



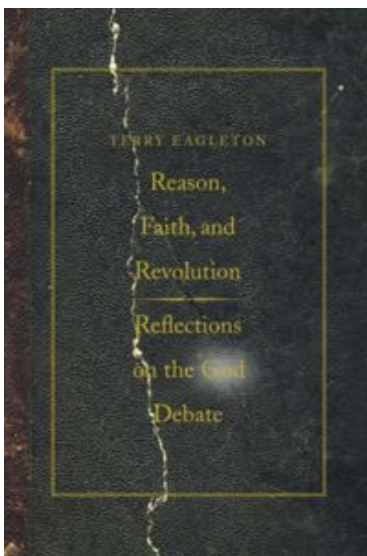
Besimi, arsyeja dhe ateizmi i ri

Description

Terry Eagleton

Burimi: Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 109-139.

Frojdianët dhe radikalët politikë, së bashku me një mori njerëzish të cilët nuk e shohin veten as te njëri grup e as te tjetri, janë të ndërgjegjshëm se pa arsyen ne na merr lumi, por se arsyeja, në vetvete, nuk është ajo çka, në fund të fundit, ka më tepër rëndësi për ne. Richard Dawkins pretendon me një marrëzi plot oratori se besimi fetar e flak tutje arsyen në tërësi, gjë që s'ka qenë e vërtetë madje as për klerikët dritëshkurtër e autoritarë të cilët më gjuanin me çoka kur isha në tetë-vjeçare. Pa arsyen, ne zhdukemi; por arsyeja nuk shpjegon gjithçka. Nuk mbulon gjithçka. Madje edhe vetë Richard Dawkins më tepër jeton me besim se sa me arsye. Ka edhe nga ata vëzhgues të ashpër të cilët kanë nuhatur duhmën e butë të iracionalizmit obsesiv në fushatën e flaktë të Dawkins për racionalitet laik. Zelli i tij anti-fetar e bën edhe Inkuzitorin e Madh që të duket si një liberal i squllët.



Dhe ç'është e vërteta, Dawkins duket se ushqen një besim pozitivisht maoist në vetë besimin – për shembull, në konceptimin e pashpresë idealist se ideologjia fetare (si e kundërvënë, le të themi, ndaj kushteve materiale apo padrejtësisë politike) është ajo çka në thelb i jep shtysë Islamit radikal. Në kontrast, studimi i shkëlqyer i Robert Pape mbi temën në fjalë, bazuar mbi çdo sulm vetëvrasës që nga viti 1980, hedh dyshime të forta mbi këtë supozim.^[1] Në këtë inflacion të rolit të fesë, Dawkins është në pozita të afërta me shumë islamistë radikalë. Besimi i tij në fuqinë e fesë është në çdo grimcë po aq i fortë sa edhe i Papës.

Dallimi midis sigurisë së besimit dhe njohurisë racionale

Të pretendosh se arsyeja nuk shpjegon gjithçka, e megjithatë me anë të kësaj të mos biesh në iracionalizëm, është po aq e vështirë për radikalën politik sa ç'është edhe për frojdianin apo teologun. E megjithatë, është kështu vetëm në qoftë se arsyeja mund të shfrytëzojë energjitë dhe burimet në mënyrë më të thellë, më këmbëngultazi, dhe më pak brishtëzi se sa vetja që ajo është e aftë ta mbizotërojë, një e vërtetë kjo që për pjesën më të madhe racionalizmi liberal e lë katastrofikisht pa e vënë re. Dhe kjo na sjell në çështjen e fesë dhe arsyes, që nuk është kurrsesi thjesht një çështje teologjike. Ka të ngjarë që të mos ketë provë më të madhe të analfabetizmit teologjik të Ditchkins (një shkurtime dhe përzierje i mbiemrave të Richard Dawkins dhe Christopher Hitchens, shën i përk.) se sa fakti që duket se ai pajtohet me atë që mund të quhet pikëpamja “Njeriu-i-Dëborës” e besimit në Zot. Me këtë nënkuptoj pikëpamjen se Zoti është ai lloj i entitetit, për të cilin, njëlloj si Njeriu i Dëborës, përbindëshi i Lok Nesit, apo qyteti i humbur i Atlantisit, provat që ne kemi deri më sot janë rrënjësisht ambigje, për të mos thënë kryekëput të dyshimta; dhe për shkak se, kësisoj, ne nuk mund të tregojmë ekzistencën e Zotit në mënyrë të arsyeshme të drejtëpërdrejtë në të cilën mund të demonstrojmë ekzistencën e nekrofilisë apo të Majkëll Xheksonit, ne duhet të mjaftohemi me diçka që përmban më pak siguri e që njihet si besim.

Vështirë se është nevoja që t'ua nxjerrim në pah madje edhe studentëve të vitit të parë të teologjisë se çfarë parodie e besimit të krishterë është kjo. Në lidhje me pyetjet më elementare të teologjisë mbi të cilat ai zgjedh të deklarohet me kaq autoritet e zell gjithë respekt për veten, Ditchkins nuk ia ka fare haberin. Një gjë është e sigurtë, Zoti dallon nga UFO-t apo nga Njeriu i Dëborës në atë se ai nuk është një objekt i mundur i kognicionit. Në këtë kuptim, ai është më tepër si një zanë se sa si Këmbëmadhi. Ndërsa diçka tjetër që duhet theksuar është se besimi fetar nuk është pikë së pari një çështje ku pajtohesh me pohimin se ekziston një Qenie Sipërore, që është dhe pika ku i gjithë ateizmi dhe agnosticizmi marrin kot. Zoti nuk 'ekziston' si një entitet brenda botës. Të paktën mbi këtë pikë ateisti dhe besimtari mund të bëhen në një mendje. Krahas kësaj, besimi për pjesën më të madhe është performativ dhe jo pohimor. Të krishterët pa dyshim besojnë se ka një Perëndi. Por kjo nuk është domethënia e deklaratës së kredos “unë besoj në Perëndi”. Ajo më tepër i përngjan thënies “unë kam besim tek ti” dhe jo një deklarami si “kam një bindje të palëkundur se disa xhindë të këqinj janë gay.” Abrahami kishte besim në Zot, por është e dyshimtë nëse atij mund t'i ketë lindur ideja që Zoti nuk ka ekzistuar. Djajtë tradicionalisht thuhet se besojnë që Zoti ekziston, por ata nuk kanë besim tek ai, apo ata nuk ia japin besën atij.

Teoricienët të stilit “Njeriu i Dëborës” bëjnë edhe një gabim tjetër po ashtu. Për Krishterimin, besimi

tradicionalisht është cilësuar si një çështjet e sigurisë, jo e e gjasshmërisë, hamendësimit inteligjent, apo spekulimit. Kjo nuk do të thotë se ai nuk konsiderohet gjithashtu si inferior ndaj njohurisë. Por vetëm racionalistët që marrin pagë të plotë mendojnë se asgjë nuk është e sigurtë përveç njohurive të padiskutueshme, nëse vërtet një entitet i tillë ekziston. Besimi, sikurse vëren autori biblik i *Letrës drejtuar hebrenjve*, është siguria e gjërave të shpresuara, bindja për gjërat që janë të padukshme. Virtyti i shpresës për Krishterimin përmban po ashtu një lloj sigurie: ai virtyt është një çështje e një mirëbesimi të garantuar, jo i mbajtjes së shpresës te fati. Pavarësisht se çfarë gjëje që mund ta ndajë shkencën dhe fenë, për teologun kjo gjë nuk është problematika e sigurisë. Siguria e përshtatshme për besimin – dhe kjo është e sigurtë – nuk është e të njëjtit lloj si ajo e vëzhgimit shkencor me baza të forta si ‘Sapo u bë e kuqe’, apo ‘miu duket qartë që është i dehur, dhe eksperimentin, në bazë të rregullave, po e ndërpresim’, por të tilla nuk janë as formulimet si ‘të dua’, apo ‘demokracia liberale është shumë më e mirë se skllavëria’, apo ‘*Emma Woodhouse* me sigurinë e saj të tepruar në vetvete më në fund merr ndëshkimin e saj të merituar’.

Marrëdhëniet ndërmjet njohurisë dhe besimit shquhen se janë të ndërlikuara. Për shembull, një besim mund të jetë racional, por jo i vërtetë. Ka qenë rationale për stërgjyshërit tanë – duke pasur parasysh supozimet dhe fondin e tyre të njohurive – që të pohonin doktrina të caktuara të cilat më vonë dolën se ishin të rreme. Ata mendonin se dielli rrotullohej rreth tokës për shkak se kështu duket sikur ndodh. (Ndonëse sikurse ka pyetur djallëzisht Vitgenshtajni, si do të dukej kjo mesele nëse toka do të rrotullohej në boshtin e saj?) Pretendimet në lidhje me botën mund të jenë gjithashtu të vërteta, por jo në një kuptim racional. S’ka pikë dyshimi se shumëçka që na thotë fizikani bërthamor është e vërtetë, por kjo vështirë se do t’i ishte dukur rationale Samuel Johnson-it apo Bertrand Russell-it, dhe kjo e shtrin sensin tonë rreth natyrës së gjërave deri në një pikë të thyerjes.

Është e rëndësishme që të pranohet se sikurse një njeri mund të ketë besim por jo njohuri, po kështu edhe e kundërta mund të jetë gjithashtu e vërtetë. Nëse Zoti, i zemëruar nga lulëzimi i ateizmit pothuajse kudo, por sidomos në vendin e tij të preferuar Shtetet e Bashkuara, do të pikturonte nesër me gërma kilometrike në qiell fjalët ‘JAM KËTU SIPËR, O BUDALLENJ!’, kjo jo domosdoshmërisht do të bënte ndonjë diferencë për çështjen e besimit. Më saktë, kjo mund të jetë deri diku si alienët në romanin e Arthur C. Clarke të cilët shfaqen për tu vështruar nga çdokush, por të cilët vështirë se bëjnë ndonjë diferencë për diçka, dhe në fund, pak a shumë, shpërfillen me gjithsej. Që një auto-shpërfaqje kaq dramatike të ketë peshë për besimin, dhe jo thjesht një artikull shtesë që i shtohet fondit tonë të njohurive, do të duhej që ajo të shfaqej në një transformim rrënjësor të asaj çka ne themi dhe bëjmë. Dhe pavarësisht nëse të shikuarit e një shenje të tillë vërtet do të prodhonte një transformim të tillë është një pikë që Jezui i Dhjatës së Re me gjithë respektin e tij e dyshon me zemërim. Ata që kërkojnë një teoremë apo një pohim në vend të një trupi të ekzekutuar, në tërësi nuk kanë të ngjarë që të kenë besim në ndonjë kuptim interesant të kësaj fjale.

Mund të imagjinohet fare mirë se në qoftë se Zoti do t’i ishte shfaqur krejt befas mbi stallën e lopëve romancierit Thomas Hardy, vetë Hardy-t nuk do t’i kishte bërë fort përshtypje kjo gjë. Për shkak se Hardy e shihte Zotin si pikën fikzionale tek e cila konvergojnë të gjitha perspektivat pastërtisht humane; dhe madje edhe në qoftë se njëfarë Qenie në parim mund ta zinte këtë vend, ai, si një mendimtar i mirë evolucionar, nuk e kuptonte se si kjo Qenie mund të ishte relevante për një ekzistencë njerëzore që është qenësisht e pjesshme dhe e varur nga perspektiva. Kjo ide, meqë ra fjala, është një përdorim shumë më origjinal i evolucionit për të diskredituar idenë e Zotit se çdo ide që nxjerr Dawkins. Për Hardy-n, Perëndia nuk do të kishte asgjë interesante për të thënë, madje edhe sikur të ekzistonte. Në njërën nga poezitë e Hardy-t, Zoti me të vërtetë e krijoi botën, por që prej asaj kohe ka reshtur së qeni i

interesuar për të. Le ta themi këtë duke adaptuar këtu një frazë të Vitgenshtajnit: Sikur Perëndia të fliste, ne nuk do të na bëhej fort vonë për atë çka ai thotë.

Në librin e tij me titull *Në mbrojtje të kauzave të humbura*, Slavoj Žižek thotë se fundamentalizmi e ngatërron besimin me dijen. Fundamentalisti është si lloji i neurotikut i cili nuk mund të besojë se atë e duan, por në një frymë foshnjarake kërkon prova të pakundërshtueshme për këtë fakt. Në të vërtetë, ai nuk është aspak *besimtar*. Fundamentalistët janë pa besim. Ata, ç'është e vërteta, janë imazhi pasqyrë i skeptikëve. Në një botë me pasiguri të skajshme, mund t'i kihet besë vetëm të vërtetave krejtësisht të besueshme e të pakontestueshme të përhapura nga vetë Zoti. "Për [fundamentalistët fetarë]," shkruan Žižek, "deklarimet fetare dhe deklarimet shkencore i përkasin të njëjtit modalitet të njohurive pozitive... shfaqja e termi 'shkencë' në vetë emrin e një pjese të sekteve fundamentaliste (Shkenca e Krishterë, Shkencologjia) nuk është vetëm një shaka e pahijshme, por e sinjalizon këtë reduktim të besimit në njohuri pozitive."^[2]

Kjo është pikërisht ajo çka mendon edhe Ditchkins. Edhe për atë, gjithashtu, formulimet fetare janë të po të njëjtit lloj si ato shkencore; vetëm se ato janë të zbrazëta dhe të pavlera. Herbert McCabe, i cili ka pikëpamjen ortodokse se besimi i krishterë është i arsyeshëm por jo i vërtetueshëm, vë në dukje se faktikisht kërkimi i argumenteve të përkryera mund të jetë një lëvizje reaksionare. "Është një mit romantik," shkruan ai, "se ka një lloj të superioritetit moral lidhur me njerëzit të cilët refuzojnë ta ndajnë mendjen për shkak se evidencat nuk janë 100 përqind bindëse. Ne kemi parë shumë njerëz të cilët kanë këmbëngulur se nuk mund të jemi absolutisht *të sigurtë* se judejtë u persekutuan në Gjermani, apo se aparteidi ishte urryeshëm i padrejtë, apo se katolikët persekutohen në disa vende, apo se ka të burgosur që torturohen në vende të tjera, dhe kështu me radhë."^[3] Krahas kësaj, racionalisti shkencor kalon shumë shpejt në çështjen delikate të asaj çka përlllogaritet si siguri, si edhe të specieve të ndryshme të sigurisë sipas të cilave ne jetojmë.

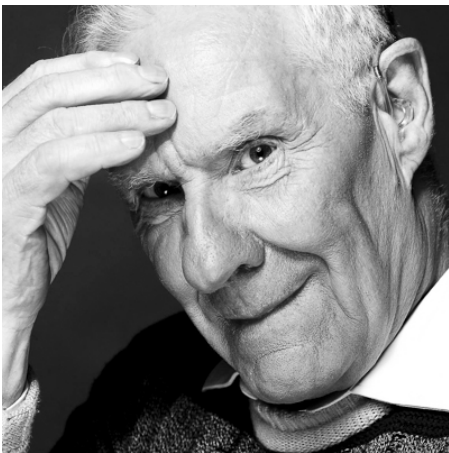
Askush nuk e ka parë ndonjëherë me sytë e tij të pandërgjegjshmen. E megjithatë, shumë njerëz besojnë në ekzistencën e saj, mbi bazën se e pandërgjegjshmja shpjegon në mënyrë të shkëlqyer përvojën e tyre në botë. (Ka dyshime se kjo përfshin edhe Ditchkins, duke qenë se anglezët kanë prirjen që të kenë bonsens në vend të të pandërgjegjshmes.) Për më tepër, një masë të madhe të asaj çka ne e besojmë nuk e njohim drejtpërdrejtazi; më saktë, ne kemi besim në njohuritë e specialistëve. Është gjithashtu e vërtetë se një mori njerëzish besojnë në gjëra që nuk ekzistojnë, siç është shoqëria tërësisht e drejtë. Shkurtimisht, e gjithë çështja e besimit dhe njohurive është shumë më e ndërlikuar se sa ç'dyshon racionalisti.

Asgjë prej kësaj nuk lë të kuptohet, sikurse duket se dyshon Dawkins, se pretendimet fetare nuk lypin asnjë evidencë që t'i mbështesë ato, apo se ato thjesht shprehin të vërtetat "poetike" apo subjektive. Në qoftë se trupi i Jezuit përzihet me pluhurin e Palestinës, besimi i krishterë është i kotë. Këtu marrëdhëniet midis besimit dhe njohurive mund t'i bëjmë më të kthjellta përmes një analogjie. Në qoftë se unë jam i dashuruar me ty, unë duhet të jem i përgatitur që të shpjegoj se çfarë ka tek ti që ti më dukesh kaq e këndshme, përndryshe fjala "dashuri" nuk ka më tepër kuptim se sa një murmuritje e rëndomtë. Unë duhet të japë arsyet për afeksionin tim. Por unë gjithashtu jam i shtrënguar që të pranoj se dikush tjetër mund të përkrahë me gjithë zemër arsyet e mia e megjithatë mund të mos jetë aspak i dashuruar me ty. Nuk janë evidencat në vetvete ato që do ta vendosin këtë çështje. Në njëfarë pike, shfaqet një mënyrë e veçantë e të parit të evidencave, një mënyrë që përmban një lloj të veçantë të angazhimit personal me to; dhe asgjë nga këto nuk është e reduktueshme në vetë faktet, në sensin e të qenit pashmangshmërisht të motivuara nga një përshkrim i zhveshur i tyre. Ta shohësh diçka si rosë

dhe jo si lepur, apo ta shohësh rrethprerjen e femrave si krim i klitoridektomisë dhe jo si zakon magjepsës etnik, nuk është një këndvështrim që mund të diktohet nga dukjet. (Ne mund të vërejmë, meqë ra fjala, dallimin midis kësaj që thamë dhe nocionit të dyshimtë se arsyeja mund të na çojë aq larg, mbas së cilës gjë del se është e domosdoshme një brofje ekzistenciale në terr.) Ju, le ta zëmë si ekspert i gjermanistikës, mund të dini gjithçka që dihet në lidhje me *Sonetet për Orfeun*, por kjo nuk është garanci se ato sonete do të zgjojnë kërshtërinë tuaj.

Asgjë nga kjo nuk duhet t'i tingëllojë si e huaj një shkencëtari si Dawkins. Unë e kuptoj atë se shkencëtarët janë në një kuptim të rëndësishëm edhe besimtarë ashtu dhe estetë. I gjithë komunikimi në vetvete përmban besim; disa linguistë pohojnë se pengesat potenciale për aktet e të kuptuarit verbal janë kaq të shumta dhe kaq të larmishme aq sa me të drejtë mund të quhet një mrekulli e vogël që komunikimi ndodh. Dhe duke qenë se arsyeja është thelbësisht dialogjike, edhe ajo gjithashtu është një çështje komunikimi, dhe, kësodore, përmban një lloj besimi. Nuk ka fare sens që evidencat të flaken tutje nëse ju nuk keni një shkallë të mirëbesimit tek ata të cilët i kanë grumbulluar ato, nëse nuk keni disa kriteret e atyre që mund të llogariten si evidenca të besueshme, dhe nëse nuk keni debatuar pikat e diskutueshme me ata që i njohin mirë ato.

Alain Badiou dhe konceptimi i besimit si ngjarje



Alain Badiou

Ateisti majtist Alain Badiou, i cili si ndoshta filozofi më i madh francez ende gjallë ka fort të ngjarë që të jetë pothuajse i panjohur për akademinë britanike, e kupton këtë shumë më mirë se sa homologët e tij anglo-saksonë të liberal-racionalizmit. Badiou e rrok më së miri argumentin se lloji i të vërtetës që përfshihet në aktet e besimit nuk është as i pavarur nga e vërteta pohimore dhe as e reduktueshme në të.^[4] Besimi për të konsiston në një lojalitet këmbëngulës ndaj asaj që ai e quan “ngjarje” – një ndodhi fund e krye origjinale që është jashtë linje me rrjedhën e butë të historisë, dhe e cila është e paemërtueshme dhe e parrokshme brenda kontekstit në të cilin ajo ndodh. E vërteta është ajo çka është në kundërshtim me atë që është e gjithëpranuar në botë, gjë që sjell një shkoputje nga sistemi i vjetër dhe themelon një realitet rrënjësisht të ri. Të tilla “ngjarje të të vërtetës” shumë të rëndësishme vijnë në trajta dhe përmasa të ndryshme, që nga ringjallja e Jezuit (në të cilën Badiou nuk beson për

asnjë çast) e deri te Revolucioni Francez, vrulli i Kubizmit, teoria e grupeve e Kantorit, kompozicioni atonal i Schoenberg-ut, revolucioni kulturor kinez, dhe politikat militante të vitit 1968.

Për Badiou, njeriu bëhet një subjekt autentik njerëzor, si i kundërvënë ndaj thjesht një pjesëtari anonim i specit biologjik, nëpërmjet besnikërisë së tij të zjarrtë ndaj një zbulimi të tillë. Nuk ka asnjë ngjarje të të vërtetës pa aktin vendimtar të një subjekti (vetëm një subjekt mund të afirmojë se një ngjarje e të vërtetës ka ndodhur në të vërtetë), që nuk është të thuash se ngjarje të tilla janë thjesht subjektive. Por gjithashtu nuk ka asnjë subjekt tjetër përveç atij që është sjellë në jetë nga besnikëria e tij ndaj këtij zbulimi. Të vërtetat dhe subjektet lindin me një të goditur. Ajo çka e provokon një objekt që të vijë në ekzistencë, sipas Badiou-së, është një e vërtetë e jashtëzakonshme dhe krejtësisht e veçantë, që shkakton një akt angazhimi në të cilin subjekti lind. Ndërmend të shkon fjala arkaike angeleze “*tróth*”, që do të thotë si besim ashtu dhe e vërtetë. Por e vërteta është gjithashtu një çështje solidariteti, dhe përfshin, siç ndodh zakonisht, lindjen e një komuniteti besimtar sikur ndër është kisha. Ky angazhim i hap rrugën një rendi të ri të të vërtetës, dhe të qenit besnik ndaj kësaj të vërtete është ajo çka Badiou nënkupton me etiken. Njëlloj si hiri hyjnor, një ngjarje e të vërtetës përfaqëson një ftesë që është në dispozicion të kujtdo. Përpara të vërtetës, ne jemi të gjithë të barabartë.

Ngjarje të tilla të së vërtetës për Badiou janë mjaftueshëm reale – dhe vërtet, më reale se sa setet e rrëguara të iluzioneve që zakonisht merren se janë realiteti. E megjithatë, ato janë reale në kuptimin se ato nuk i “përkasin” situatave nga të cilët ato lindin, dhe nuk mund të llogariten krahas elementëve të tjerë të atij konteksti. Ringjallja për të krishterët nuk është thjesht një metaforë. Ajo është mjaftueshëm e vërtetë, por jo në sensin se ti mund t’i kishe bërë një fotografi asaj sikur të ishe duke përgjuar përreth varrit të Jezuit i armatosur me një aparat Kodak. Kuptimet dhe vlerat janë gjithashtu reale, por as ato nuk mund të fotografohen. Ato janë reale në të njëjtin kuptim sikurse edhe një poezi është reale. E njëjta gjë vlen edhe për veçanësitë në hapësirë, apo setet matematikore që i përkasin pastërtisht vetëm vetes së tyre. Ngjarjet e tipit ‘Badiou’ janë një lloj i pamundësisë kur maten me kutin tonë të zakonshëm të normalitetit. E megjithatë, edhe pse idetë e tij ka të ngjarë që Ditchkins-ëve të kësaj bote t’u duken si gjepura me gjuhë të ndërlikuar, Badiou e cilëson veten si një mendimtar iluminist, që zotëron si mos më mirë burimet e shkencës, barazisë, dhe universalitetit për të luftuar atë që ai e quan “turpi i bestytnisë”.

Rastin për t’u treguar kritik ndaj ideve të Badiou-së e kam shfrytëzuar gjetkë.^[5] Kjo teori ka një mori problemesh alarmuese. Mirëpo, Badiou vërtet e ngërthen si mos më mirë pikën kyçe se besimi artikulon një angazhim me gjithë zemër përpara se të përlllogaritet si një përshkrim i mënyrave se si qëndrojnë punët. Kjo përfshin gjithashtu edhe një përshkrim të mënyrës se si gjërat janë mjaftueshëm të qarta, pikërisht sikurse bëjnë imperativat morale. Nuk ka asnjë kuptim që të lëshohen urdhëresa kundër vjedhjes në qoftë se prona private është e shfuqizuar. Ligjet kundër imigracionit nuk janë të nevojshme në Polin e Veriut. Thjesht besimi nuk mund të reduktohet në adaptimin e pohimeve të caktuara që nuk mund të provohen. Ajo çka i shtyn njerëzit që të kenë besim, le të themi, në mundësinë e ndërtimit të një shoqërie jo-raciste është një set angazhimesh, jo një set pohimesh që parashtrohen përpara angazhimit. Ata duhet të kenë tashmë një lloj luajaliteti ndaj idesë së drejtësisë, dhe ndaj mundësisë së realizimit të saj, nëse ata do të duhet të vihen në veprim nga dija se ka burra e gra të cilëve iu është refuzuar punësimi për shkak të ngjyrës së tyre të lëkurës. Dija në vetvete nuk është e mjaftueshme për ta realizuar një gjë të tillë.

Unë besoj që të kuptoj: Besimi dhe arsyet e tij

Terry Eagleton - The Gifford Lectures

Image not found or type unknown

Terry Eagleton

“Në fund të fundit, një besimtar është një njeri që ka rënë në dashuri”, vëren Kierkegaard-i në *The Sickness Unto Death*, një pretendim ky që kurrsesi nuk iu aplikohet vetëm besimtarëve fetarë. Për Shën Anselmin, vetë arsyeja është e rrënjësor në Zot, kështu që një njeri mund ta arrijë plotësisht atë vetëm nëpërmjet besimit. Kjo është pjesë e asaj çka ai nënkupton me anë të pohimit të tij të famshëm “unë besoj që të kuptoj” – një pohim që në një kuptim të ndryshëm mund t’i zbatohet gjithashtu edhe besimtarëve si në rastin e socialistëve dhe feministeve Për shkak se ju keni tashmë një interes të zjarrtë në emancipimin e grave, ju mund të filloni të kuptoni më mirë se si operon patriarkia. Përndryshe, ju nuk do ta vrisnit fort mendjen. Gjithë arsyetimi kryhet brenda suazave të një lloji besimi, tërheqjeje, animi, orientimi, predispozite, apo angazhimi të mëparshëm. Sikurse shkruan Pascal-i, shenjtorët pohojnë se duhet t’i duam gjërat përpara se të mund t’i njohim ato, ka të ngjarë për shkak se vetëm nëpërmjet tërheqjes që kemi ndaj tyre mund t’i njohim ato plotësisht.^[6] Për Agustinin dhe Akuinin, dashuria është parakushti i të vërtetës: ne e kërkojmë të vërtetën për shkak se trupat tanë materialë manifestojnë një dëshirë të brendshme e të paçrënjësoshme për të, një dëshirë që është shprehje e përmallimit tonë të zjarrtë për Zotin. Demonstrimet e mirënjohura të Akunit për ekzistencën e Perëndisë prej të arsyetuarit në lidhje me universin e marrin si të mirëqenë besimin tek ai. Qëllimi i tyre nuk është të demonstrojnë ekzistencën e Perëndisë sikurse mund të demonstrohet prezenca e një planeti të panjohur më parë, por që t’u tregojnë besimtarëve se si besimi i tyre mund të jetë i mbarsur me kuptim në terma të botës natyrore.

Pra, për ortodoksinë e krishterë, besimi është ajo çka e bën të mundur dijen e vërtetë, gjë kjo që deri në njëfarë mase është e vërtetë edhe për jetën e përditshme. Ka një paralele të largët ndërmjet kësaj dhe pretendimit të Vladimir Leninit se teoria revolucionare mund të përmbushet vetëm mbi bazën e një lëvizjeje revolucionare masive. Dija mblihet pak e nga pak nëpërmjet angazhimit të gjallë, dhe angazhimi i gjallë përmban në vetvete besimin. Besimi motivon veprimin, dhe kjo është e sigurtë; por ka gjithashtu edhe një kuptim sipas të cilit ju i përkufizoni besimet tuaja nëpërmjet asaj që ju veproni. Krahas kësaj, për shkak se ne kemi filluar ta shohim dijen pikë së pari në bazë të modelit të të njohurit të gjërave dhe jo të personave, ne dështojmë që të vërejmë një mënyrë tjetër në të cilën besimi dhe dija gërshetohen me njëri tjetrin. Vetëm duke pasur besim te dikush mund të marrim përsipër rrezikun që t’ia përshfaqim plotësisht veten tonë atij apo asaj, duke e bërë kështu të mundur dijen e vërtetë për veten tonë. Kuptueshmëria këtu është e lidhur ngushtë me disponueshmërinë, që është një nocion

moral. Ky është një nga kuptimet e ndryshme në të cilët dija dhe virtyti ecin krah për krah. Sikurse Duka qorton Luçion në *Masë për Masë*: “Dashuria flet me dije më të mirë, dhe dija me dashuri më të ngrohtë” (akti 3, skena 2).

Në fund, vetëm dashuria (besimi është një formë e veçantë e saj) mund të arrijë qëllimin pothuajse të pamundur që një situatë të shihet sikurse ajo është në të vërtetë, e zhveshur si nga magjepsjet e brishta të romancës ashtu dhe fantazitë e rrëmuishme të dëshirës. Realizmi klinik e i ftohtë i këtij lloji lyps gjithëfarsoj virtytesh – të jesh i hapur ndaj mundësisë se mund ta kesh gabim, mungesë egoizmi, përunjësi, zemërgjerësi, të jesh i palodhur, këmbëngulje, një gadishmëri për të bashkëpunuar, gjykim me ndërgjegje të pastër, dhe gjëra të ngjashme; dhe, për Akuinin, të gjitha virtytet burimin e kanë tek dashuria. Dashuria është forma përfundimtare e realizmit të çmagjepsur të esëllt, gjë që është arsyeja përse ky i fundit është binjaku i dashurisë. Këto të dyja kanë gjithashtu të njëjtë faktin se që të dyja janë zakonisht të paretshme. Radikalët kanë prirjen që të dyshojnë se e vërteta përgjithësisht është shumë më pak e përtypshme se sa ç’do të donin pushtet-mbajtësit që të besonim, dhe ne e kemi tashmë të qartë se ku të shtrëngon dashuria që të zbresësh, sipas Dhjatës së Re. Në njërin kuptim të fjalës, gjakftohtësia do të ishte dënim me vdekje për dijen, ndonëse jo në një kuptim tjetër. Pa ndonjë lloj dëshire apo joshje, lodhja e dijes nuk do të na tërhiqte që në fillim; por që të dimë me të vërtetë, gjithashtu duhet të kërkojmë që të kapërcejmë grackat dhe hilet e dëshirës sa më mirë që të mundemi. Duhet të përpiqemi që të mos shpërftyrojmë nëpërmjet fantazisë atë çka përpiqemi të dimë, apo të reduktojmë objektin e dijes në një imazh narciz të vetes sonë.

Sot ka nga ata që do ta cilësonin besimin në socializëm si madje edhe më eksentrik se sa bindja ekzotike se e Bekuara Virgjëreshë Mari u mor trup e shpirt në qiell. Përse, pra, një pjesë prej nesh qëndrojnë akoma të kapur mbas këtij besimi politik, përballë atyre çka shumëkush do t’i cilësonte si prova solide dhe si arsye? Sipas gjykimit tim, situata është e tillë jo vetëm për shkak se socializmi është një ide kaq jashtëzakonisht e mirë sa që është vërtetuar se është tej mase e vështirë që të diskreditohet, dhe kjo pavarësisht nga përpjekjet më të zellshme të vetë socializmit për ta rrëzuar këtë ide. Është gjithashtu për shkak se njeriu nuk mund ta pranojë se kjo – bota që ne shohim se rënkton në vuajtje përreth nesh – është e vetmja mënyrë se si mund të jenë gjërat, ndonëse po të flasim empirikisht mund të dalë se kështu është; për shkak se ti i vështron me çudi të madhe ata tipa kokëfortë për të cilët e gjitha kjo, me një a dy kthesa reformiste, nuk mund të bëhet më mirë se kaq sa ç’është; për shkak se të sprapsesh nga ky vizion do të thoshte që të tradhëtosh atë që ndjen se janë fuqitë dhe kapacitetet më të çmuara të qenieve njerëzore; për shkak se sado që përpiqesh, ti thjesht nuk mund të flakësh bindjen primitive se *kjo nuk është ashtu siç duhet të ishte*, pavarësisht se sa jemi të ndërgjegjshëm se ky i vështruar i botës në prizmin e Ditës së Gjykimit, sikurse mund ta thotë Walter Benjamin, është marrëzi për financierët dhe një digë penguese për brokerët e aksioneve; për shkak se ka diçka në këtë vizion që thërret për në thellësitë e qenies dhe që evokon një miratim të zjarrtë atje; për shkak se po të mos e ndiesh këtë, nuk do të ishte vetvetja; për shkak se je shumë më i dashuruar me këtë vizion të racës njerëzore për t’u sprapsur, për të ikur, apo për ta pranuar një jo si përgjigje.

Asgjë prej sa thamë nuk bie ndesh me arsyen – sikur të binte ndesh, le të themi, sikur bota të ishte tashmë një djerrinë bërthamore, apo sikur socializmi të ishte themeluar tashmë dhe ne thjesht nuk do ta kishim vënë re. Ajo është thjesht një gjë që ndryshon nga një vëzhgim shkencor apo një copëz e përditshme e kognicionit – sikurse, në të vërtetë, besimi i Ditchkins në vlerën e lirisë individuale ndryshon nga gjëra të tilla. Ditchkins nuk mund t’i pajisë besime të tilla me baza shkencore, dhe nuk ka absolutisht arsye përse ta bëjë një gjë të tillë. Sigurisht, kjo nuk do të thotë se lihet të kuptohet që atij i hiqet mundësia që të sjellë prova për to. Ne kemi një mori besimesh që nuk kanë justifikime të

panjolla, por të cilat, megjithatë, janë të arsyeshme. Në fakt, anti-fondacionalistët do të pretendonin se asnjëri prej besimeve apo pretendimeve tona për dije nuk mund të justifikohen në mënyrë të patëmetë. Në qoftë se me prova nënkuptohet çfarëdolloj gjëje që e bën të detyrueshëm miratimin, atëherë ato gjenden tej mase me pakicë. Toma Akuini me siguri nuk besonte se ekzistenca e Perëndisë është e qartë prej vetvetiu.

E megjithatë – e ndoshta s’është nevoja që të thuhet – kjo nuk sugjeron se e gjithë dija dhe besimi ynë është një fiksjon. Uria për përlligjje absolute është neurozë, jo një këmbëngulje për t’u admiruar. Është si të kontrollosh çdo pesë minuta se poshte krevatit nuk ka një fole gjarpërinjsh, apo si njeriu në *Hulumtimet Filozofike* të Vitgenshtajnit, i cili blen një kopje të dytë të gazetës për t’u siguruar se ajo që shkruhet në kopjen e parë është e vërtetë. Përlligjjeve diku duhet t’iu vijë fundi; dhe atyre fundi iu vjen në njëfarëlloj besimi.

Bazat besimore të humanizmit liberal

Christopher Hitchens do të dukej se nuk do të pajtohej në lidhje me çështjen e bazave të shëndosha. “Besimi ynë nuk është besim,” shkruan ai për ateistë si ai vetë në *God Is Not Great (Zoti nuk është madhështor)*. “Parimet tona nuk janë fe.”^[7] Kështu, humanizmi liberal i larmisë së Ditchkins nuk është besim. Ai, për shembull, nuk përmban asnjë mirëbesim tek racionaliteti apo dëshira për liri e burrave dhe e grave, asnjë bindje për ligësitë e tiranisë dhe shtypjes, asnjë besim të flaktë se burrat dhe gratë japin më të mirën e tyre kur nuk vuajnë nën trysninë e mitit dhe besëtytnisë. Hitchens-i e thotë qartë se liberalët sekularë si ai vetë (ne me bujari e lëmë mënjanë këtu shtegëtimin e tij tjetër, atë neo-konservator) nuk mbështeten “thjesht e vetëm mbi shkencën dhe arsyen”, kështu që ai nuk krahason besimin me pohimet e bazuara shkencërisht. Ajo çka ai bën në të vërtetë është se ai krahason besimin e tij me atë të njerëzve të tjerë. “Ne [liberalët sekularë] nuk ia kemi besën asgjëje që bie ndesh me shkencën apo shkel arsyen,” vë në dukje ai (5). Ç’është e vërteta, pjesa më e madhe e të krishterëve nuk pohojnë se feja e tyre bie ndesh me shkencën – ndonëse, do të ishte e besueshme po të pretendohesh se në njëfarë kuptimi shkencë bie ndesh me veten e saj gjatë gjithë kohës, dhe se kjo gjë njihet si progres shkencor. Hitchens dështon që të bëjë një dallim ndërmjet besimeve të arsyeshme dhe atyre të paarsyeshme. Besimi i tij se njeriu nuk duhet t’ia ketë besën asgjëje që shkel arsyen është një shembull i një besimi të arsyeshëm, ndërkohë që besimi i tij se i gjithë besimi është i verbër është një shembull i një besimi të paarsyeshëm.

Ditchkins nuk është se bën përpjekje të mëdha për të vënë në dukje se sa hipoteza madhore shkencore të hartuara shkujdesshëm nga stërgjyshërit tanë janë bërë shkrumb e hi me kalimin e kohës, dhe sa të ngjarë ka që i njëti fat do të bjerë mbi pjesën më të madhe të doktrinave fort të dashura shkencore sot. Sa iu përket shkeljeve të arsyes, ka nga ata që mbështetjen e fortë të Hitchens për pushtimin amerikan të Irakut do ta cilësonin pikërisht të tillë. (Dawkins, dhe kjo i duhet pranuar si meritë, e kundërshtoi fuqimisht luftën.) Çuditërisht, kur vjen puna tek ai pushtim, ky kolumnist llafazan, i mësuar me transmetimin e opinioneve të tij mbi gjithçka që nga Nënë Tereza e deri te jeta e kafeneve të Teheranit, krejt papritur pushtohet nga një duhmë ndrojtjeje. “Nuk pranoj të elaboroj një qëndrim mbi rrëzimin e Sadam Husejnit në prill të 2003” (25), na thotë ai. Po përse jo, more? Gjithsesi, i duhet

dhënë haku: ai ka një diskutim të vogël mbi luftën, por në mënyrë diplomatike i kapërcen tema të tilla si mizoritë amerikane apo etjen e pashueshme të Perëndimit për naftë.

Hitchens-i, na informon ai, opinionet e tij të dikurshme marksiste nuk i ka pasur si “punë feje” (151), duke na lënë që të pyesim veten nëse ai besonte në atë kohë se padrejtësia mund të definohet qartë në mënyrë shkencore. Madje edhe marksistët më pozitivë mund të tuten paksa përpara këtij mendimi. (Ndonëse ai nuk është më marksist, ai ndihet, siç na thotë ai, “jo më pak radikal” se sa atëherë [153], një pikëpamje e tij kjo për veten e tij që bashkëndahet nga më pak njerëz se sa ata që besojnë se Kate Winslet është Anti-Krishti.) Më tutje ai iu referohet në mënyrë nënçmuese “njerëzve të fesë” (230), me sa duket i pandërgjegjshëm se si një mbrojtës i fjalës së lirë dhe agresionit imperialist, ku asnjëra prej të cilave nuk mund të demonstron në laborator se është pa dyshim e mirë, ai logjikisht bie vetë në këtë përshkrim. Ai e fut veten në këtë lëmsh intelektual paksa komik për shkak se ai duket se e merr për të mirëqenë se çdo besim është besim i verbër. Natyrshëm lind pyetja nëse kjo i zbatohet edhe të paturit besim tek miqtë apo te fëmijët e tu dhe vërtet, ka shumë njerëz që kanë një besim të verbër te fëmijët e tyre. Por ky është një gabim. Nuk mund të përjashtohet apriori mundësia se fëmija im 14 vjeçar nuk është një *serial killer*. Parimisht, njeriu duhet të jetë i hapur ndaj kësaj mundësie, të vërë në peshore provat nëse i kërkohet ta bëjë një gjë të tillë, dhe, nëse provat flasin qartë, atëherë të reshtë së pasuri besim tek fëmija. Fakti i qartë se ai është djali im nuk bën asnjë dallim në këtë çështje. Të gjithë vrasësit serialë janë bijtë e dikujt.

God Is Not Great na thotë se humanistët ndryshojnë nga besimtarët fetarë për shkak se ata nuk kanë asnjë “sistem të pandryshueshëm besimi” (250). Kjo merret, pra, sikur Hitchens është gati në çdo çast që ta flakë tutje besimin e tij në lirinë njerëzore, së bashku me mospëlqimin e tij për tiranët politikë dhe atentatorët vetëvrasës islamikë. Sigurisht, ai del se është skeptik kur vjen puna tek dogmat e njerëzve të tjerë dhe del një besimtar i vërtetë kur vjen puna tek dogma e tij. Meqë jemi këtu, duhet thënë se nuk ka asgjë të keqe me këtë dogmë, që thejsh do të thotë “gjëra të mësuara”. Parimet liberale të lirisë dhe tolerancës janë dogma, dhe nuk dëmtohen aspak nga fakti se janë të tilla. Është thjesht një paradoks liberal se duhet të ketë diçka mendje-mbyllur në lidhje me të qenit mendje-hapur dhe diçka të papërkulshme në lidhje me tolerancën. Liberalizmi nuk mund t’ia lejojë vetes që të jetë tejet liberal kur vjen puna tek parimet e tij themeltare, gjë që është njëra nga arsyet përse Perëndimin e gjen veten duke i trajtuar armiqtë e tij joliberalë herë me drejtësi e herë të tjera duke i kapur prej testikujsh. Sikurse ka vërejtur kryeministri britanik Tony Blair në një shkrim klasik të auto-dekonstruksionit: “Toleranca jonë është pjesë e asaj çka e bën Britaninë atë që ajo është. Pra, përshtatuni me atë, ose mos ejani këtu.” Hitchens i ka zët njerëzit të cilët “e dinë se kanë të drejtë” (282), por për pjesën më të madhe të kohës ai vetë tingëllon si i tillë. Sipas tij, do të ishte besim plotësisht i keq për të po të pretendonte se ai i sheh të përkohshme vlerat e tij liberal-humaniste. Ai nuk është aspak i tillë, dhe as nuk ka ndonjë arsye tokësore përse të jetë i tillë. Krahas kësaj, në qoftë se ai i ka zët *gjithologët*, si vallë ka të ngjarë që ai rri vërdallë me një pjesë të asaj turmës fundamentaliste që njihet me emrin “neo-konservatorë”?

Arsyeja dhe limitet e saj

Unë kam marrë në shqyrtim, ndër të tjera, një pjesë të mënyrave në të cilat dhuntia e arsyes nuk ecën dhe aq mirë. Për shembull, ne na nevojitet një angazhim ndaj vetë arsyes, angazhim ky që në vetvete nuk reduktohet në arsye. Ne gjithmonë mund të pyesim veten, përse zbulimi i të vërtetës duhet të cilësohet kaq i dëshirueshëm. Pa dyshim, Niçeja nuk mendonte kështu, ndërkohë që si Henrik Ibseni ashtu dhe Joseph Conrad kishin dyshimet e tyre në lidhje me të. Çfarë inati, ligësie, ankthi, apo shtyse për dominim – mund të pyeste Niçeja – ngrihet në sfond të këtij vullneti të ngurtë për të vërtetën? “Pretendimi që ne kemi një detyrim moral të zbulojmë dhe të shpërndajmë të vërtetën nuk ka baza faktike më të forta se sa ç’ka pretendimi se Jezui ishte biri i Perëndisë,” shkruan Dan Hind.^[8] Në qoftë se do të mbrojmë arsyen, duhet të jemi të frymëzuar nga diçka më tepër se sa arsyeja për ta bërë një gjë të tillë. Për Sorel-in dhe Shopenhauerin nuk ishte vetvetiu se arsyeja duhej çmuar.

Ka mospajtime legjitime lidhur me natyrën dhe statusin e vetë racionalitetit, të cilat kurrsesi nuk përmbajnë një dorëzim ndaj irracionalizmit – për shembull, deri në ç’masë arsyeja përfshin në vetvete estetiken, imagjinativen, intuitiven, sensualen, dhe afektiven; në çfarë kuptimi mund të jetë ajo një çështje dialogjike; çfarë mund të quhet themel racional; a i nënkupton qenësisht arsyeja vlerat e lirisë, autonomisë, dhe vetë-vendosjes; dhe a është ajo përmbajtësore apo procedurale, aksiomatike apo e kontestueshme, instrumentale apo auto-telike (me qëllim të brendashkruar në vetvete sh.p.). Ne mund të pyesim se deri në ç’masë përfaqëson ajo në natyrën e saj totalizuese dhe gjithë-shpjeguese një version të ricikluar të mitologjive që historikisht ajo vetë ka bërë orvatje që t’i flakë; a do të modelohet ajo pikë së pari mbi njohjen tonë të objekteve apo mbi njohjen tonë të personave; dhe çfarë marrëdhëniesh ruan egoja rationale me superegon dhe proceset parësore. Ne më tutje mund të hulumtojmë se çfarë do të bëjmë me faktin se madje edhe që përpara se të arsyetojmë siç duhet, bota në parim është pikë së pari e rrokshme; a është apo jo e vërtetë se arsyetojmë sikurse arsyetojmë për shkak të asaj që bëjmë, dhe a mund të asociohet arsyeja me bonsensin dhe moderimin, siç bëjnë racionalistët liberalë si Ditchkins, apo me revolucionin, sikurse bënin John Milton dhe Jakobinët. Ka pyetje në lidhje me atë nëse arsyeja fillon e punon vetëm në kohë vështirësie; nëse duhet kontrastuar me natyrën tonë shtazore apo nëse duhet parë si një pjesë integrale e saj, dhe kështu me radhë.

Për Akuinin, duke cituar Denys Turner, “racionaliteti është forma e natyrës sonë shtazore korporaliteti është lënda e qenies sonë intelektuale.”^[9] Teologjia, në këtë kuptim, është një lloj i materializmit. Ne arsyetojmë siç arsyetojmë për shkak të llojit të krijesave materiale që jemi. Ne jemi të arsyeshëm *për shkak* se kemi natyrë shtazore, jo pavarësisht se jemi të tillë. Sikur një ëngjëll do të fliste, ne nuk do të ishim në gjendje që ta kuptonim se ç’thotë. Është e vështirë që të ndjejmë se konsiderata të tilla qëndrojnë në ballë të mendjes së Richard Dawkins, vetëkënaqësia racionaliste e të cilit është thjesht e atij lloji që Jonathan Swift e ka sulmuar në mënyrë aq madhështore. Është po aq e vështirë që të ndjejmë se ato janë shqyrtuar gjerë e gjatë nga Christopher Hitchens, i cili si një gazetar i shkëlqyer, por si një teoricien moskokëçarës, ndihet më komod me situatën politike në Zimbabve se sa me idetë abstrakte.

Në dramën e Robert Bolt *A Man for All Seasons*, Thomas More parashtron një mbrojtje mjaft katolike të arsyes, duke deklaruar se njeriu është krijuar nga Zoti për t’i shërbyer atij “në zgjuarësinë dhe koklavitjen e mendjes së tij”. Kur përgatitet një version i ri bërjes së betimit të besnikërisë përpara mbretit, More pyet me padurim të bijën e tij se cili është formulimi i saktë i betimit. E ç’rëndësi ka kjo? Përgjigjet me padurim ajo, duke mbajtur kështu një qëndrim mbi “frymën” apo parimin e dokumentit. Së cilës vetë More i përgjigjet në një stil tipikisht papist dhe semantik-materialist: “Betimi është i përbërë nga fjalë. Mund të jem i zoti që ta bëjë atë.” E megjithatë është po i njëjti More i cili, kur e bija e qorton

se nuk e kupton arsyen dhe se i nënshtrohet mbretit, thotë: “Po shiko, tekembramja nuk është punë arsyeje. Tekembramja është punë dashurie.” Arsyeja mbaron në fund. Por fundi do kohë që të vijë.

Për filozofin Fichte, besimi (ndonëse jo ai fetar) është përpara gjithë dijes dhe është themeltar për dijen. Për Hajdegerin dhe Vitgenshtajnin, dija operon brenda supozimeve të ngulitura në bashkëlidhjen tonë praktike me botën, që nuk mund të formalizohet apo tematizohet kurrë me saktësi. “Është të vepruarit tonë,” vëren Vitgenshtajni në *Mbi sigurinë*, “që qëndron në themel të lojërave tona linguistike.” [10] Njohuritë teknike *know-how* pararendin njohjen. I gjithë teorizimi ynë bazohet, sado largazi, mbi format tona praktike të jetës. Disa mendimtarë postmodernë, nga kjo, dalin në konkluzionin se arsyeja është së tepërmi e kredhur në thellësinë e një mënyre jete për të ofruar një kritikë efikase të asaj mënyre jetese. Sipas pikëpamjes së tyre, termat e një kritike të tillë mund të derivohen vetëm nga mënyra aktuale e jetës e njeriut; e megjithatë, është pikërisht kjo mënyrë e jetës që kritika orvatet të shqyrtojë me themel. Kritika “totale”, kësisoj, përjashtohet nga korniza, dhe bashkë me të edhe mundësia e transformimit të thellë politik. Por nuk është nevoja që të jesh jashtë një situatë për t’ia nënshtruar atë situatë kritikizimit. Sido që të jetë, dallimi këtu ndërmjet të qenit brenda dhe të qenit jashtë mund të zërthehet. Ai është një tipar i krijesave si vetë ne, të cilat aftësinë për ta distancuar veten në mënyrë kritike nga bota e kanë pjesë të mënyrës nëpërmjet së cilës ne jemi të bashkëlidhur me të.

Arsyeja dhe limitet e shkencës

Siguritë implicite apo të vërtetat që merren si të mirëqena, dhe të cilat qëndrojnë përfund të gjithë arsyetimit tonë formal, janë po aq të qarta në rastin e shkencës sa edhe kudo gjetkë. Ndër supozimet që shkenca i merr si të mirëqena, për shembull, është postulati se vetëm shpjegimet “natyrore” duhet të përcaktohet se do të ndodhin. Ky mund të jetë fare mirë një supozim i mençur. Ai, pa dyshim, përjashton një mori gjepurash skandaloze. Por është me të vërtetë një postulat, jo rezultat i një të vërtete të demonstrueshme. Në qoftë se një shkencëtare krejt papritmas vështrimi i kap sytë e përflakur të Dreqit të Mallkuar teksa ai ia ka ngulur sytë asaj kërcënueshëm tejte mikroskopit, apo së paku e ka parë atë një numër të mjaftueshëm herësh nën kondita rigorozisht të kontrolluara, ajo do të ishte e shtrënguar nga urtësia konvencionale e shkencës që ta braktiste këtë supozim operimi, ose të dilte në konkluzionin se Dreqi i Mallkuar është një dukuri natyrore.

Shkenca, pra, spekulon me artikuj të caktuar të besimit njëlloj si çdo formë tjetër e dijes. Të paktën, kaq thonë ata skeptikë postmodernë të shkencës – ndonëse duhet mbajtur parasysh se humanistët janë paragjykuar gjithnjë në raport me shkencëtarët, dhe sa i përket postmodernizmit, atyre thjesht iu është zhvendosur terreni. Ndërkohë që shkencëtarët dikur shiheshin nga shkollat tetëvjeçare elitare si katundarë të pasofistikuar me zbokth mbi jakat e tyre të cilët mendonin se Rimbaud-ja ishte personazh kinematografie, shkencëtarët në kohën tonë janë bërë gardianët autoritarë të të vërtetës absolute. Ata janë shitës çikërrimash të një ideologjie helmatisëse të njohur si objektivitet, një nocion ky që thjesht i zbukuron me petka vezulluese paragjykimet e tyre ideologjike në një maskim që në dukje është pranueshëm i ndershëm. E kundërta e shkencës ka qenë dikur humanizmi; sot ai njihet si kulturalizëm, një kredo postmoderne që paraqitet si radikale në vetë aktin e përpjekjes së përdhunshme për të

shtypur apo çrrënjosur Natyrën.

Nuk është nevoja që dikush të pajtohet me këtë parodi për të vërejtur se shkenca, njëlloj si çdo punë tjetër njerëzore, është me të vërtetë e rrëmbushur me paragjykim dhe militantizëm, për të mos folur për supozimet e pabaza, njëanësitë e pavetëdijshme, të vërtetat që merren si të mirëqena, dhe besime që janë shumë afër hundës për t'u parë si objektive. Njëlloj si feja, shkenca është një kulturë, jo thjesht një set procedurash dhe hipotezash. Richard Dawkins deklaroi se shkenca është e çlirët nga vesi kryesor i fesë, pra nga besimi; por sikurse vë në dukje Charles Taylor, "të pohosh se në punën e një shkencëtari nuk ka supozime që nuk janë të bazuara tashmë mbi evidenca është pa dyshim një pasqyrim i një besimi *të verbër*, një besim që madje as nuk mund ta ndiejë lëkundjen e herëpashershme të dyshimit."^[11] Në qoftë se Virgjëresha Mari do të shfaqej pikërisht në këtë çast në qiejt e Nju Hevënit, me foshnjën Jezu në një rën dorë dhe duke shpërndarë kartmonedha me dorën tjetër, kjo do të ishte më tepër se sa ç'vlen reputacioni i çdokujt që punon pa u lodhur në laboratorët e Universitetit *Yale* e që vë duart në kokë nga dritarja para kësaj skene, madje edhe për një fraksion të sekondës.

Pra, sërish ka një numër të madh teleskopësh ku shkenca është vrazhdasi ngurruese që të vërë syrin për të vështruar. Shkenca ka priftërinjtë e saj të mëdhenj, lopët e saj të shenjta, shkrimet e shenjta, ekskomunikimet e saj, si dhe ritualet për shtypjen e disidencës. Sikur vetëm kaq, është qesharake që ta shohësh atë si të kundërtën polare të fesë. Ka nga ato tema që me leksikun e Foucault-së janë, po të flasim shkencërisht, "në të vërtetën", dhe nga ato që ndodhin në çastin e gabuar. Për shembull, unë e di si fakt se hëna ndikon thellësisht sjelljen njerëzore, duke qenë se, si një lunatik i butë që jam, unë jam gjithnjë i vetëdijshëm se kur është hënë e plotë madje dhe pa e parë atë fare (edhe pse kur shkurtoj mjekrën, vijën te faqet e heq fiks fare). Megjithatë, dyshoj se shkencëtarët që i çmojnë grantet që kanë si burim korporatat do të ishin shumë të etur që ta shqyrtonin këtë dukuri që çuditërisht është evidentuar mjaft mirë. Tamam tamam, do të ishte sikur një kritik letrar të botonte një studim me tre vëllime për *Çufo dhe Bubi Kaçurel*.

Ndonëse libri i Dawkins *The God Delusion* çuditërisht nuk pranon të thotë asgjë lidhur me marrëzitë dhe katastrofat e shkencës (për shembull, e fshikullon Inkuizionin, por jo Hiroshimën), pjesa më e madhe prej nesh janë të vetëdijshëm se, njëlloj si çdo përpjekje njerëzore që nga vënia në skenë e një drame e deri te drejtimi i ekonomisë, shkenca është shumë më tepër e paparashikueshme, e mbarsur me rreziqe, me anomali, dhe me aksidente se sa ç'do të donin agjentët e publicitetit saj që të na bënin të besonim, dhe se shumë prej praktikuesve të saj do ta tjerin fijen pafundësisht gjatë për të mbrojtur një hipotezë të provuar dhe së cilës ata i besojnë. *The God Delusion*, në kundërdallim, bën vetëm një a dy gjeste të turbullta për gabueshmërinë e sipërmarrjes tek e cila autori i librit në fjalë beson me kaq pompozitet. Mbi tmerret që shkenca dhe teknologjia kanë shkaktuar ndaj njerëzimit, ai, sikundërse pritej, ruan heshtjen dhe nuk thotë asgjë. Ndërrojini vendin Inkuizionit me luftën kimike! E megjithatë, Apokalipsi, nëse do ndodhë ndonjëherë, më tepër të ngjarë ka që të jetë rezultat i teknologjisë se sa vepër e të Plotfuqishmit. Në traditën e gjatë apokaliptike të ogureve kozmike, shenjave vezulluese në qiej, dhe gjëmës së pritshme planetare, asnjëherë nuk i ka shkuar kujt në mendje se ne mund të ishim në gjendje ta shkaktonim gjithë këtë me vetë duart tona, pa ndihmën më të vogël nga një hyjni i mbushur plot mëri. Kjo, pa dyshim, duhet të jetë një burim krenarie për trumbetuesit e tifozllëkut të species njerëzore si Ditchkins. E përse do të duhej një Perëndi e zemëruar për të djegur planetin kur si qenie të pjekura dhe të vetë-mjaftueshme njerëzore jemi ku e ku më të aftë për ta bërë vetë këtë punë?

Asnjëra prej këtyre vërejtjeve lidhur me shkencën nuk duhet kuptuar se në vetvete diskrediton atë

punë plot dashuri, pasion, altruizëm, besim, lodhje dhe thellësisht etike që dihet mirë se bën çmos për të arritur më të mirën. Në jetën politike, ajo është një angari që mund të bëjë dallimin midis jetës dhe vdekjes. Kjo është njëra nga arsytet se përse në gjirin e të shtypurve nuk gjen shumë skeptikë. E megjithatë, jemi përsosmërisht në harmoni me këtë pretendim po të argumentojmë se e gjithë politika është, tekembamja, e bazuar në besim. Të përpiqesh ta bësh atë siç duhet është gjithashtu një projekt me një histori fetare. Charles Taylor vë në dukje se si subjekti shkencërisht i pavarur dhe i ndershëm i modernitetit e ka zanafillën e tij në asketizmin fetar paramodern, me distancën e tij të barazlartuar të njohur si *contemptus mundi*.^[12] Ka një kuptim të çuditshëm në të cilin njohja e botës – për këtë teori të njohjes të paktën – përmban një lloj refuzimi të saj. E megjithatë, ka nga ata të cilët për hir të emancipimit dhe mirëqenies së vet lypet që të dinë se si qëndron puna me ta – për të cilët, shkurt thënë, objektiviteti në njëfarë kuptimi të këtij termi është imediatisht në interesat e tyre. Ka edhe nga ato frymë njerëzore mjaft të privilegjuara, ku disa prej tyre njihen si postmodernistë, të cilët nuk e kanë një nevojë të tillë, dhe të cilët, kësodore, janë të lirë që objektivitetin ta shohin si iluzion.

Kështu, shkenca ka të bëjë edhe me besimin gjithashtu – që nuk është e vetmja gjë që e ka të përbashkët me teologjinë. Ashtu sikurse kishat kanë tradhëtuar në një masë të gjerë misionin e tyre historik, kështu, mund të argumentojë dikush, ka bërë një pjesë e mirë e shkencës. Unë vetë kam qenë për njëzet vjet Bashkëpunëtor Shkencor *Fellow* i Wadham College, në Oxford, një institut ky që në fundin e shekullit të shtatëmbëdhjetë ishte vatra e të shquarës Shoqëri Mbretërore. Njëri nga anëtarët e spikatur të Shoqërisë, John Wilkins, ishte Kujdestar i kolegjit dhe kunat i Oliver Cromwell. Ndryshe nga pjesa tjetër më e madhe e Oxford-it, kolegji ishte në anën progresive të Luftës Civile, dhe pati pasoja për këtë. Politika tradicionale agresive shtrihej që nga simpatitë për sindikatat nga ana e Bashkëpunëtorit Shkencor *Fellow* të kolegjit, Harrison, dhe rrethit të tij të pozitivistëve anglezë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, deri te jokonformizmi i stilit të Bloomsbury të Warden Maurice Bowra (i cili me sa duket e përçmonte shkencën) në shekullin e njëzet. Do të isha i lumtur të mendoja se një shkollë radikale angleze duhet t'i shtohet kësaj liste. Disidencat politike e Wadham i kishte rrënjët në prejardhjen e saj radikale shkencore, e cila çmonte lirinë e mendimit dhe hulumtimin mbi besnikërinë ndaj prelatit dhe monarkut. Është kjo histori progresive që skeptikët postmodernë të shkencës kanë tendencën që ta shpërfillin, pikërisht sikurse është fakt se shkenca i përket një historie sociale specifike që racionalistët abstraktë e harrojnë shumë lehtë. Njëlloj si feja, një masë e madhe e shkencës i ka tradhëtuar origjinat e saj revolucionare, dhe është bërë mjet fleksibël i korporatave transnacionale dhe i konsorciumit ushtarako-industrial. Por kjo nuk duhet të na shtyjë që të harrojmë historinë e saj emancipuese. Njëlloj si liberalizmi, socializmi dhe feja, edhe shkenca është nën gjykim prej traditave të saj më të shkëlqyera.

Bindja fetare, pluralizmi dhe toleranca

Një pjesë e atyre që sot e shohin me përçmim fenë, e bëjnë këtë për shkak se ata janë dyshues ndaj bindjes si të tillë, gjë që nuk është aspak ajo çka Volteri gjykoi se ishte përçmuese në rastin e fesë. Në një epokë pluraliste, bindja mendohet se është në kundërshtim me tolerancën; ndërkohë që e vërteta është se bindja është pjesë e asaj çka një njeri supozohet se toleron, kështu që njëra nuk do të ekzistonte pa tjetrën. Postmodernizmi është alergjik ndaj idesë së sigurisë, dhe bën një potere shumë

të zhurmshme teorike mbi këtë nocion të përditshëm e mjaft modest. Si e tillë, siguria është në disa forma aspekti më pak i rëndësishëm i fundamentalizmit, i cili gjithashtu bën një zhurmë të madhe në lidhje me sigurinë, por në një lloj mënyre që bart miratim. Një pjesë e mendimit postmodern dyshon se e gjithë siguria është autoritariste. Mendimi postmodern është nervoz lidhur me njerëzit të cilët tingëllojnë se janë të angazhuar me pasion ndaj asaj çka ata thonë. Këtu, ai përfaqëson ndër të tjera një reaksion të tepruar ndaj fashizmit dhe stalinizmit. Politikat totalitariste të shekullit të njëzet jo vetëm që filluan një mësymje mbi të vërtetën në kohën e tyre, por ato gjithashtu ndihmuan që të minohej ideja e të vërtetës për breznitë e të ardhmes. Vija ndarëse midis të pasurit të llojeve të caktuara të dëmshme të besimit, dhe të pasurit të besimeve të forta, bëhet atëherë rrezikshëm e paqartë. Vetë bindja dënohet sikur të ishte dogmatike.

Është e vërtetë që gjërat e siguria mund të sjellin shkatërrim. Por ato gjithashtu mund të sjellin çlirim, një pikë kjo që Jacques Derrida, me mospëlqimin e tij gati-gati patologjik për të determinuarën, nuk duket se ka qenë kurrë në gjendje që ta rrokte. Nuk ka asgjë shtypëse kur ju jeni të sigurtë se pagat tuaja sapo janë ulur. Nga ana e tyre, liberalët mbruanjë bindjen se ata duhet të tolerojnë bindjet e njerëzve të tjerë. Në tërësi, ata janë më tepër të preokupuar me faktin e bindjeve të njerëzve të tjerë se sa me përmbajtjen e tyre. Ata madje mund të jenë edhe më të zellshëm në kauzën e bindjeve të njerëzve të tjerë se sa në bindjen e vet. Në linjë me këtë, epoka jonë është e ndarë midis atyre të cilët besojnë së tepërmi dhe atyre të cilët besojnë fare pak – apo sikurse do ta perifrazonte Milan Kundera, ndërmjet ëngjëllorës dhe djallëzores.^[13] Secila palë e siguron mbijetesën e saj nga tjetra. Kjo epokë është e ndarë barabar midis një arsyeje teknokratike që vlerën ia nënshtron faktit, dhe një arsyeje fondamentaliste që faktin e zëvendëson me vlerën.

Besimi – çdo lloj besimi – në radhë të parë, nuk është punë zgjedhjeje. Është më e zakonshme që ta gjesh veten duke besuar në diçka se sa të marrësh një vendim për këtë – apo, së paku, të marrësh një vendim të tillë të ndërgjegjshëm për shkak se ju e gjeni veten duke anuar tashmë në atë drejtim. S’është nevoja të thuhet se kjo nuk është punë determinizmi. Tamam tamam, kjo është një çështje e të qenit i kapluar nga një angazhim nga i cili njeriu zbulon se e ka të pamundur që të ikë. Nuk është kryesisht çështje vullneti, së paku sikurse e imagjimon epoka moderne atë fakultet fort të fetishizuar. Një kult i tillë i vullnetit karakterizon Shtetet e Bashkuara. “Mos thuaj s’bëhet”, “kurrë mos thuaj kurrë”, “po u përpoqe ia del”, “mund të bëhesh çfarë të duash”: këto janë iluzionet e ëndrrës amerikane. Për disa në SHBA, fjala që s’duhet thënë kurrsesi është “s’mundem”. Atje negativiteti shihet shpeshherë si një lloj krimi i mendimit. Bota nuk ka dëshmuar askund një optimizëm të tillë që nga koha e realizmit socialist. Ky besim faustian në kapacitetet e pafundme të Njeriut nuk duhet ngatërruar kurrsesi me virtytin e shpresës. Mirëpo, për sa kohë që ekziston, besimi do të vijojë që të lidhet gabimisht me të ashtuquajturat akte të vullnetit, në një keqkuptim voluntarist të asaj se si ne i fitojmë bindjet tona.

Mënyra e krishterë për të treguar se besimi në fund nuk është çështje zgjedhjeje është nocioni i hirit. Njëlloj si vetë bota nga një këndvështrim i krishterë, besimi është dhunti, apo dhuratë. Kjo, ndër të tjera, don të thotë se të krishterët nuk i zotërojnë me vetëdije të gjitha arsyet përse ata besojnë në Perëndi. Por as nuk ekziston një njeri që i di me vetëdije të plotë të gjitha arsyet përse ai vijon të besojë në mbajtjen e formës, në vlerën sipërore e individit, apo në rëndësinë e të qenit i singertë. Vetëm ultra-racionalistët imagjinojnë se ata duhet të jenë detyrimisht të tillë. Për shkak se besimi nuk është plotësisht i vetëdijshëm, është e pazakontë që ai të braktiset thjesht me anë të reflektimit. Po ashtu, do të duhej që të ndryshohej shumëçka tjetër. Nuk është e zakonshme për një njeri që gjithë jetën ka qenë konservator që krejt papritmas të bëhet revolucionar për shkak se në kokë i ka lindur një mendim. Kjo nuk do të thotë se besimi është i mbyllur ndaj fakteve, sikurse mendon gabimisht

Dawkins, apo se një njeri nuk mund të ndërrojë mendje në lidhje me besimet e tij. Ne nuk i zgjedhim besimet tona sikurse zgjedhim antipastat, por kjo nuk do të thotë se jemi thjesht të burgosur të pashpresë të tyre, sikurse prirjen që të imagjinojnë neopragmatistët si Stanley Fish. Determinizmi nuk është alternativa e vetme ndaj voluntarizmit. Thjesht, në ndryshimin e besimeve të ngulitura thellë ka shumëçka më tepër se sa thjesht ndërrim mendjeje. Racionalisti ka prirjen që ta ngatërrojë këmbënguljen e besimit (e besimit të të tjerëve, kuptohet, jo të vetin) me kokëfortësinë iracionale dhe jo me shenjën e një thellësie të brendshme, një thellësi kjo që ngërthen në vetvete arsyen, por gjithashtu e transhendon atë. Për shkak se angazhimet tona janë konstitutive të asaj se cilët jemi, nuk mund t'i ndryshojmë ato pa atë çka tradicionalisht Krishterimi e ka quajtur konvertim, që përmban shumë më tepër se sa thjesht ndërrimin e njërit opinion me një tjetër. Kjo është një arsye përse besimi i njerëzve të tjerë mund të duket iracionalizëm i pastër, që, për të qenë i sinqertë, ndonjëherë është pikërisht i tillë.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Shiko Robert Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* (New York: Random House, 2005).

[2] Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes* (London: Verso, 2008), 31.

[3] Herbert McCabe, *Faith Within Reason* (London: Continuum, 2007), 13.

[4] Shiko Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2005).

[5] Terry Eagleton, *Trouble with Strangers* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2008), Pjesa 3, Kapitulli i 9-të.

[6] Shiko Jean-Yves Lacoste, "Perception, Transcendence and the Experience of God," në *Transcendence and Phenomenology*, ed. Peter M. Candler Jr. dhe Conor Cunningham (London: SCM Press, 2007), 15.

[7] Christopher Hitchens, *God Is Not Great* (London: Atlantic, 2007), 5. Referenca të mëtejshme për këtë vepër do të ofrohen në thonjza mbas citimeve.

[8] Dan Hind, *The Threat to Reason* (London: Verso, 2007), 64.

[9] Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press), 232.

[10] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, cituar në Anthony Kenny, ed., *The Wittgenstein Reader*

(Oxford: Blackëell, 1994), 254.

[11] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 835. Citimi nga Dawkins jepet nga Taylor pa referencë.

[12] Shiko Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Pjesa 11.

[13] Shiko Terry Eagleton, *Sëeet Violence: The Idea of the Tragic* (Oxford: Blackëell, 2003), 258–59.

Date Created

28/05/2021

Author

erasmusi