

Feja në sferën publike *

Përballë situatës së tanishme, më lejoni së pari t'i shpreh ndjenjat e mia ambivalente – një përzierje sikleti dhe kënaqësie. Nga njëra anë, është e pamundur të paraqitet një ligjëratë që do të mund të përputhej me rangun dhe prestigjin e jashtëzakonshëm të Çmimit Holberg dhe t'u përgjigjej pritshmërive përkatëse. Nga ana tjetër, jam thjesht i lumtur që gjendem edhe një herë në Norvegji dhe që e gjej veten në një mjedis akademik mjaft të njohur, në mesin e kolegëve të shquar dhe miqve të afërt, si edhe përballë një audience të vëmendshme dhe intelektualisht të rafinuar. Mjedisi kulturor i thjeshtë, mikpritës dhe joformal, me të cilin përballem gjithmonë në vendin tuaj, më inkurajon që t'i qasem kësaj ngjarjeje të veçantë në një mënyrë të matur dhe pa pretendime, duke vazhduar, si të thuash, punën e zakonshme. Do të flas për një çështje provokuese që na shqetëson shumë prej nesh.

I

Vështirë se mund të mos e vërejmë faktin se traditat fetare dhe bashkësitë e besimit kanë fituar një rëndësi të re politike, e cila deri më tani nuk ishte parashikuar.¹ Ky fakt është së paku i papritur për ata prej nesh që e ndoqën urtësinë konvencionale të shkencave shoqërore dominuese dhe që supozuan se modernizimi ecën pashmangshëm dorë për dorë me sekularizimin, në kuptimin e një zvogëlimi të ndikimit të bindjeve dhe praktikave fetare mbi politikën dhe shoqërinë në përgjithësi. Të paktën vendet evropiane – me përjashtimet e njohura të Polonisë dhe Irlandës – ofronin dëshmi të mjaftueshme për një rënie të vazhdueshme të numrit të besimtarëve, qoftë nëse i vëzhgonim format më të institucionalizuara të religjiozitetit, qoftë ato më shpirtërore. Megjithatë, disa tregues e mbështesin tezën plotësuese se bashkësitë fetare kanë pasur më shumë sukses në rastet kur kanë ndjekur strategji ortodokse të refuzimit të modernitetit sesa në rastet kur kanë zgjedhur strategji liberale të përshtatjes me të. Në arenën ndërkombëtare, lëvizjet ortodokse dhe fundamentaliste janë, në çdo rast, në rritje.² Përveç nacionalizmit hindu, Islami dhe Krishterimi janë aktualisht dy burimet fetare më vitale.

* Titulli original: „Religion in the public sphere“, është një ligjëratë që Fituesi i Çmimit Holberg 2005, Profesori Jürgen Habermas e ka mbajtur në Seminarin e Çmimit Holberg më 29 nëntor 2005 në Universitetin Bergen të Norvegjisë.

¹ Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World*, Washington, 1999.

² Për sa vijon, shih: Peter L. Berger, *The Desecularization of the World*, Washington, 2005, f. 1–18.

Ringjallja islame ka një shtrirje gjeografike mbresëlënëse, që nga Afrika e Veriut, përmes Lindjes së Mesme, deri në Azinë Juglindore, ku Indonezia është vendi me popullsinë më të madhe ndër të gjitha vendet muslimane. Ndikimi i Islamit po zgjerohet gjithashtu në Afrikën Subsahariane, ku ai konkurron me lëvizjet e krishtera. Si pasojë e emigracionit, ai po rritet edhe në Evropë dhe, në një masë disi më të vogël, në Amerikën e Veriut. Nëse vështrojmë vende si Turqia dhe Egjipti, kuptojmë gjithashtu se kjo ringjallje depërton thellë në mjediset e arsimuara të kulturave elitare dhe të shtresave të mesme. Në shumicën e këtyre vendeve, rritja e fesë nuk mund të mos ketë pasoja në politikën e brendshme. Në shumë raste nuk është e lehtë të dallohet bërthama autentike e fesë nga instrumentalizimi i saj për qëllime politike. Lëvizjet fundamentaliste shpesh ndërthuren ngushtë me konfliktet kombëtare dhe etnike dhe, sot, shërbejnë gjithashtu si terren pjellor për rrjetet e decentralizuara të një forme terrorizmi që vepron globalisht dhe që drejtohet kundër fyerjeve që *perceptohen* si të shkaktuara nga një qytetërim perëndimor superior.

Megjithatë, sulmi ndaj Kullave Binjake dhe reagimi i nxituar pas 11 Shtatorit nuk duhet të na largojnë vëmendjen nga fakti se ngritja e lëvizjeve ungjillore (evangelikale) është po aq e rëndësishme për nga shtrirja dhe intensiteti sa edhe homologia e saj në botën muslimane. Peter Berger e karakterizon bërthamën e fortë të kësaj lëvizjeje si: “Pentekostalizmi, i cili e ndërthur ortodoksinë biblike dhe një moral rigoroz me një formë ekstazike të adhurimit dhe me një theks të veçantë mbi shërimin shpirtëror.”³ Të krishterët e tillë të “rilindur” (born-again Christians) e ndajnë kundërshtimin ndaj modernitetit kulturor dhe liberalizmit politik, por ata përputhen më lehtë me kërkesat motivuese të modernizimit ekonomik. Lëvizjet ungjillore janë shpesh rezultat i suksesit të veprimtarisë misionare në vende ku kjo formë e fesë është relativisht e re. Në Amerikën Latine tashmë ka rreth pesëdhjetë milionë protestantë të konvertuar. Lëvizjet ungjillore vazhdojnë të përhapen edhe në Kinë, Korenë e Jugut, Filipine dhe madje në disa pjesë të Evropës Lindore.

Të dyja këto ringjallje fetare gjejnë jehonë në politikën e brendshme të vendeve përkatëse. Ato po depërtojnë gjithashtu, në mënyra të ndryshme, edhe në arenën ndërkombëtare. Fetë botërore, të cilat edhe sot e kësaj dite e formësojnë fizionominë e të gjitha qytetërimeve kryesore, e ushqejnë idenë e moderniteteve të shumëfishta (*multiple modernities*), duke ua dhënë kulturave përkatëse vetëbesimin e nevojshëm kulturor. Megjithatë, zelli i lëvizjeve fetare më shpesh i helmon sesa i lehtëson takimet ndërkulturore. Në anën perëndimore të kufirit, perceptimi i marrëdhënieve ndërkombëtare ka ndryshuar nën ndikimin e frikës nga një “përplasje e qytetërimeve”. Edhe intelektualët perëndimorë, të cilët deri më tani kanë qenë vetëkritikë në këtë drejtim, po fillojnë të kalojnë në ofensivë në reagimin e tyre ndaj imazhit të oksidentalizmit që të tjerët e kanë krijuar për të.⁴

³ Berger (2005), f. 8.

⁴ Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, Penguin, Harmondsworth, 2004.

Ajo që është më befasuese në këtë kontekst është rigjallërimi politik i fesë në vetë zemrën e shoqërisë perëndimore. Megjithëse ekzistojnë dëshmi statistikore për një valë sekularizimi në pothuajse të gjitha vendet evropiane që nga përfundimi i Luftës së Dytë Botërore, të dhënat në Shtetet e Bashkuara tregojnë se përqindja relativisht e lartë e popullsisë e përbërë nga qytetarë të devotshëm dhe aktivë fetarisht ka mbetur pothuajse e pandryshuar gjatë gjashtë dekadave të fundit.⁵ Atje, një koalicion i planifikuar me kujdes midis të krishterëve evangjelicale dhe atyre të “rilindur” (born-again Christians), nga njëra anë, dhe katolikëve amerikanë, nga ana tjetër, ka arritur të nxjerrë një përfitim politik shtesë nga ripërtëritja *fetare* në zemër të qytetërimit perëndimor.⁶ Dhe kjo priret ta thellojë, në nivel *kulturor*, ndarjen politike të Perëndimit që u nxit nga Lufta e Irakut.⁷ Me heqjen e dënimit me vdekje, me legjislacionin liberal mbi abortin, me barazimin juridik të partneriteteve homoseksuale me martesat heteroseksuale, me refuzimin e pakushtëzuar të torturës dhe, në përgjithësi, me përparësinë që u jepet të drejtave individuale përballë të mirave kolektive – si, për shembull, siguria kombëtare – shtetet evropiane duket se po vazhdojnë tashmë të vetme në rrugën që dikur e kishin përshkuar krah për krah me Shtetet e Bashkuara.

Në sfondin e ngritjes së fesë në mbarë botën, ndarja (çarja) e Perëndimit perceptohet tani sikur Evropa po izohet nga pjesa tjetër e botës. E parë në termat e historisë botërore, racionalizmi perëndimor (Occidental Rationalism) i Max Weber-it shfaqet si devijim i vërtetë. Vetë imazhi perëndimor për modernitetin duket se po përjeton, si në një eksperiment psikologjik, një përmbysje perspektive: ajo që ka qenë modeli gjoja “normal” për të ardhmen e të gjitha kulturave të tjera, papritur shndërrohet në një skenar të veçantë dhe përjashtimor. Edhe nëse ky ndërrim perspektive kaq sugjektiv nuk i qëndron plotësisht analizës sociologjike dhe edhe nëse dëshmitë kundërshtuese të asaj që duket si një desekularizim i gjerë mund të harmonizohen me shpjegime më konvencionale,⁸ nuk mund të vihet në dyshim vetë ekzistenca e këtyre dëshmive dhe, mbi të gjitha, fakti simptomatik i kristalizimit të qëndrimeve politike përçarëse rreth tyre. Pavarësisht se si vlerësohen këto fakte, në Shtetet e Bashkuara po zhvillohet tashmë një *Kulturkampf* (luftë kulturore), e cila e përbën sfondin e debatit akademik mbi rolin e fesë në sferën publike politike.

Në vijim do ta vazhdoj këtë debat. Më lejoni së pari t’jua kujtoj premisat liberale të shtetit kushtetues dhe pasojat që nxjerr John Rawls për atë që quhet “etika e qytetarisë” (ethics of citizenship). Debati mbi atë se çfarë duhet të presë një shtet sekular nga qytetarët dhe politikanët e tij është një polemikë që zhvillohet në terrenin e Teorisë Politike normative. Pas një diskutimi të propozimeve revizioniste që i prekin themelet e vetëkuptimit liberal të demokracive perëndimore, do ta paraqes konceptimin tim mbi atë se çfarë duhet të presin reciprokisht qytetarët fetarë dhe ata sekularë nga njëri-tjetri. Këto detyrime

⁵ Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Kapitulli 4.

⁶ Garry Wills, “Fringe Government”, *The New York Review of Books*, 6 tetor 2005, f. 46–50.

⁷ Jürgen Habermas, *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

⁸ Norris dhe Inglehart (2004), Kapitulli 10: Përfundime.

qytetare kërkuese presupozojnë, nga ana tjetër, që qytetarët sekularë dhe fetarë të fitojnë fillimisht qëndrime dhe mendësi të caktuara epistemike. Meqenëse obligimi e nënkupton mundësinë, ne duhet ta zhvendosim vëmendjen tonë nga argumentet normative tek ato epistemologjike dhe t'i nxjerrim në pah ato procese mësimore, pa të cilat një rend politik liberal nuk mund ta presë nga qytetarët me besime dhe prejardhje të ndryshme atë lloj të nevojshëm të respektit dhe të bashkëpunimit reciprok. Unë do ta karakterizoj ndryshimin në formën e vetëdijes fetare që mund të kuptohet si një përgjigje ndaj sfidave të modernitetit, ndërsa vetëdija sekulare për të jetuar në një shoqëri post-sekulare fiton një artikulum më të rafinuar në një mendësi post-metafizike. Megjithatë, shteti liberal nuk mund të ndikojë, me mjetet e veta juridike dhe politike, mbi ato procese mësimore përmes të cilave qytetarët fetarë dhe sekularë mund t'i arrijnë ato qëndrime vetëreflektuese mbi të cilat mbështetet etosi demokratik. Madje, edhe më problematike është fakti se nuk është aspak e qartë nëse në këtë kontekst mund të flasim fare për "procesë mësimore".

II

Më lejoni të filloj duke e shpjeguar konceptimin liberal të qytetarisë demokratike. Vetëkuptimi i shtetit kushtetues është zhvilluar nga një traditë kontraktualiste, e cila mbështetet vetëm në argumente publike, tek të cilat supozohet se të gjithë personat kanë qasje të barabartë. Supozimi i një arsyeje të përbashkët njerëzore përbën bazën epistemike për justifikimin e një shteti sekular, i cili nuk varet më nga legjitimimi fetar. Kjo, nga ana e saj, e bën të mundur ndarjen e shtetit nga kisha në nivel institucional. Sfondi historik mbi të cilin u formësua ky konceptim liberal ishin, natyrisht, luftërat fetare dhe konfliktet ndërmjet konfesionëve në periudhën e hershme të modernitetit.

Vendosja e lirisë së fesë ishte përgjigja e duhur politike ndaj sfidave të pluralizmit fetar. Megjithatë, karakteri sekular i shtetit është një kusht i domosdoshëm, por ende jo i mjaftueshëm për ta garantuar lirinë e barabartë fetare për të gjithë. Nuk mjafton të mbështetemi thjesht në dashamirësinë e një autoriteti të sekularizuar. Vetë palët në konflikt duhet ta arrijnë një marrëveshje mbi kufijtë delikatë ndërmjet lirisë pozitive për ta praktikuar fenë e vet dhe lirisë negative për të mbetur i kursyer nga praktikat fetare të të tjerëve. Nëse parimi i tolerancës duhet të jetë përtej çdo dyshimi për shtypje ose represion, atëherë duhet të gjenden arsye bindëse për përcaktimin e asaj që mund të tolerohet dhe asaj që nuk mund të tolerohet, arsye që të gjitha palët mund t'i pranojnë në mënyrë të barabartë. Rregullime të drejta mund të gjenden vetëm nëse palët e përfshira mësojnë ta marrin parasysh edhe perspektivën e tjetrit. Dhe pikërisht procedura që i përshtatet më së miri këtij qëllimi është mënyra deliberative e formimit demokratik të vullnetit. Në shtetin sekular, qeverisja duhet gjithsesi të mbështetet mbi baza jofetare. Procedura demokratike është e aftë ta gjenerojë një legjitimitet të tillë sekular falë dy përbërësve: së pari, pjesëmarrjes së barabartë politike të të gjithë qytetarëve, e cila garanton që subjektet e ligjit mund ta kuptojnë veten edhe si autorë të atyre ligjeve; dhe

së dyti, dimensionit epistemik të deliberimit, i cili e mbështet supozimin se rezultatet e arritura mund të pranohen racionalisht.⁹

Janë pikërisht kushtet për pjesëmarrjen e suksesshme në këtë praktikë demokratike ato që e përcaktojnë etikën e qytetarisë: pavarësisht mosmarrëveshjeve të vazhdueshme lidhur me botëkuptimet dhe doktrinat fetare, qytetarët pritet ta respektojnë njëri-tjetrin si anëtarë të lirë dhe të barabartë të bashkësisë së tyre politike. Dhe mbi bazën e një solidariteti të tillë qytetar, kur bëhet fjalë për çështje politike të diskutueshme, qytetarët i detyrohen njëri-tjetrit të japin arsye të mira për qëndrimet e tyre politike. Në këtë kontekst, Rawls flet për “detyrën e qytetarisë” (duty of civility) dhe për “përdorimin publik të arsyes” (the public use of reason). Në një shtet sekular, legjitime konsiderohen vetëm ato vendime politike që mund të justifikohen në dritën e arsyeve të qasshme për të gjithë, si përballë qytetarëve fetarë ashtu edhe atyre jofetarë, si dhe qytetarëve që u përkasin konfesioneve të ndryshme fetare. Ky kufizim e shpjegon rezervën kontraverze, të ashtuquajturin “proviso” (kusht paraprak), lidhur me përdorimin publik të arsyeve jopublike, domethënë të arsyeve fetare.

Parimi i ndarjes së shtetit nga kisha i detyron politikanët dhe zyrtarët brenda institucioneve politike që ligjet, vendimet gjyqësore, dekretet dhe masat t’i formulojnë dhe t’i *arsyetojnë* vetëm në një gjuhë që është njësoj e qasshme për të gjithë qytetarët. Por, çfarë mund të thuhet për detyrimet e qytetarëve në sferën publike politike? Qëndrimi i Rawls-it është ky: “E para është se doktrinat gjithëpërfshirëse të arsyeshme, qofshin fetare apo jofetare, mund të paraqiten në diskutimin politik publik në çdo kohë, *me kusht që, në një moment të mëvonshëm, të paraqiten edhe arsye politike të mirëfillta – dhe jo arsye të mbështetura vetëm në doktrina gjithëpërfshirëse – të cilat janë të mjaftueshme për ta mbështetur atë që thuhet se mbështetet nga këto doktrina gjithëpërfshirëse.*”¹⁰ Në debatin e kohëve të fundit mbi përdorimin publik të arsyes nga qytetarët, pikërisht ky kusht paraprak (proviso) i justifikimit sekular është bërë objekt i shumë kundërshtimeve.

Kundërshtimi më serioz është se shumë qytetarë fetarë nuk kanë arsye të mjaftueshme për ta ndërmarrë një ndarje artificiale ndërmjet sekulares dhe fetares brenda vetëdijes së tyre, sepse nuk mund ta bënin këtë pa e destabilizuar mënyrën e tyre të ekzistencës si besimtarë të devotshëm. Ky kundërshtim i referohet rolit integral që feja e luan në jetën e një besimtari, ose, me fjalë të tjera, vendit që feja e zë në jetën e përditshme. Një person i devotshëm e jeton përditshmërinë e tij duke u *mbështetur* në besimin e vet. Besimi i vërtetë nuk është vetëm një doktrinë apo një përmbajtje që besohet, por edhe një burim energjie nga i cili besimtari ushqehet në mënyrë performative. Besimi e ushqen *tërë*

⁹ Shih John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, në: *The University of Chicago Law Review*, vëll. 64, nr. 3, verë 1997, f. 765–807; këtu f. 769: “Në mënyrë ideale, qytetarët duhet ta mendojnë veten sikur të ishin ligjvënës dhe ta pyesin vetveten se cilat ligje, të mbështetura mbi çfarë arsyesh që përmbushin parimin e reciprocitetit, do t’i konsideronin më të arsyeshme për t’u miratuar.”

¹⁰ Rawls (1997), f. 783 e në vijim (kursivi është i autorit). Kjo përbën një rishikim të parimit të formuluar më ngushtë në: John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1994, f. 224 e tutje.

jetën.¹¹ Ky tipar gjithëpërfshirës i një mënyre besimi, që depërton në çdo pore të jetës së përditshme, bie ndesh me çdo përpjekje sipërfaqësore për t'i zhvendosur bindjet politike me bazë fetare mbi një bazë *tjetër* njohëse. Prandaj, Nicholas Wolterstorff pohon: "Për bindjet fetare të një numri të madh besimtarësh në shoqërinë tonë është pjesë përbërëse që ata *duhet* t'i mbështesin vendimet e tyre lidhur me çështjet themelore të drejtësisë në bindjet e tyre fetare. Ata nuk e shohin si një zgjedhje nëse duhet apo nuk duhet ta bëjnë këtë."¹² Ata jo vetëm që nuk janë të gatshëm, por janë edhe të paaftë ta dallojnë "ndonjë 'forcë tërheqëse' që buron nga çfarëdo arsyeje sekulare."¹³

Nëse e pranojmë këtë kundërshtim, i cili është mjaft bindës, atëherë shteti liberal, që në mënyrë të shprehur mbron forma të tilla të jetesës, nuk mund të presë njëkohësisht nga të gjithë qytetarët që t'i justifikojnë qëndrimet e tyre politike edhe në mënyrë të pavarur nga bindjet e tyre fetare ose botëkuptimet e tyre. Nga karakteri sekular i shtetit nuk mund ta nxjerrim detyrimin që të gjithë qytetarët t'i plotësojnë kontributet e tyre publike me karakter fetar me ekuivalente të shprehura në një gjuhë përgjithësisht të qasshme. Shteti liberal nuk duhet ta shndërrojë ndarjen *institucionale* të domosdoshme ndërmjet fesë dhe politikës në një barrë të padrejtë *mendore dhe psikologjike* për të gjithë ata qytetarë që e ndjekin një fe. Ai mund dhe duhet të presë prej tyre që ta pranojnë parimin se çdo vendim ligjvënës, gjyqësor ose administrativ me fuqi detyruese duhet të mbetet i paanshëm ndaj botëkuptimeve konkurruese. Por ai nuk duhet të presë prej tyre që ta ndajnë identitetin e tyre në një komponent publik dhe një komponent privat, për aq kohë sa marrin pjesë në debatet publike dhe kontribuojnë në formimin e opinionit publik.

Duke e marrë parasysh kundërshtimin e Wolterstorff-it, ne duhet ta zbusim disi qëndrimin e ngurtë liberal. Natyrisht, çdo qytetar duhet ta dijë se vetëm arsyet sekulare kanë vlefshmëri përtej pragut institucional që e ndan sferën publike joformale nga parlamentet, gjykatat dhe administrata. Por ky pranim nuk ka pse t'i pengojë qytetarët fetarë që t'i shprehin dhe t'i arsyetojnë publikisht bindjet e tyre duke e përdorur gjuhën fetare. Në rrethana të caktuara, qytetarët sekularë ose qytetarët që u përkasin feve të tjera mund të jenë në gjendje të mësojnë diçka nga këto kontribute dhe të dallojnë, në përmbajtjen normative të së vërtetës që e përmban një shprehje fetare, intuita të vetat, të cilat ndoshta kanë qenë të shtypura ose të errësuar. Aftësia e traditave fetare për të artikuluar intuita morale lidhur me format shoqërore të një jete njerëzore me dinjitet, i bën paraqitjet fetare mbi çështje politike me rëndësi kandidatë seriozë për të përmbajtur të vërteta të mundshme, të cilat më pas mund të përkthehen nga fjalori i një bashkësie të caktuar fetare në një gjuhë përgjithësisht të qasshme. Shteti liberal ka edhe një interes të vetin që t'i lejojë zërat fetarë të dëgjohen në sferën publike politike, sepse ai nuk mund ta dijë nëse, përndryshe, shoqëria sekulare nuk do ta shkëpuste veten nga burime të rëndësishme për krijimin e kuptimit dhe të identitetit.

¹¹ Për dallimin augustinian ndërmjet *fides quae creditur* (besimi si përmbajtje e asaj që besohet) dhe *fides qua creditur* (besimi si akti me të cilin besohet), shih: Rudolf Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen, 1984, Shtojca 3: "Wahrheit und Gewissheit", f. 183 e tutje.

¹² Nicholas Wolterstorff, në: Robert Audi & Nicholas Wolterstorff (1997), f. 105.

¹³ Paul J. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge (MB), 2002, f. 157.

Dhe, duke pasur parasysh se vetëligjvënia qytetare është një praktikë *e përbashkët*, kërkesa për përkthim është gjithashtu një detyrë bashkëpunuese, në të cilën duhet të marrin pjesë edhe qytetarët jofetarë, në mënyrë që bashkëqytetarët e tyre fetarë të mos ngarkohen me një barrë asimetrike. Ndërsa qytetarët besimtarë mund të japin kontribute publike në gjuhën e tyre fetare vetëm me kushtin (proviso) që ato të përkthehen, qytetarët sekularë duhet të jenë të hapur ndaj përmbajtjes së mundshme të së vërtetës që e bartin këto paraqitje dhe madje të hyjnë në dialogë, prej të cilëve arsyet fetare mund të dalin më pas në trajtën e transformuar të argumenteve përgjithësisht të qasshme.¹⁴

Megjithatë, kjo zbutje e një përkufizimi tepër të rreptë të neutralitetit ndaj botëkuptimeve konkurruese nuk duhet ta zhdukë kufirin institucional ndërmjet “jetës së egër” të sferës publike politike dhe procedurave formale *brenda* organeve politike. Më mirë do të ishte ta përdornim metaforën e një filtri, i cili lejon që nga „babeli i zërave” të kalojnë vetëm kontributet sekulare. Për shembull, në parlament, rregullorja e punës duhet t’ia japë kryetarit të parlamentit kompetencën që deklaratat ose arsyetimet fetare të hiqen nga procesverbali. Përmbajtja e së vërtetës që e bartin kontributet fetare mund të hyjë në praktikën e *institucionalizuar* të deliberimit dhe të vendimmarrjes vetëm nëse përkthimi i domosdoshëm ndodh tashmë në fazën paraparlamentare, domethënë në vetë sferën publike politike.

Kritikët revizionistë, si Wolterstorff-i, e hedhin poshtë edhe këtë kufizim të rëndësishëm. Ai angazhohet që legjislativave politike t’u lejohet të përdorin argumente fetare.¹⁵ Nëse parlamentet hapen në këtë mënyrë ndaj polemikave fetare, atëherë pushteti qeverisës mund të shndërrohet lehtësisht në instrument të një shumice fetare, e cila e imponon vullnetin e saj duke e shkelur procedurën demokratike. Duhet të kujtojmë se përmbajtja e vendimeve politike që mund të zbatohen me forcën e shtetit *duhet të formulohet* në një gjuhë që është njësoj e qasshme për të gjithë qytetarët dhe *duhet të jetë e mundur të justifikohet* në këtë gjuhë. Për këtë arsye, sundimi i shumicës shndërrohet në shtypje nëse shumica, gjatë procesit demokratik të formimit të opinionit dhe të vullnetit politik, refuzon t’i ofrojë ato arsyeime publikisht të qasshme, të cilat pakica humbëse – qoftë ajo sekulare apo e një feje tjetër – duhet të jetë në gjendje t’i kuptojë dhe t’i vlerësojë sipas standardeve të veta.

III

Mbetet edhe një kundërshtim tjetër, i cili meriton një shqyrtim më të afërt. Etika liberale e qytetarisë, edhe në versionin e saj të zbutur, duket se u imponon një *barrë asimetrike* qytetarëve fetarë. Kërkesa për përkthimin e arsyeve fetare dhe përparësia institucionale që u jepet më pas arsyeve sekulare kërkojnë nga qytetarët fetarë një përpjekje për të mësuar dhe për t’u përshtatur, një përpjekje nga e cila qytetarët sekularë janë të kursyer.

¹⁴ Jürgen Habermas, “Glauben und Wissen”, në: *Zeitdiagnosen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, f. 249–263; këtu f. 256 e tutje.

¹⁵ Robert Audi & Nicholas Wolterstorff (1997), f. 117 e tutje.

Arsyeja më e thellë e pakënaqësisë së vazhdueshme ndaj neutralitetit të shtetit përballë botëkuptimeve konkurruese buron nga fakti se detyrimet qytetare të qytetarisë dhe të përdorimit publik të arsyes mund të përmbushen vetëm nën disa parakushte *njohëse*. Kundërshtimi i asimetrisë e drejton vëmendjen tonë te supozimi i heshtur për ekzistencën e proceseve të të mësuarit, të cilat janë të pavarura nga vullneti i mirë ose i keq. Prandaj, duhet ta zhvendosim perspektivën nga konceptimi i etikës liberale të qytetarisë te ato ndryshime të mëdha në mentalitet, në arritjet e të cilave Liberalizmi Politik mbështetet tashmë si diçka e mirëqenë.

Më lejoni të përqendrohem së pari te ndryshimi në vetëdijen fetare që e vërejmë në kulturën perëndimore që nga periudhat e Reformacionit dhe të Iluminizmit. Bashkësitë tradicionale të besimit duhet të përpunojnë disonanca njohëse që nuk lindin në të njëjtën mënyrë për qytetarët sekularë. Sociologët e kanë përshkruar këtë “modernizim të vetëdijes fetare” si një përgjigje ndaj tri sfidave: së pari, ndaj faktit të pluralizmit; pastaj, ndaj shfaqjes së shkencës moderne; dhe, së fundi, por jo më pak e rëndësishme, ndaj përhapjes së së drejtës pozitive dhe të një morali profan:

- Qytetarët fetarë duhet të zhvillojnë një qëndrim epistemik ndaj feve dhe botëkuptimeve të tjera, me të cilat ndeshen brenda një universi të diskursit që deri atëherë kishte qenë i okupuar vetëm nga feja e tyre. Ata arrijnë ta bëjnë këtë në atë masë sa i lidhin në mënyrë vetëreflektuese bindjet e tyre fetare me doktrinat konkurruese, në mënyrë që pretendimi ekskluziv i fesë së tyre për të vërtetën të mund të ruhet.
- Së dyti, qytetarët fetarë duhet të zhvillojnë një qëndrim epistemik ndaj pavarësisë së dijes sekulare nga ajo e shenjtë dhe ndaj monopolit të institucionalizuar të shkencës moderne mbi atë që e dimë për gjendjet dhe ngjarjet në botë. Ata arrijnë ta bëjnë këtë në atë masë sa e konceptojnë marrëdhënien ndërmjet bindjeve dogmatike dhe atyre shkencore në mënyrë të tillë që përparimi autonom i dijes sekulare të mos bjerë në kundërshtim me besimin e tyre.
- Së fundi, qytetarët fetarë duhet të zhvillojnë një qëndrim epistemik ndaj përparësisë që arsyet sekulare e gëzojnë në sferat politike dhe shoqërore. Ata arrijnë ta bëjnë këtë në atë masë sa vendosin një lidhje të qartë ndërmjet individualizmit barazitar (egalitar) dhe universalizmit të së drejtës dhe moralit modern, nga njëra anë, dhe premisave të doktrinëve të tyre gjithëpërfshirëse, nga ana tjetër. Për ta përshkruar këtë proces, Rawls e ka përdorur metaforën e një “moduli”, i cili mund të përshtatet me botëkuptime të ndryshme.

Kjo punë e vetëreflektimit hermeneutik duhet të ndërmerret nga brenda vetë traditave fetare. Në kulturën tonë, ajo është kryer në thelb nga teologjia. Qëndrimet e reja epistemike “fitohen përmes të mësuarit”, nëse ato lindin nga një rindërtim i të vërtetave të shenjtë, i cili është bindës për besimtarët në dritën e kushteve moderne të jetës, për të cilat nuk ekzistojnë më alternativa. Në instancën e fundit, mbetet në dorën e vetë bashkësisë praktikuese të vendosë nëse përpunimi dogmatik i sfidave njohëse të modernitetit ka qenë apo jo “i suksesshëm”; vetëm atëherë besimtari i vërtetë do ta pranojë këtë interpretim modernizues si rezultat të një “procesit të të mësuarit”.

Deri në këtë pikë, gjithçka duket se flet në favor të tezës për një shpërndarje asimetrike të barrëve njohëse. Qytetarët fetarë, për të qenë në gjendje t'u përgjigjen kërkesave etike të qytetarisë demokratike, duhet të mësojnë të përvetësojnë qëndrime të reja epistemike ndaj mjedisit të tyre sekular, ndërsa qytetarët sekularë, në radhë të parë, nuk përballen me disonanca të ngjashme njohëse. Megjithatë, as qytetarët sekularë nuk janë plotësisht të liruar nga barrët njohëse, sepse një vetëdije thjesht *sekulariste* nuk mjafton për respektin dhe bashkëpunimin që kërkohet ndaj bashkëqytetarëve të tyre fetarë.

Për sa kohë që qytetarët sekularë i perceptojnë traditat fetare dhe bashkësitë fetare si relikte arkaike të shoqërive paramoderne që vazhdojnë të ekzistojnë në të tashmen, ata bien pre e asaj që unë do ta quaj një pikëpamje "sekulariste", sekulariste në kuptimin që lirinë e fesë mund ta kuptojnë vetëm si ruajtjen e natyrshme të një specijeje të rrezikuar. Nga këndvështrimi i tyre, fesë i mungon çdo justifikim *i brendshëm* (intrinsic) për të ekzistuar. Për ta, parimi i ndarjes së shtetit nga kisha mund të ketë vetëm kuptimin laicist të një indiference që mban distancë. Nga qytetarët që e përvetësojnë një qëndrim të tillë epistemik ndaj fesë, nuk mund të pritet që t'i marrin seriozisht kontributet fetare mbi çështjet politike të diskutueshme, apo madje të ndihmojnë në vlerësimin e tyre për ta zbuluar një përmbajtje që mund të shprehet në një gjuhë sekulare dhe të justifikohet me argumente sekulare. Kështu, zbulojmë se edhe në anën sekulare ekzistojnë disa parakushte njohëse që janë të domosdoshme për përmbushjen e detyrimeve të qytetarisë dhe të përdorimit publik të arsyes.

Në dritën e etikës liberale të qytetarisë, pranimi i deklaratave fetare në sferën publike politike nuk mund të nënkuptojë asgjë tjetër veçse një formalitet të zbrazët, nëse nga të gjithë qytetarët nuk mund të pritet që të mos ua mohojnë a priori këtyre kontributeve një përmbajtje të mundshme njohëse. Qytetarët sekularë sillen në mënyrë paternaliste, që sipas standardeve të Rawls-it do të thotë në mënyrë "joqytetare" (uncivil), nëse refuzojnë ta kuptojnë konfliktin e tyre politik me qëndrimet fetare si një *mospajtim që mund të pritet në mënyrë të arsyeshme* dhe nëse nuk ua japin komenteve fetare publike mundësinë që të shqyrtohen për të parë nëse ato përmbajnë diçka që mund të përkthehet. Në mungesë të këtij qëndrimi epistemik, qytetarëve nuk mund t'u atribuohet një përdorim publik i arsyes, të paktën jo në kuptimin që qytetarët sekularë duhet të jenë të gatshëm të mos i përjashtojnë paraprakisht kontributet fetare nga një shqyrtim serioz.

Meqenëse një qëndrim i tillë mund të lindë vetëm nga një vlerësim vetëkritik i kufijve të arsyes sekulare, tani mund t'i përgjigjemi dyshimit fillestar për një shpërndarje të pabarabartë të barrëve njohëse me argumentin se etika liberale e qytetarisë kërkon, si nga qytetarët fetarë ashtu edhe nga ata sekularë, procese *plotësuese* të të mësuarit. Qytetarët sekularë duhet të mësojnë se çfarë do të thotë të jetosh në një shoqëri post-sekulare. Më lejoni ta përvijoj shkurtimisht mendësinë post-metafizike si një mënyrë të të menduarit që përfaqëson kundërpeshën sekulare të një vetëdijeje fetare që është bërë vetëreflektuese. Mendimi post-metafizik tërheq, pa asnjë synim polemik, një vijë të qartë ndarëse ndërmjet besimit dhe dijes. Por ai e hedh poshtë një konceptim të ngushtë shkencëtarist (scientific) të arsyes dhe përjashtimin e doktrinëve fetare nga gjenealogjia e arsyes.

Mendimi post-metafizik, pa dyshim, përmbahet nga dhënia e pohimeve ontologjike mbi përbërjen e tërësisë së qenieve. Megjithatë, në të njëjtën kohë, ai e hedh poshtë një lloj shkencëtarizmi (scientism) që e redukton dijen tonë vetëm në atë që, në çdo periudhë të caktuar, përfaqësohet nga niveli më i avancuar („state of the art“) i shkencave natyrore. Shpesh kufiri ndërmjet informacionit të mirëfilltë shkencor dhe një botëkuptimi natyralist, i ndërtuar thjesht si një sintezë e burimeve të ndryshme shkencore, bëhet i paqartë.¹⁶ Kjo është mënyra e gabuar e natyralizimit të mendjes njerëzore. Ajo e vë në pikëpyetje vetëkuptimin tonë praktik si persona që janë në gjendje të mbajnë përgjegjësi për veprimet e tyre.

Mendimi post-metafizik reflekton mbi historinë e vet. Duke vepruar kështu, ai nuk i referohet vetëm trashëgimisë metafizike të filozofisë perëndimore. Ai e zbulon një marrëdhënie të brendshme edhe me ato fe botërore, zanafilla e të cilave, ashtu si edhe zanafilla e filozofisë klasike greke, daton në mesin e mijëvjeçarit të parë para Krishtit – me fjalë të tjera, në atë që Jaspers e quajti “Epoka Boshtore” (Axial Age). Ato fe që i kanë rrënjët në Epokën Boshtore e realizuan kapërcimin njohës nga rrëfimet mitike drejt një logos-i që bën dallimin ndërmjet thelbit dhe dukjes, në një mënyrë shumë të ngjashme me filozofinë greke. Që nga Konkili i Nikesë dhe gjatë gjithë procesit të “helenizimit të Krishterimit”, vetë filozofia përvetësoi dhe asimiloi shumë motive dhe koncepte fetare, veçanërisht ato që lidhen me historinë e shpëtimit. Koncepte me origjinë greke, si “autonomia” dhe “individualiteti”, ose koncepte me origjinë romake, si “emancipimi” dhe “solidariteti”, prej kohësh janë përshkruar nga kuptime me prejardhje judeo-kristiane.¹⁷

Filozofia ka zbuluar vazhdimisht, në përballjen e saj me traditat fetare (dhe veçanërisht me autorë fetarë si Kierkegaard-i, i cili mendon në një frymë post-metafizike, por jo post-kristiane), se prej tyre merr nxitje novatore ose nxitje që hapin horizonte të reja kuptimore për botën. Nuk do të ishte racionale të hidhej poshtë që në fillim supozimi se fetë – si i vetmi element i mbijetuar ndër përbërësit themelorë të kulturave të lashta – kanë arritur të vazhdojnë të ekzistojnë dhe ta ruajnë një vend të pranuar brenda ndërtesës së diferencuar të modernitetit, sepse përmbajtja e tyre njohëse ende nuk është shteruar plotësisht. Sido që të jetë, nuk ka arsye të forta për ta mohuar mundësinë që fetë ende të bartin një potencial të çmuar semantik për të frymëzuar edhe njerëz përtej kufijve të bashkësive të veçanta fetare, me kusht që ky potencial të paraqitet në trajtën e përmbajtjes së tij profane të së vërtetës.

Shkurtimisht, mendimi post-metafizik është i gatshëm të mësojë nga feja, duke mbetur njëkohësisht rreptësisht agnostik. Ai këmbëngul në dallimin ndërmjet sigurisë së besimit dhe pretendimeve për vlefshmëri, të cilat mund të justifikohen ose të kritikohen publikisht; por ai përmbahet nga tundimi racionalist për të vendosur vetë se cila pjesë e

¹⁶ Wolterstorff në përgjithësi na e tërheq vëmendjen ndaj dallimit, i cili në praktikë shpesh neglizhohet, ndërmjet arsyeve sekulare, të cilat synohet të kenë peshë në arsyetimin publik, dhe botëkuptimeve sekulare, të cilat, njësoj si të gjitha doktrinat gjithëpërfshirëse, nuk synohet të kenë një peshë të tillë. Shih: Robert Audi & Nicholas Wolterstorff (1997), f. 105: “Shpeshherë, në mos në shumicën e rasteve, ne mund t'i dallojmë arsyet fetare që nga larg... Megjithatë, zakonisht botëkuptimet gjithëpërfshirëse sekulare mbeten të pavërejtura.”

¹⁷ Shih, për shembull, Hauke Brunkhorst, *Solidarität*, Frankfurt am Main, 2002, f. 40–78.

një doktrine fetare është racionale dhe cila nuk është. Ky qëndrim ambivalent ndaj fesë shpreh një qëndrim epistemik që qytetarët sekularë duhet ta përvetësojnë, nëse duan të jenë të aftë dhe të gatshëm të mësojnë diçka nga kontributet fetare në debatet publike – me kusht që të rezultojë se ajo që mësohet mund të shprehet edhe në një gjuhë përgjithësisht të qasshme.

IV

Në fillim e përmenda ringjalljen e gjerë të fesë në mbarë botën dhe pozitën disi të vështirë që zënë vendet tona evropiane, pak a shumë të sekularizuara, përballë ndikimit gjithnjë e më të madh të lëvizjeve fetare të instrumentalizuara politikisht. Një reflektim filozofik mbi atë se çfarë duhet të kërkojë shteti liberal nga qytetarët e tij çon drejt një shpjegimi të atyre mendësive vetëreflektuese që janë të domosdoshme për ruajtjen e integritetit politik përmes një konsensusi normativ mbi parimet themelore kushtetuese, sado i kufizuar që të jetë ai. Siç e pamë, etika liberale e qytetarisë varet nga ato mendësi, jo fort të zakonshme, që qytetarët fetarë dhe sekularë i fitojnë gjatë proceseve plotësuese të të mësuarit. Krahës futjes së vetëreflektimit në vetëdijen fetare, ekziston edhe një hap i ngjashëm drejt kapërcimit vetëreflektues të ngurtësisë sekulariste. Në fund, do të dëshiroja të nxjerr dy përfundime shqetësuese lidhur me një lloj polarizimi kulturor, të cilin sot e vërejmë madje edhe në demokracinë më të vjetër dhe deri më tani më të besueshme në botë.

Le të supozojmë se përballemi me mungesën e të mësuarit në njërën ose tjetrën anë të ndarjes ndërmjet fetares dhe sekulares. Në një rast të tillë, mjetet juridike dhe politike, të vetmet që i ka në dispozicion shteti, nuk janë të mjaftueshme për t'i nxitur ato mendësi që janë të domosdoshme për përmbushjen e detyrimeve të qytetarisë dhe të përdorimit publik të arsyes. Për më tepër, nëse mund të flasim fare për mungesë të “proceseve të të mësuarit”, kjo është një çështje që teoria politike duhet ta lërë të pazgjidhur. Nga një perspektivë e jashtme, filozofët nuk mund të vendosin nëse një besim i “modernizuar” është tanimë besimi “i vërtetë”. Po ashtu, edhe sot është e pamundur të vendoset, madje edhe nga brenda vetë debatit filozofik, nëse në fund do të triumfojë sekularizmi, i mbështetur në një botëkuptim natyralist, apo mendimi më bujar post-metafizik. Megjithatë, nëse vetëm vetë pjesëmarrësit mund të vendosin nëse polarizimi është rezultat i mungesës së “të mësuarit” apo thjesht pasojë e vetë pluralizmit, atëherë çështja se cilat detyrime mund t'i imponojë etika liberale e qytetarisë mbetet, në çdo rast, një çështje thelbësisht e diskutueshme. Këta janë kufijtë e Teorisë Politike normative.

Nga anglishtja: Rehan Neziri

Burimi: www.holbergprize.org