënyrë domethënëse me gjasa më të mëdha se (2*). Sikurse vë në dukje Howard-Snyder, një argument nga e keqja është problem vetëm për personin "të cilit të gjitha premisat dhe inferencat e saj i duken detyruese dhe i cili ka baza të mjeruarapër të besuar teizmin."^[7] Por në qoftë se një njeri ka arsye më të mira për të besuar se Zoti ekziston, atëherë e keqja "nuk është problem". Teisti i krishterë mund të pohojë se kur ne marrim në shqyrtim sferën e plotë të veprimit të evidencave, atëherë ekzistenca e Zotit bëhet mjaft e gjasshme.

Argumente bindëse për teizmin

Rilindja e filozofisë së krishterë gjatë gjysmë-shekullit të fundit është shoqëruar nga një vlerësim i ri për argumentet tradicionale për ekzistencën e Zotit. Hapësira këtu na lejon që të përmendim vetëm katër.

Argumenti i kontingjencës

Një formulim i thjeshtë i këtij argumenti mund të jetë sa vijon:

1. Gjithçka që ekziston ka një shpjegim për ekzistencën e saj (ose në domosdoshmërinë e natyrës së saj ose në një shkak të jashtëm).
2. Në qoftë se universi ka një shpjegim për ekzistencën e tij, atëherë ky shpjegim është Zoti.
3. Universi ekziston.

4. Si rrjedhojë, shpjegimi i ekzistencës së universit është Zoti.

Premisa (1) është një version modest i parimit të arsyes së mjaftueshme. Ajo shmang objeksionet tipike ateiste për versione të forta të atij parimi. Sepse (1) është e pajtueshme me ekzistencën e *fakteve* bruto në lidhje me botën. Ajo çka kjo premisë përjashton është se mund të ekzistojnë gjëra që thjesht ekzistojnë në mënyrë të pashpjegueshme. Ky parim duket mjaft i besueshëm, së paku më tepër se parimi i kundërt i tij. Të vjen ndërmend ilustrimi që Richard Taylor ka bërë në lidhje me gjetjen e një topi gjysmë të tejdukshëmndërkohë që ecën në pyll. Pretendimi se topi thjesht ekziston në mënyrë të pashpjegueshme mund t'i duket mjaft bizar dikujt; dhe rritja e përmasës së topit, madje edhe derisa ai bëhet bashkëekzistues me kozmosin nuk do të bënte asgjë për të parandaluar nevojën për një shpjegim për ekzistencën e tij.

Faktikisht, premisa (2) është kundraparashtrim i qortimit tipik ateist se nga botëkuptimi ateist universi thjesht ekziston si një gjëkontingjente bruto. Krahas kësaj, (2) duket mjaft e besueshme krejt më vete. Sepse në qoftë se universi përmban të gjithë realitetin fizik, atëherë shkak i universit (së paku shkakësisht përpara ekzistencës së universit) e transhendon hapësirën dhe kohën, dhe, rrjedhimisht, nuk mund të jetë kohor apo lëndor. Por ka vetëm dy lloje të gjërave që mund të bien nën një përshkrim të tillë: ose një objekt abstrakt ose një mendje. Por objektet abstrakte nuk qëndrojnë në marrëdhënie shkakësore. Rrjedhimisht, pason se shpjegimi i ekzistencës së universit është një shkak i jashtëm, transhendent, personal – që është njëri kuptim i “Zot”.

Së fundi, (3) shpreh atë që është e qartë. Nga ajo pason se Zoti ekziston.

Ateisti mund të përgjigjet se ndërkohë që universi ka një shpjegim për ekzistencën e tij, ai shpjegim shtrihet në domosdoshmërinë e natyrës së tij. Kjo përgjigje, megjithatë, bie kaq shumë ndesh me intuitat tona modale sa që ateistët nuk kanë qenë të etur për ta përçafuar atë. Krahas kësaj, ne kemi arsye të mira për të menduar se universi nuk ekziston nga një domosdoshmëri e vetë natyrës së tij (shiko më poshtë).

Argumenti kozmologjik

Një version i thjeshtë i këtij argumenti është sa më poshtë:

1. Çfarëdo që fillon të ekzistojë, ka një shkak.
2. Universi filloi të ekzistonte.
3. Si rrjedhojë, universi ka një shkak.

Analiza konceptuale e asaj çfarë nënkuptohet me shkak për universin ndihmon që të përcaktohen qartë një pjesë e cilësive teologjikisht domethënëse të kësaj qenieje.

Premisa (1) duket qartazi e vërtetë – të paktën, më tepër se sa mohimi i saj. Ajo është e rrënjosur në intuitën metafizike që diçka nuk mund të vijë në qenie nga asgjëja. Në qoftë se gjërat vërtet mund të vinin në ekzistencë pa u shkakuar dhe nga asgjëja, atëherë bëhet e pashpjegueshme se përse një gjë dhe gjithçka nuk vijnë në ekzistencë të pashkaktuara dhe nga asgjëja. Krahas kësaj, bindja se një origjinë e universit kërkon një shpjegim shkakësor duket mjaft e arsyeshme, sepse nga pikëpamja ateiste, në qoftë se universi filloi në Big Bang, atëherë nuk ka ekzistuar madje as *potencialiteti* i ekzistencës së universit përpara Big Bang-ut, duke qenë se asgjë nuk është përpara Big Bang-ut. Por si mund të bëhet, atëherë, universi aktual në qoftë se nuk ka qenë madje as potenciali i ekzistencës së

tij? Së fundmi, premisa e parë konfirmohet vazhdimisht në përvojën tonë. Ateistët të cilët janë natyralistë shkencore kanë, kësisoj, motivimet më të fuqishme për ta pranuar atë.

Premisa (2) mbështetet si nga argumentet deduktive filozofike ashtu dhe nga argumentet induktive shkencore. Përkrahësit klasikë të këtij argumenti pohojnë se një regres i pafundëm kohor i ngjarjeve nuk mund të ekzistojë, duke qenë se ekzistenca e një numri faktikisht të pafundëm, si i kundërvënë ndaj një numri thjesht potencialisht të pafundëm, gjërash shpie në absurditete të patolerueshme. Mënyra më e mirë për të mbështetur këtë pretendim është sërish nëpërmjet eksperimenteve mendore, si i famshmi Hoteli i Hilbertit, [8] që ilustron absurditetet e ndryshme që do të rezultojnë në qoftë se një pafundësi aktuale do të be instancohej në botën reale. Zakonisht pretendohet se ky lloj i argumentit është bërë i pavlefshëm nga puna e bërë nga Georg Cantor mbi të pafundmen aktuale. Por teoria e Cantor-it mund të merret se është thjesht një univers i diskursit i bazuar mbi disa aksioma dhe konvencione të adaptuara. Mbrojtësi i argumentit mund të pohojë se ndërkohë që e pafundmja aktuale mund të jetë një koncept i frytshëm dhe konsistent brenda universit të pohuar të diskursit, por ai nuk mund të zhvendoset në botën hapësinoro-kohore, sepse kjo do të përmbante absurditete që bien ndesh me intuitën. Ai është i lirë që të refuzojë pikëpamjet platoniste të objekteve matematikore në favor të pikëpamjeve jo-platoniste siç janë fiksionalizmi apo konceptualizmi hyjnor i ndërthurur me thjeshtësinë e kognicionit të Zotit.

Një argument i dytë klasik për (2) është se seritë kohore të ngjarjeve të kaluarës nuk mund të jenë një i pafundëm aktual për shkak se një grumbull i formësuar nga një shtesë e mëpasme nuk mund të jetë faktikisht i pafundëm. Ndonjëherë, problemi është përshkruar si pamundësia e të kapërcyerit të të pafundmes. Që ne të "arrinim" ditën e sotme, ekzistenca kohore ka kapërcyer, si të thuash, një numër të pafundëm ngjarjesh të mëparshme. Por përpara se ngjarja e tanishme të mbërrinte, ngjarja fill përpara saj do të duhej të kishte mbërritur; dhe përpara se kjo ngjarje të mund të mbërrinte, ngjarja fill përpara saj do të duhej të kishte mbërritur; dhe kështu në pafundësi. Asnjë ngjarje nuk mund të mbërrijë ndonjëherë, duke qenë se përpara se ajo të kalojë, do të ketë gjithnjë një ngjarje më tepër që do të duhej të kishte ndodhur më parë. Në këtë mënyrë, në qoftë se seria e ngjarjeve të shkuara do të ishte pa fillim, ngjarja e tanishme nuk do të mund të kishte mbërritur, gjë që është absurde.

Vazhdimisht ngrihen objeksione se ky lloj i argumentit presupozon në mënyrë të palejuar një pikënisje pafundësisht të largët në të kaluarën dhe më pas e shapll atë të pamundur për të shtegtuar nga ajo pikë për në ditën e sotme, ndërkohë që në fakt nga çdo pikë e dhënë në të kaluarën, ka vetëm një distancë të fundme për në të tashmen, që kapërcehet me lehtësi. Por përkrahësit e atij argumenti nuk kanë marrë të mirëqenë, në fakt, se ka patur një pikënisje pafundësisht të largët në të kaluarën. Të kapërcesh një distancë do të thotë të kalosh në çdo pjesë të saj. Kësodore, një kalim i tillë nuk nënkupton që distanca e kapërcyer ka një pikë fillimi apo mbarimi. Të thuash që e shkuara e pafundme mund të ishte formuar nga një shtesë e mëpasme është si të thuash se dikush ia ka dalë mbanë që të hedhë në letër të gjithë numrat negativë, duke përfunduar në -1. Krahas kësaj, të mendosh se për shkak që çdo segment *i fundëm* i serisë mund të formohet nga një shtesë e mëpasme, edhe e gjithë seria e *pafundme* mund të formohet gjithashtu, ke kryer gabimin e përbërjes.

Një argument i tretë për (2) është një argument induktiv i bazuar jo mbi evidencat për zgjerimit e universit. Modeli "Big Bang" përshkruan jo zgjerimin e përmbajtjes lëndore të universit në një hapësirë para-ekzistuese e të zbrazët, por përshkruan më saktë një zgjerim të vetë hapësirës. Teksa bëhen ekstrapolime pas në kohë, kurbatura hapësirë-kohë bëhet progresivisht më e madhe derisa mbërrihet në një singularitet, në të cilin kurbatura hapësirë-kohë bëhet e pafundme. Kjo, rrjedhimisht, përbën një

skaj apo një kufi për vetë hapësirë-kohën.

Kozmologjia e shekullit të njëzet ka dëshmuar një varg të gjatë të përpjekjeve të dështuara për të hartuar modele bindëse të universit në zgjerim që shmangim fillimin absolut të parashikuar nga modeli standart. Ndërkohë që teori të tilla janë të mundura, verdikti masiv i komunitetit shkencor ka qenë se asnjëri prej tyre nuk është më i gjasshëm se sa teoria e Big Bang-ut.^[9] Nuk ka asnjë model matematikisht konsistent që të ketë qenë kaq i suksesshëm në parashikimet e tij apo që të jetë kaq i vërtetuar nga evidencat sa teoria tradicionale e Big Bang. Për shembull, disa teori, si universi me oshilacione apo universi kaotik inflacionar, kanë një të ardhme potencialisht të pafundme, por në fund dalin se kanë vetëm një kaluar të fundme. Teoritë se universi lëkundet në vakum nuk mund të shpjegojnë se, nëse vakumi është i përjetshëm, përse ne nuk vëzhgojmë një univers pafundësisht të vjetër. Propozimi i Hartle dhe Hawking për një universi pa kufinj, në qoftë se interpretohet në mënyrë realiste, përmban sërish një zanafillë absolute të universit madje edhe në qoftë se universi nuk fillon në një singularitetit, siç ndodh në teorinë standarte të Big Bang-ut. Skenarët e propozuar së fundmi për një univers ekpirotik ciklik bazuar mbi teorinë e fijeve (teoria e stringeve) apo M-teorinë shfaqen jo vetëm të mbushura me probleme, por edhe se nënkuptojnë vetë zanafillën e universit që përkrahësit e saj janë orvatur që ta shmangin. Nuk ka asnjë dyshim se ai që pohon të vërtetën e (2) është qetë-qetë dhe pa siklete brenda *mainstream*-it shkencor.

Një argument i katërt për (2) është gjithashtu një argument induktiv, dhe evokon cilësitë termodinamike të universit. Sipas ligjit të dytë të termodinamikës, proceset që ndodhin në një sistem të mbyllur priren drejt gjendjeve me një entropi më të lartë, teksa energjia e tyre harxhohet. Që në shekullin e nëntëmbëdhjetë shkencëtarët kuptuan se zbatimi i këtij ligji ndaj universit si një i tërë përmbante një konkluzion eskatologjik të zyrtë: po t'i jepet kohë e mjaftueshme, universi tekembramja do të vinte në një gjendje ekuilibri dhe do të pësonte një vdekje të nxehtësisë. Por ky projeksion ngrente një pyetje madje edhe më të thellë: në qoftë se universi, kur i jepet kohë e mjaftueshme, do të pësojë një vdekje të nxehtësisë, atëherë, nëse ka ekzistuar kahera, përse nuk është tani në një gjendje të vdekjes së nxehtësisë?

Ardhja e teorisë së relativitetit ndryshoi formën e skenarit eskatologjik, por nuk çënoi materialisht këtë pyetje fundamentale. Evidencat astrofizike tregojnë në një masë dërrmuese se universi do të zgjerohet përjetësisht. Teksa kjo ndodh, ai do të bëhet gjithnjë e më i ftohtë, më i errët, i dobësuar dhe i vdekur. Eventualisht, e gjitha masa e universit nuk do të jetë asgjë tjetër përveçse një gaz i ftohtë e i hollë i grimcave elementare dhe rrezatimit, duke u bërë gjithnjë e më i dobët teksa ai zgjerohet në terrin e pafundëm – pra, një univers në rrënoja.

Por në qoftë se në një sasi të fundme kohe universi do të arrijë një gjendje të ftohtë, të errët, të dobët dhe pa jetë, atëherë, nëse ai ka ekzistuar për një *kohë të pafundme*, përse nuk është *tani* në një gjendje të tillë? Në qoftë se do të shmangej konkluzioni se universi në fakt nuk ka ekzistuar kahera, atëherë duhet gjetur një mënyrë shkencërisht bindëse për të përmbysur gjetjet e kozmologjisë fizike si për t'i lejuar universit që të rikthehet në konditën e tij rinore. Por asnjë skenar realist dhe bindës nuk është i disponueshëm.^[10] Pjesa më e madhe e kozmologëve pajtohen me fizikantin Paul Davies se na pëlqen apo s'na pëlqen, ne duket se kemi qenë të shtrënguar të dalim në përfundimin se kondita me entropi të ulët e universit thjesht u "fut" si një konditë fillestare në çastin e krijimit.^[11]

Ne, kësisoj, kemi baza të forta filozofike dhe shkencore për të afirmuar (2). Vlen të përmendet se kjo premisë është një deklaram fetarisht asnjëherë që mund të gjendet në çdo tekst bazë mbi kozmologjinë

astrofizike, kështu që akuzat mendjelehta për teologji të “Zotit të boshllëqeve” janë të pavenda. Krahas kësaj, duke qenë se një qenie që ekziston nga një domosdoshmëri e natyrës së saj duhet të ekzistojë ose pakohësisht ose përjetësisht, nga kjo rrjedh se universi nuk mund të jetë metafizikisht i domosdoshëm, fakt ky që mbyll krisjen e fundit në argumentin e kontingjencës sa më sipër.

Nga kjo rrjedh logjikisht se universi ka një shkak. Analiza konceptuale e asaj se cilat cilësi duhet të zotërohen nga një shkak i tillë ultramundan na mundësojnë që të rikthejmë një numër të shumë tëtributeve tradicionale hyjnore, duke zbuluar se në qoftë se universi ka një shkak, atëherë një krijues i pashkaktuar dhe personal i universit ekziston, i cili pa universin është pa fillim, pa ndryshim, jolëndor, i pakohë, pa hapësirë, dhe jashtëzakonisht i fuqishëm.

Argumenti teleologjik

Ne mund të formulojmë një argument të projektimit si më poshtë:

1. Sintonizimii shkëlqyer i universit është për shkak të domosdoshmërisë fizike, të rastit, apo projektimit.
2. Ai nuk është për shkak të domosdoshmërisë fizike apo rastësisë.
3. Rrjedhimisht, ai është për shkak të projektimit.

Ligjet fizike të natyrës, kur iu jepet shprehje matematikore, përmbajnë konstante të ndryshme, të tilla si konstantja gravitacionale, vlerat e të cilave janë të pavarura nga vetë ligjet; krahas kësaj, ekzistojnë disa sasi të caktuara arbitrare që janë thjesht të futura si kondita kufitare në të cilat operojnë ligjet, si për shembull, kondita fillestare e entropisë së ulët të universit. Me “sintonizim të shkëlqyer” nënkuptohet se vlerat aktuale që marrin konstantet dhe sasi të tjera në fjalë janë të tilla saqë shmangiet e vogla nga ato vlera do ta bënin universin të pamundur për jetë, ose, këmbyerazi, se gama e vlerave që lejojnë jetën është mprehtasi e ngushtë në krahasim me gamën e vlerave që mund të merren.

Njerëzit e thjeshtë mund të mendojnë se në qoftë se konstantet dhe sasi të tilla do të kishin marrë vlera të ndryshme, atëherë fare mirë mund të kishin evoluar forma të tjera jete. Por nuk është kështu. Me “jetë” shkencëtarët nënkuptojnë atë cilësi të organizmave për të marrë ushqim, për të ekstraktuar energji prej saj, për t’u rritur, për t’u adaptuar mjedisit të tyre dhe për t’u riprodhuar. Argumenti është se në mënyrë që universi të lejojë jetën e përkufizuar në këtë mënyrë, çfarëdo forme që mund të marrin organizmat, konstantet dhe sasi duhet të jenë të sintonizuara në atë mënyrë që është e parrokshme nga mendja. Në mungesë të sintonizimit, as lënda dhe as kimia nuk do të ekzistonin, pa folur për planetet ku jeta mund të evoluojë.

Është ngritur objeksioni se në universe të rregulluara nga ligje të ndryshme të natyrës, pasoja të tilla të dëmshme mund të mos rezultojnë nga ndryshimi i vlerave të konstanteve dhe sasive.

Teleologu/teleologja nuk ka përse ta mohojë këtë mundësi, sepse universe të tilla janë irelevante për argumentin e tij/saj. Ajo çka ai apo ajo duhet të tregojë është se ndër universet e mundura të rregulluara nga të njëjtat ligje (por që kanë vlera të ndryshme të konstanteve dhe sasive) si universi aktual, universet që lejojnë jetën janë jashtëzakonisht të pagjasë.

Tani, (1) formulon tre alternativat në depozitën e opsioneve të gjalla për të shpjeguarit e sintonizimit të përsosur kozmik.

Alternativa e domosdoshmërisë fizike duket jashtëzakonisht jobindëse. Po qe se antilënda dhe lënda

parake do të ishin përpjestuar ndryshe, nëse universi do të ishte zgjeruar pak më ngadalë, nëse entropia e universit do të ishte margjinalisht më e madhe, çdonjëri prej këtyre rregullimeve dhe më shumë sosh do të kishin penguar një univers që lejon jetën, e megjithatë gjithçka fizikisht duket përsosmërisht e mundur. Personi i cili pohon se universi duhet të jetë lejues i jetës është duke marrë një linjë radikale, për të cilën nuk ka asnjë lloj evidence.

Ndonjëherë fizikanët, ç'është e vërteta, flasin për një teori akoma të pazbuluar të gjithçkaje (TOE), por një nomenklaturë e tillë, njëlloj si shumë prej emrave të shumëngjyrshëm që iu janë dhënë teorive shkencore, është tejet çorientuese. Një teori e gjithçkaje (TOE) faktikisht ka qëllimin e limituar që të ofrojë një teori të unifikuar të katër forcave fundamentale të natyrës, por ajo madje as nuk do të bëjë përpjekje që të shpjegojë literalisht gjithçka. Për shembull, kandidati më premtues deri më sot si një TOE, teoria e super-stringeve (super-fijeve) apo M-teoria, thotë se universi fizik duhet të jetë 11 dimensional, por se përse universi duhet të zotërojë pikërisht atë numër të dimensioneve, kjo nuk adresohet nga teoria në fjalë. M-teoria thjesht zëvendëson sintonizimin e përsosur gjeometrik me sintonizimin e përsosur të forcave.

Krahas kësaj, duket se ka të ngjarë që çdo përpjekje për ta reduktuar në mënyrë domethënëse sintonizimin e shkëlqyer do të rezultojë se në vetvete përmban sintonizimin e shkëlqyer. Në kaluarën, pa dyshim ky ka qenë modeli. Në dritë të specificitetit dhe numrit të rasteve të sintonizimit të shkëlqyer, nuk ka të ngjarë që ai të zhduket me avancimin e mëtejshëm të teorisë fizike.

Çfarë mund të thuhet, atëherë, për alternativën e rastësisë? Teleologjistët orvaten që ta eliminojnë këtë hipotezë ose duke evokuar kompleksitetin specifik të sintonizimit të shkëlqyer kozmik (një qasje statistikore për të projektuar inferencën) ose nëpërmjet të argumentuarit se sintonizimi i shkëlqyer është shumë më i gjasshëm me projektimin (teizmi) se sa me hipotezën e rastësisë (ateizmi) (një qasje bajesiane). E njëjtë për të dyja qasjet është pretendimi se të qenit e universit lejues i jetës është së tepërmi e pagjasë.

Për të shpëtuar hipotezën e rastësisë, mbrojtësit e kësaj alternative i janë drejtuar gjithnjë e më tepër hipotezës së botëve të shumta (MWH), sipas së cilës ekziston një ansambël botë i universeve konkrete, nëpërmjet së cilës shumëfishohen burimet probabiliste. Për të garantuar që vetëm nëpërmjet rastësisë një univers si i yni do të shfaqet diku në ansambël, zakonisht pohohet një numër aktualisht i pafundëm i universeve të tilla. Por kjo nuk mjafton; gjithashtu duhet thënë qartë se këto bota janë renditur rastësisht sa i përket vlerave të konstanteve dhe sasive të tyre, që ato të mos jenë të një larmie të pamjaftueshme për të përfshirë një univers që lejon jetën.

A është Hipoteza e universeve të shumëfishta (MWH) një shpjegim po aq i mirë sa hipoteza e projektimit? Kjo duket e dyshimtë.

(i) *Hipoteza e projektimit është më e thjeshtë.* Sipas brikut të Okamit (apo parimit të zgjidhjes më të thjeshtë), ne nuk duhet të shumëfishojmë shkaqet përtej asaj çka është e domosdoshme për të shpjeguar pasojën. Por është më e thjeshtë që të pohohet një projektues kozmik se sa të pohohet ontologjia e fryrë dhe e sajuar e MWH. Vetëm nëse teoricieni MWH mund të tregojë se ekziston një mekanizëm i vetëm, krahasimisht i thjeshtë, për gjenerimin e një ansambli botë të universeve të ndryshueshëm rastësisht, atëherë ai apo ajo do të ishte në gjendje t'i bënte bisht kësaj vështirësie.

(ii) *Nuk ka asnjë mënyrë të njohur për të gjeneruar një ansambël botë.* Disa propozime, si skenari evolucionar kozmik i Lee Smolin, faktikisht shërbyen për të flakur tutje universet që lejojnë jetën,

ndërkohë që të tjerë, si skenari kaotik inflacionar i Andre Linde, rezultuan se edhe ata vetë lypsin sintonizimin e përsosur.

(iii) *Nuk ka asnjë evidencë për ekzistencën e një ansambli botë përveç vetë sintonizimit të shkëlqyer.* Por sintonizimi i shkëlqyer është një lloj evidence për një projektues kozmik. Dhe vërtet, hipoteza e një projektuesi kozmik është sërish shpjegimi më i mirë për shkak se ne kemi evidenca të pavarura për ekzistencën e një qenieje të tillë në argumente të tjera teiste.

(iv) *MWH ballafaqohet me një sfidë të ashpër nga biologjia evolucionare.* Sipas teorisë mbizotëruese të evolucionit biologjik, jeta inteligjente siç jemi ne, nëse evoluon, do ta bëjë një gjë të tillë sa më vonë që të jetë e mundur në jetën e një yllit të saj. Duke pasur parasysh ndërlikueshmërinë e organizmit njerëzor, ka jashtëzakonisht më tepër të ngjarë që njerëzit do të evoluojnë vonë në jetën e diellit dhe jo herët.^[12] Prandaj, nëse universi ynë është vetëm njëri pjesëtar i një ansambli botë, atëherë ka jashtëzakonisht më të ngjarë që ne duhet të jemi duke vrojtuar një diell mjaft të vjetër dhe jo një diell relativisht të ri. Në fakt, bazuar mbi MWH ka shumë më tepër të ngjarë që të gjitha vlerësimet tona astronomike, gjeologjike dhe biologjike të moshës janë të gabuara, dhe se pamja si në moshë të re e diellit dhe e Tokës është një iluzion masiv.

Në qoftë se, rrjedhimisht, duket se sintonizimi i shkëlqyer i universit është bindës jo për shkak të domosdoshmërisë fizike por as për shkak të rastësisë. Nëse hipoteza e projektimit nuk mund të tregohet se është më jobindëse se konkurrentet e saj, rezulton se sintonizimi i shkëlqyer është falë projektimit.

Argumenti moral

Një argument i tillë mund të formulohet sa vijon:

1. Në qoftë se Zoti nuk ekziston, vlerat dhe detyrimet objektive morale nuk ekzistojnë.
2. Vlerat dhe detyrimet objektive morale ekzistojnë.
3. Si rrjedhojë, Zoti ekziston.

Le të shqyrtojmë (1). Të flasësh për vlerat dhe detyrimet objektive morale është të thuash se dallimet morale ndërmjet asaj çka është e mirë apo e keqe dhe e drejtë apo e gabuar është me vend pavarësisht nga fakti nëse ndonjë njeri i qëndron besnik këtyre dallimeve. Shumë teistë dhe ateistë pa dallim bien dakord se nëse Zoti vërtet nuk ekziston, atëherë vlerat dhe detyrimet morale nuk janë objektive në këtë sens. Sepse në qoftë se Zoti nuk ekziston, cila është baza për vlerën e qenieve njerëzore? Në mungesë të Zotit është e vështirë që të shihet ndonjë arsye për të menduar se qeniet njerëzore janë të veçanta. Krahas kësaj, përse të mendojmë se kemi ndonjë obligim moral për të bërë diçka? Si rezultat i trysnive socio-biologjike, ka evoluar në gjirin e *Homo sapiensëve* një lloj “moral i tufës” që funksionon mirë në përjetësimin e specieve sonë në luftën për mbijetesë. Por nuk duket të ketë diçka tek *Homo sapiens* që ta bëjë këtë moral objektivisht të detyrueshëm për t’u ndjekur. Sikurse e parashtron filozofi humanist Paul Kurtz, “Pyetja qendrore në lidhje me parimet morale dhe etike ka të bëjë me këtë themel ontologjik. Nëse ato nuk janë të rrjedhuara as nga Zoti dhe as nuk janë të ankoruara në ndonjë bazë transhendentale, a janë ato pastërtisht efemerale, apo kalimtare?”^[13]

Disa filozofë, një lloj kundërshtues ndaj vlerave morale që ekzistojnë transhendentalisht ashtu si edhe

ndaj teizmit, orvaten që të ruajnë ekzistencën e parimeve objektive morale apo cilësive të përsëjshme morale në kontekstin e një botëkuptimi natyralist. Por mbrojtësit e teorive të tilla e kanë tipikisht të pamundur të justifikojnë pikënisjen e tyre. E thënë vrazhdë, bazuar në pikëpamjen ateiste, njerëzit janë thjesht kafshë; dhe kafshët nuk janë agjentë moralë.

Në qoftë se qasja jonë ndaj teorisë meta-etike do të ishte metafizikë serioze dhe jo thjesht një qasje e "listës së pazarit", ku dikush thjesht merr cilësitë apo parimet morale të jashtmeqë nevojiten për të mbaruar punë, e më pas kërkohet një lloj shpjegimi përse cilësitë morale mbivendosen mbi gjendje të caktuara të natyrshme apo përse parime të tilla janë të vërteta. Disa filozofë duket se supozojnë që të vërtetat morale, duke qenë domosdoshmërisht të vërteta, nuk mund të kenë një shpjegim të së vërtetës së tyre. Por presupozimi kyç që këto të vërteta të domosdoshme nuk mund të qëndrojnë në marrëdhënie të përparësisë shpjeguese me njëra tjetrën duket qartazi i rremë. Për shembull, mbi një bazë jofiksionaliste, $2+3=5$ është domosdoshmërisht i vërtetë për shkak se aksiomat Peano për aritmetikën standarte janë domosdoshmërisht të vërteta. Apo sërish, *Asnjë ngjarje nuk e paraprin veten* është domosdoshmërisht e vërteta për shkak se "*Ardhja kohore në jetë është një tipar thelbësor dhe objektiv i kohës*" është domosdoshmërisht i vërtetë. Do të ishte krejtësisht jobindëse po të sugjerohej se marrëdhënia e përparësisë shpjeguese që përftohet ndërmjet pohimeve relevante është simetrike.

Ne, për rrjedhojë, duhet të pyesim nëse vlerat dhe detyrat morale mund të ankorohen bindshëm në ndonjë bazë transhendente joteiste. Këtë pikëpamje le ta quajmë realizëm ateist moral. Realistët ateistë moralë afirmojnë se vlerat dhe detyrat objektive morale nuk kanë bazë të mëtejshme. Ato thjesht ekzistojnë.

Mirëpo, është e vështirë që kjo pikëpamje të rroket. Çfarë do të thotë, për shembull, që vlera morale e drejtësisë thjesht ekziston? Vështirë se kjo ka kuptim. Ka qartësi kur thuhet se një person është i drejtë; por është pështjelluese kur thuhet se në mungesë të njerëzve, vetë drejtësia ekziston.

Së dyti, natyra e obligimit moral duket e papajtueshme me realizmin ateist moral. Le të supozojmë se vlera si *mëshira*, *drejtësia*, *të qenit i duruar* dhe të ngjashme me to thjesht ekzistojnë. Si rezulton kjo në ndonjë detyrim moral për mua? Përse do të kisha unë një detyrim moral për të qenë, le të themi, i mëshirshëm? Kush apo çfarë ma parashtron mua një detyrim të tillë? Bazuar mbi këtë pikëpamje, edhe veset morale si *lakmia*, *urrejtja* dhe *egoizmi* gjithashtu supozohet se ekzistojnë si objekte abstrakte. Përse jam unë i obliguar që të sillem sipas një seti prej këtyre objekteve që ekzistojnë në mënyrë abstrakte dhe jo një tjetri? Në kontrast me ateistin, teisti mund t'i japë kuptim obligimit moral për shkak se urdhëresat e Zotit mund të shihen si konstitutive të detyrimeve tona morale.

Së treti, është në mënyrë fantastike e pagjasë që thjesht ato tipe të krijesave do të shfaqeshin nga procesi i verbër evolucionar të cilat korrespondojnë me arealin abstraktisht ekzistues të vlerave morale. Kjo duket se është një rastësi krejtësisht e pabesueshme kur dikush mendon në lidhje me të. Është pothuajse sikur areali moral të *dinte* se ne ishim duke ardhur. Është shumë më e besueshme që të cilësohen si areali natyror ashtu dhe areali moral si nën hegjemoninë e një krijuesi dhe ligjdhënësi hyjnor se sa të mendohet që këto dy rende krejtësisht të pavarura të realitetit thjesht kanë ndodhur që kanë rënë në rrjetë.

Argumentet tradicionale për ekzistencën e Zotit si të mësipërmit, pa përmendur argumentet e reja kreative, janë shëndoshë e mirë në skenën bashkëkohore në filozofinë anglo-amerikane. Bashkë me dështimin e argumenteve antiteiste, ato ndihmojnë që të shpjegojnë rilindjen e interesit në teizëm.

Përktheu: Arjol Guni

[1] "What Mathematical Truth Could Not Be," në Adam Morton and Stephen Stich (eds.), *Benacerraf and His Critics* (Oxford: Blackwell, 1996), fq. 18.

[2] Ky ndryshim nuk ka kaluar pa u vënë në kulturën pop. Në vitin 1980, *Time* mrekullohej duke shkruar, "Në një revolucion të qetë në mendim dhe në argument që vetëm dy dekada më parë vështirë se ndokush mund ta kishte parashikuar, Zoti po përjeton një rikthim. Ç'është më intriguesja, kjo po ndodh jo në gjirin e teologëve apo besimtarëve të thjeshtë, por në qarqet e stërholluara intelektuale të filozofëve akademikë, kur konsensusi e kishte larguar prej kohësh të Plotfuqishmin nga diskursi frytdhënës" ("Modernizing the Case for God," *Time*, April 7, 1980, fq. 65–66). Artikulli citon të ndjerin Roderick Chisholm për të theksuar se ateizmi i arsyes ishte me kaq ndikim një brezni më parë sa që filozofët më të shkëlqyer ishin ateistë, por sot, në gjykimin e tij, shumë prej filozofëve brilantë janë teistë, dhe përdorin një intelektualizëm të fortë në mbrojtje të besimit të tyre.

[3] "The Metaphilosophy of Naturalism," *Philo* 4, no. 2 (2001): 196–97. Një shenjë e kohëve: vetë *Philo*, i paaftë për t'ia dalë mbanë si një organ sekular, tanimë është bërë një revistë për filozofinë e përgjithshme të fesë.

[4] Njëri nga zhvillimet më të rëndësishme në epistemologjinë bashkëkohore fetare ka qenë e ashtuquajtura epistemologji e reformuar, e kryesuar dhe e zhvilluar nga Alvin Platinga, e cila ia mësyn drejtpërdrejt interpretimit evidencialist të racionalitetit. Sa i përket besimit se Zoti ekziston, Platinga pohon se Zoti na ka konstituuar që natyrshëm e formojmë këtë besim nën rrethana të caktuara; duke qenë se besimi është i formuar kështu nëpërmjet fakulteteve kognitive që funksionojnë siç duhet në një mjedis të përshtatshëm, është i justifikuar për ne, dhe, për aq sa fakultetet tona nuk janë të trazuar nga pasojat noetike të mëkatit, ne kemi për ta besuar këtë pohim në thellësi dhe pa u lëkundur. Kështu që ne mund të thuhet, në sajë të justifikimit që shtohet në këtë besim për ne, se e dimë që Zoti ekziston.

[5] Mbi ringjalljen e Jezusit, shiko N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

[6] Njohuria e mesme (middle knowledge) është një formë e njohurisë që i atribuohet për herë të parë Zotit nga teologu Jezuit i shekullit të gjashtëmbëdhjetë Luis de Molina). Ajo karakterizohet më së miri si njohuria paraprake e Zotit për të gjithë kundërfaktet e vërteta të lirisë së krijesave. Kjo njohuri shihet nga ithtarët e saj si çelësi për të kuptuar pajtueshmërinë e providencës hyjnore dhe lirisë në mënyrë krijesore (libertarian). Për më shumë shih: <https://iep.utm.edu/middlekn/> (shën i pëk.)

[7] "Introduction," në Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), fq. xi.

[8] George Gamow; *One, Two, Three, Infinity* (London: Macmillan, 1946), fq. 17.

[9] Shiko kapitullin tim “Naturalism and Cosmology,” në A. Corradini et al. (eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (London: Routledge, 2005).

[10] Shiko kapitullin tim “Time, Eternity, and Eschatology,” në J. Walls (eds.), *Oxford Handbook on Eschatology* (Oxford: University Press, në pritje për t’u botuar).

[11] *The Physics of Time Asymmetry* (London: Surrey University Press, 1974), fq. 104.

[12] Në fakt, Barrow dhe Tipler rendisin dhjetë hapa në evolucionin e *Homo Sapiens* ku çdonjëri prej tyre është kaq i pagjasë saqë përpara se do të ndodhte njëri sosh, dielli do të kishte reshtur së qeni një yll i sekuencës kryesore dhe do ta kishte shkrymbuar Tokën! Shiko John Barrow and Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon, 1986), fq. 561–65.

[13] *Forbidden Fruit* (Buffalo: Prometheus Books, 1988), fq. 65.

Date Created

06/04/2021

Author

erasmusi