



JOHN DEWEY
SKUPNA VERA

Mengeš, 2008



John Dewey
SKUPNA VERA

Prevedli: Andrej Pinter: 1. poglavje in drugi del 3. poglavja

Lenart Škof: 2. poglavje in prvi del 3. poglavja

Ana Jelnikar 4. poglavje

Lektorirala Karin Marc Bratina

Opremil Žiga Valetič

Prelom Marko Avanzo

Uredil Andrej Poznič

Izdala založba Ciceron, 2008

Natisnila Tiskarna Rotosi

Naslov izvornika: A Common Faith

Copyright © za izdajo v slovenščini Založba Ciceron

V skladu z Zakonom o avtorskih in sorodnih pravicah je brez pisnega dovoljenja založbe prepovedano reproduciranje, distribuiranje, javna priobčitev, predelava ali druga uporaba tega avtorskega dela ali njegovih delov v kakršnemkoli obsegu ali postopku, tudi fotokopiranje, tiskanje ali shranjevanje.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

2-1

27-1

DEWEY, John, 1859-1952

Skupna vera / John Dewey ; prevedla Andrej Pinter in Lenart Škof. -

Mengeš : Ciceron, 2008

Prevod dela: A Common Faith

ISBN 978-961-6627-06-1

237877248

NA PODLAGI TERRYJEVIH PREDAVANJ,
PREDSTAVLJENIH NA UNIVERZI YALE

John Dewey

SKUPNA VERA

PREVEDLA ANDREJ PINTER IN LENART ŠKOF

CIC
TAM ALTAE
SUNT RADICES
STULTITIAE
ER
ON





*Posvečeno spominu na dr. Andreja Pinterja (1975–2006),
pragmatista, prevajalca Deweyja in prijatelja*





KAZALO

9	Predgovor
	I.
13	RELIGIJA IN RELIGIOZNO
	II.
39	VERA IN NJEN OBJEKT
	III.
63	PREBIVALIŠČE RELIGIJSKE FUNKCIJE V ČLOVEKU
	Spremno besedilo
89	PREBUJANJE V VSAKDANJEM: DOŽIVLJANJE RELIGIOZNEGA V AMERIŠKI FILOZOFSKI TRADICIJI

II.

VERA IN NJEN OBJEKT

Vse religije, kot sem omenil v prejšnjem poglavju, vključujejo posebna intelektualna prepričanja in pridodajo – nekatere večjo, druge manjšo – pomembnost strinjanja s temi nauki kot resničnimi – resničnimi v intelektualnem smislu. Posedujejo literaturo, ki jo imajo za še posebej sveto, vključujoč zgodovinsko snov, s katero je povezana veljavnost religije. Razvile so pojmovni aparat, ki so ga "verniki" (v različnih religijah z različnimi stopnjami natančnosti) dolžni sprejeti. Obenem vztrajajo, da obstaja nek poseben in odmaknjen kanal dostopa do resnic, v katere verjamejo.

Predpostavljam, da ne bo nihče zanikal, da je trenutna kriza v religiji tesno povezana s temi trditvami. Skepticizem in agnosticizem, ki sta zrela in s stališča veroslovca usodna za duha religioznosti, sta neposredno povezana z intelektualnimi, zgodovinskimi, kozmološkimi, etičnimi in teološkimi vsebinami, za katere se trdi, da so nepogrešljive v vsem, kar je religijskega. Tu ni nobene potrebe, da bi šel podrobneje v vzroke, ki so v povezavi s temi prepričanji ustvarili dvome, nevero, negotovost in zanikanje. Dovolj je pokazati, da so vsa ta prepričanja in ideje, bodisi da imajo opraviti z zgodovinskimi ali literarnimi zadevami, z astronomijo, geologijo in biologijo ali pa s stvarjenjem in strukturo sveta in človeka, povezana z nadnaravnim, in da je ta povezava dejavnik, ki je povzročil, da vanje dvomimo;

dejavnik, ki s stališča zgodovinskih in institucionalnih religij oslabi religijsko življenje samo.

Očitno in preprosto dejstvo v tem primeru je, da so nekateri pogledi o izvoru in konstituciji sveta in človeka ter nekateri pogledi o poteku človeške zgodovine z osebami in dogodki te zgodovine postali tako sprepleteni z religijo, da so z njo že skoraj poistoveteni. Po drugi strani pa je šel razvoj znanja in njegovih metod ter preizkušanj v takšni smeri, da je širšemu številu izobraženih mož in žena vedno težje, če ne celo nemogoče, verjeti v tovrstna prepričanja. Posledica tega je, da bolj ko uporabljamo te ideje za osnovo in upravičenje religije, tembolj dvomljiva postaja za te osebe religija sama.

Protestantske denominacije so množično opustile zamisel, da bi lahko posamične cerkve avtoritativno določale kozmična, zgodovinska in teološka prepričanja. Bolj liberalni med njimi so omilili starejše prepričanje, da sta vzroka za intelektualno zavračanje mišljenjskega aparata krščanske religije individualna neobčutljivost in sprevrženost srca. Toda te denominacije so (z zanemarljivimi izjemami) tudi ohranile določen nepogrešljivi minimum za intelektualni pristanek. Določenim literarnim dokumentom in zgodovinskim osebnostim pripisujejo posebno religijsko moč. Čeprav so v veliki meri zmanjšale kopico intelektualnih vsebin, ki jih je bilo treba sprejeti, pa so vztrajale vsaj pri teizmu in nesmrtnosti posameznika.

Ni moj namen, da bi se tu v podrobnostih ukvarjal z obiljem dejstev, ki jih skupno povezujemo s temo spora znanosti in religije – spora, ki ga, vse dokler je kot bistven predpisan nek minimum intelektualnega pristanka, ni moč odpraviti s preimenovanjem v spor med znanostjo in teologijo. Vpliv astronomije ne le na staro kozmogonijo

religije, temveč na elemente verovanj, ki so se ukvarjali z zgodovinskimi dogodki (o tem priča ideja o vstopu v nebesa), je poznan. Geološka odkritja so nadomestila mite o stvarjenju, ki so nekoč imeli veliko vlogo. Biologija je revolucionarizirala pojmovanja o duši in duhu, ki so nekoč imela osrednjo vlogo v religijskih prepričanjih in idejah, in ta znanost je napravila globok vtis na ideje greha, odrešitve in nesmrtnosti. Antropologija, zgodovina in literarna kritika so izoblikovale radikalno drugačno inačico zgodovinskih dogodkov in osebnosti, na katerih so temeljile krščanske religije. Psihologija nam že ponuja naravne pojasnitve neobičajnih pojavov, za katere je bil nekoč nadnaravni izvor takorekoč naravna razlaga.

Pri vsem tem ima zame pomembno vlogo dejstvo, da so nove metode raziskav in premislekov postale za današnjega izobraženega človeka končni razsodnik o vseh vprašanih dejstev, bivanja in intelektualnega pristanka. Nič manj kot revolucija se je zgodila v samem "sedežu intelektualne avtoritete". Ravno ta revolucija, ne pa kateri koli posebni vidik njenega vpliva na to ali ono religijsko prepričanje, je tu osrednja. V tej revoluciji je vsak poraz spodbuda za ponovno raziskavo; vsaka izbojevana zmaga odpira vrata k novim odkritjem, in vsako odkritje je na novo posejano seme v prsti inteligence, iz katere rastejo nove rastline z novimi sadeži. Človeška misel se je navadila na novo metodo in ideal: k resnici vodi samo ena gotova pot – pot potrpežljive, kooperativne raziskave, ki deluje z opazovanjem, poizkusom, zapisom in nadzorovanim premislekom. Razsežnost spremembe je dobro ponazorjena z dejstvom, da kadar koli se preda ena postojanka, je to pospremljeno z opombo liberalnega teologa, da ta nauk ali neka domnevna zgodovinska ali literarna doktrina, ki se je predala, tako ali

tako ni bila bistven del religijskega prepričanja, in da se brez nje resnična narava religije še jasneje izraža. Enako pomemben je naraščajoč prepad med fundamentalisti in liberalci v cerkvah. Kar ni spoznano je (čeprav to morda bolj določno vidijo fundamentalisti kakor liberalci), da se zadeva ne dotika te ali one posamične *postavke* prepričanja, temveč temelji na vprašanju metode, s katero pridemo do vsake posamične postavke intelektualnega prepričanja in jo upravičimo.

Pozitivna lekcija je ta, da če religijske kvalitete in vrednote sploh so stvarne, niso navezane na nobeno posamično postavko intelektualnega pristanka, celo ne na tisto o bivanju boga teizma, in da je, pod obstoječimi pogoji, lahko religijska funkcija v izkustvu osvobodjena samo prek opustitve celotnega pojma specialnih resnic, ki so religijske po svoji naravi, skupaj z idejo posebnih poti pristopa k takšnim resnicam. Kajti če moramo priznati, da obstaja samo ena metoda za ugotavljanje dejstev in resnice (tista, ki jo izraža beseda "znanstveno" v svojem najsplošnejšem in najveledušnejšem smislu), potem ne bi nobeno odkritje na katerem koli področju znanja ali raziskav zmotilo vere, ki je religijska. To vero bom opisal kot poenotenje sebstva skozi privrženost inkluzivnim idealnim smotrom, ki nam jih dostavlja domišljija in na katere se človekova volja odziva kot na vredne tega, da obvladujejo naša poželenja in izbire.

Verjetno si je nemogoče zamisliti vso količino intelektualne energije, ki je bila preusmerjena iz običajnih procesov dospevanja k intelektualnim sklepom, ker je odšla v racionalizacijo naukov, ki jih vsebujejo historične religije. Garnitura, ki je bila tako izročena splošni pameti, je po mojem veliko bolj škodljiva, kakor so posledice katere koli posamične postavke verjetja, ne oziraje se na to, kako resne so

bile tiste, ki so izšle iz sprejetja kakšnega izmed njih. Moderna liberalna inačica intelektualne vsebine krščanstva se zdi moderni pameti bolj racionalna kakor nekateri izmed prejšnjih nauk, proti katerim se je nastopalo. V resnici pa ni tako. Teološki filozofi srednjega veka niso imeli nič več težav pri dajanju racionalnih oblik vsem naukom Rimske cerkve od današnjega liberalnega teologa, ko oblikuje in intelektualno upravičuje nauke, ki jih dopušča. To izjavo je prav tako moč navezati na nauk o ponavljajočih se čudežih, pokori, odpustkih, svetnikih in angelih itd., kakor tudi na trojico, utelešenje, spravo in zakramente. Temeljno vprašanje, ponavljam, ni v tem ali onem členu intelektualne vere, temveč v intelektualni navadi, metodi in merilu.

Ena metoda preusmeritve vpliva spremenjenega znanja in metode na intelektualno vsebino religije je v razdelitvi teritorija in jurisdikcije na dva dela. Včasih so ju imenovali kraljestvo narave in kraljestvo milosti. Zdaj ju pogosto poznamo kot področji razodetja in naravnega spoznanja. Moderni religijski liberalizem zanju nima določnih imen, razen morda v smislu razlikovanja, o katerem bo govor v zadnjem poglavju, to je med znanstvenim in religijskim izkustvom. Posledica tega je, da moramo na enem področju priznati prednost znanstvene vednosti, medtem ko je drugo področje, ki ni ravno natančno definirano, področje intimnega osebnega izkustva, na katerega druge metode in merila nimajo vpliva.

Ta metoda upravičevanja posebne in legitimne trditve o posebnih elementih verovanja je vedno odprta za kritike, da je pozitiven sklep potegnen iz negativnega dejstva. Obstoječa nevednost ali zastarelost misli se uporablja, da bi pritrdili obstoju razlike v naravi predmeta, s katerim se ukvarjamo. Toda vrzel lahko v najboljšem primeru samo

ponazarja omejitev, ki trenutno še obstaja, a je v prihodnosti ne bo več. Argument, da zaradi tega, ker nekega področja ali vidika izkustva še ni "osvojila" znanstvena metoda, to tudi ni njen predmet, je star in nevaren. Vedno znova je bil razveljavljen v določenem zavarovanem področju. Psihologija je še vedno v povojih. Tisti, ki trdi, da intimno osebno izkustvo nikoli ne bo dospelo do območja naravnega vedenja, je drzen v svoji lahkomišelnosti.

Vendar pa je tu bolj aktualen premislek o področju, ki ga imajo veroslovci za posebno varovano območje. To je mistično izkustvo. Treba pa je omeniti razliko med mističnim izkustvom in teorijo o njem, ki nam jo ponujajo. Izkustvo je dejstvo, ki ga je treba preiskati. Teorija, kot vsaka teorija, pa je razlaga tega dejstva. Zamisel, da je zaradi svoje posebne narave izkustvo resnicoljubna uresničitev neposredne prisotnosti Boga, ne temelji toliko na preiskavi dejstev kot na vnosu pojmov, ki so ustvarjeni zunaj njih, v njihovo razlago. V svoji odvisnosti od poprejšnjih pojmovanj o nadnaravnem, ki so stvar, ki jo je treba dokazati, poraja vprašanja.

Zgodovina pozna veliko vrst mističnega izkustva, in vsak izmed teh načinov je takrat sočasno razložen s pojmi, ki prevladujejo v kulturi in krogu, v katerih se pojavi. Imamo mistične krize, ki se pojavijo, denimo med nekaterimi severnoameriškimi indijanskimi plemeni, kot posledica posta. Spremljata jih trans in občasna histerija. Njihov namen je pridobiti neko posebno moč, kot je denimo najti osebo, ki se je izgubila, ali pa odkriti predmete, ki so bili skriti. Potem imamo misticizem hindujske prakse, ki je sedaj v modi v zahodnih državah. Imamo mistično ekstazo neoplatonizma z njeno celovito razpustitvijo sebstva in zlitjem v neosebno celoto Bivajočega. Obstaja misticizem močnega estetskega izkustva, ki je neodvisen od vseh teoloških ali metafizičnih

razlag. Potem imamo heretični misticizem Williama Blaka. Obstaja misticizem nenadnega nerazumnega strahu, pri katerem se zdi, da se pod nekom zamajajo celotni temelji – če omenimo le nekaj vrst, ki jih je moč najti.

Kateri skupni element imamo, recimo v neoplatonističnem pojmovanju nadbožanskega Bitja, popolnoma ločenega od človeških potreb in pogojev, in srednjeveški teoriji neposredne združitve, ki jo pospešujeta negovanje zakramentov ali pa zbranost ob srcu Jezusovem? Sodobni poudarek pri nekaterih protestantskih teologih na pomenu notranje osebne združitve z Bogom, kot jo najdemo v religijskem izkustvu, je skoraj tako daleč od srednjeveškega krščanstva, kakor je daleč od neoplatonizma ali joge. Razlage izkustva niso zrasle iz izkustva samega in s pomočjo tedaj dostopnih znanstvenih virov. Bile so vnešene prek nekritične izposoje iz idej, ki so bile v obtoku kulture, ki jih je obkrožala.

Mistična stanja šamana ali nekaterih severnoameriških Indijancev so, naravnost povedano, tehnike za pridobivanje posebnih moči – *istih* moči, kot si jih zamišljajo kakšne prenovitvene sekte. Ne obstaja neko posebno intelektualno popredmetenje, ki bi spremljalo to izkustvo. Znanje, za katerega pravijo, da se pridobi, ni tisto o Bivajočem, temveč o posebnih skrivnostih in okultnih načinih delovanja. Cilj ni v pridobivanju znanja o vrhovni božanski moči, temveč pridobiti si nasvet, zdravilo za bolnega, prestiž itd. Pojmovanje, da je mistično izkustvo običajni način religijskega izkustva, s katerim bi lahko pridobili znanje o Bogu in božanskih rečeh, je razlaga iz 19. stoletja, ki je postala priljubljena prek neposredne navezave na zaton starejših metod religijske apologetike.

Ni razloga za zanikanje obstoja izkustev, ki jim rečemo mistična. Nasprotno, obstaja marsikateri razlog za domnevo,

da se v neki stopnji intenzitete pojavljajo tako pogosto, da jih lahko imamo za običajne manifestacije, ki se dogajajo ob določenih ritmičnih točkah v gibanju izkušnje. Domneva, da zanikanje njihove objektivne vsebine v neki posamični razlagi dokazuje, da tisti, ki tako zanikajo, nimajo potrebnega izkustva, in da če bi ga imeli, bi bili pred Bogom v enaki meri prepričani v njihov objektivni izvor, v resnici nima nobene utemeljitve. Tako kot pri vsakem empiričnem pojavu, je prisotnost stanja, ki ga imenujemo mistično, preprosto priložnost za raziskavo o načinu njegove povzročitve. Za spreminjanje izkustva samega v neposredno znanje o njegovem vzroku ni večjega razloga, kakor v primeru izkustva bliskanja ali katerega koli drugega naravnega dogodka.

Moj namen v tej kratki navezavi na misticizem potemtakem ni podvomiti o obstoju posebnih izkustev, ki jim pravimo mistična. Niti ni predlagati katero koli teorijo, ki bi govorila zanje. Na snov sem se nanašal izključno kot na ilustracijo splošne tendence po razmejitvi dveh različnih področij, v katerih ima v enem pristojnost znanost, medtem ko imajo v drugem avtoriteto posebni načini neposrednega vedenja o religijskih objektih. Ta dualizem, kakor deluje v sodobnih interpretacijah mističnega izkustva, da bi ovrednotil določena prepričanja, je samo vnovična vzpostavitev starega dualizma med naravnim in nadnaravnim, s pojmi, ki so bolj prilagojeni kulturnim pogojem sedanjosti. Ker znanost dvomi o pojmovanju nadnaravnega, je krožna narava takšnega sklepanja očitna.

Zagovorniki religije pogosto kažejo na premike, ki se dogajajo v znanstvenih idejah in snoveh, kot na dokaze za nezanesljivost znanosti kot načina vedenja. Pogosto se zdijo še posebej vzvišeni ob velikih, skorajda revolucionarnih

spremembah v temeljnih fizičnih pojmovanjih, ki so se v času sedanje generacije dogodila v znanosti. Celo če bi bila domnevna nezanesljivost tako velika kot domnevajo (ali pa še večja), bi ostalo vprašanje: ali imamo kakšno drugo zatočišče, kot je znanje? Toda v načelu zgrešijo bistvo. Znanost ni sestavljena iz nekega posebnega telesa ali tematike. Sestoji iz metode, ki spreminja prepričanja s sredstvi preverjene raziskave, kakor tudi iz tega, da do njih sploh pride. V razvoju tematike skozi izboljšavo metode je njena slava, ne pa obtoževanje. Ne obstaja nobena posebna nedotakljiva tematika ali prepričanje. Poistovetenje znanosti s posebno vrsto prepričanj in idej je samo dediščina starih in še vedno prisotnih dogmatičnih navad misli, ki so zoperstavljene znanosti v njeni dejanskosti in ki jih znanost spodkopava.

Kajti znanstvena metoda nasprotuje ne le dogmi, temveč tudi nauku, če "nauk" razumemo v njegovem običajnem pomenu – kot skupek določenih prepričanj, ki se jih je treba samo naučiti kot resnične. Ta negativni pristop znanosti do nauka ne kaže ravnodušnosti do resnice. Pomeni najvišjo zvestobo metodi, s katero se dosega resnica. Znanstveno-religijski spor je naposled spor med podporo tej metodi in podporo nezvedljivemu minimumu prepričanj, ki so tako vnaprej določena, da jih nikoli ne moremo spremeniti. Metoda inteligence je odprta in javna. Doktrinalna metoda je omejena in zasebna. Ta omejitev vztraja celo takrat, ko pravijo, da je znanje o resnici, ki je religijska, dospelo do posebnih načinov izkustva, ki ga označujemo kot "religijsko". Kajti slednje imamo za zelo posebno vrsto izkušnje. Da bomo gotovi – zagotovljeno je, da je odprto za vse, ki se pokoravajo določenim pogojem. Vendar pa mistično izkustvo, kot smo videli, prinaša različne rezultate v smislu

verjetja različnim osebam, ki je odvisno od okoliške kulture tistih, ki so temu podvrženi. Kot metodi ji manjka značaj javnega, ki spada k metodi inteligence. Še več, ko omenjeno izkustvo ne priskrbi zavesti prisotnosti Boga v pomenu, za katerega trdijo, da obstaja, je vedno pri roki odgovor, da ne gre za pristno religijsko izkustvo. Kajti po definiciji *je* religijsko le tisto izkustvo, ki pride do tega posebnega rezultata. Argument je krožen. Tradicionalno stališče je, da pri tem, da bi imel to izkustvo, nekoga ovira neka trdosrčnost oziroma pokvarjenost srca. Liberalni veroslovci so zdaj bolj humani. Toda njihova logika se ne spreminja.

Včasih se trdi, da so prepričanja o religijskih stvareh simbolična, kakor obredi in ceremonije. Ta pogled bi lahko bil v prednosti pred tistim, ki meni, da gre za njihovo dobesedno veljavnost. Toda v obliki, kot je običajno predstavljen, vsebuje nejasnost. Simboli česa so prepričanja? So to simboli stvari, ki jih izkusimo na druge načine od tistih, ki jih razločimo kot religijske, tako da imajo stvari, ki jih simbolizirajo, neodvisno podlago? Ali pa so to simboli v smislu, da podpirajo neko transcendentno stvarnost – transcendentno zato, ker ta ni predmet izkušnje v splošnem? Celo fundamentalist priznava določeno kvaliteto in stopnjo simbolizma v zadnjem smislu pri predmetih religijskega prepričanja. Kajti meni, da so objekti teh prepričanj tako daleč onkraj končnih človeških zmožnosti, da morajo biti naša prepričanja izražena z bolj ali manj metaforičnimi izrazi. Pojmovanje, da je vera najboljšo nadomestilo za znanje, ki nam je na voljo v našem trenutnem stanju, se še vedno navezuje na pojem simboličnega značaja predmetov vere; razen če s tem, ko jim pripisujemo simbolični značaj, ne mislimo, da ti predmeti pomenijo nekaj, kar je moč preveriti v splošnem in javnem izkustvu.

Če bi privzeli ta pogled, bi bilo jasno ne le to, da moramo intelektualne člene vere razumeti kot simbole moralnih in drugih idealnih vrednot, temveč tudi, da so dejstva, ki jih imamo za zgodovinska in jih uporabljamo kot konkretni dokaz intelektualnih členov, tudi sama simbolična. Ti členi vere predstavljajo dogodke in osebe, ki so bili v najboljšem primeru ustvarjeni prek idealizirajoče domišljije moralnih idealov. Zgodovinske osebnosti in njihovi božanski atributi so materializacije smotrov, ki podpirajo predanost in navdihujejo prizadevanje. So simbolični v smislu stvarnosti smotrov, ki nas spodbujajo k številnim oblikam izkustva. Idealne vrednote, ki so tako simbolizirane, prav tako označujejo človeško izkušnjo v znanosti in umetnosti ter v različnih oblikah človeškega druženja: označujejo skoraj vse, kar se v življenju dviguje nad manipulacijo z obstoječimi pogoji. Pravijo, da so objekti religije po naravi idealni v nasprotju z našim sedanjim stanjem. Kaj bi izgubili, če bi obenem zatrdili, da prav zato, ker so idealni, tudi predstavljajo avtoritativno zahtevo v razmerju do našega vedenja? Zdi se, da domneva, da ti religijski objekti že bivajo v nekem območju Bivanja, ne pridoda ničesar k njihovi moči, medtem ko, če utemelji njihovo zahtevo na snovi, ki je intelektualno sporna, ravno oslabi to zahtevo do nas v smislu idealov. Vprašanje samo se približuje temu: ali so ideali, ki nas vodijo, ideali v pravem smislu, ali pa so to le v kontrastu z našim sedanjim stanjem.

Pomembnost tega vprašanja je daljnosežna. Določa pomen, ki ga dajemo besedi "Bog". Pri tem lahko po eni strani beseda pomeni samo neko posebno Bitje. Po drugi strani pa označuje enotnost vseh idealnih smotrov, ki nas prebujajo k hotenju in delovanju. Ali poenotenje vsebuje zahtevo po naši drži in vedenju, zato ker se stran od nas že

nahaja v uresničnem bivanju ali pa zaradi svojega notranjega pomena in vrednosti? Predpostavimo za trenutek, da beseda "Bog" pomeni idealne smotre, ki jih nekdo ob danem času in na danem prostoru priznava za takšne, ki imajo avtoriteto nad njegovimi stremljenji in čustvi, za vrednote, ki jim je absolutno predan, če prek imaginacije ti smotri postanejo celota. Če privzamemo to predpostavko, se bo zadeva jasneje izrazila v kontrastu z naukom religij, da "Bog" označuje neko vrsto Bitja, ki poseduje vnaprejšnje in s tem neidealno bivanje.

Besedo neidealno je treba razumeti dobesedno v navezavi na nekatere religije, ki so zgodovinsko obstajale, in to do vseh od teh, če zanikajo moralne kvalitete njihovih božanskih bitij. Ne nanaša pa se v enakem dobesednem smislu na judovstvo in krščanstvo. Kajti tadvta sta zatrdila, da ima Vrhovno Bitje moralne in duhovne attribute. Toda vseeno se navezuje nanju v tem, da so te moralne in duhovne lastnosti mišljene kot lastnosti določene eksistence in da ljudje o njih mislijo, kakor da imajo religijsko vrednost za prav zaradi tega utelešenja v tej eksistenci. Kolikor lahko vidim, je tukaj temeljno mesto razlike med neko religijo in religioznom kot funkcijo izkušnje.

Zamisel, da "Bog" predstavlja poenotenje idealnih vrednot, ki je takrat, ko domišljija nastopi v vedenju, v svojem izvoru bistveno domišljjsko, spremljajo besedne težave, ki izhajajo iz pogoste uporabe besede "domišljija" v smislu fantazije in dvomljive stvarnosti. Toda za stvarnost idealnih smotrov kot idealov jamči njihova neovrgljiva moč delovanja. Ideal ni iluzija, kajti domišljija je organ, skozi katerega ga zapopademo. Kajti *vse* možnosti nas dosežejo skozi domišljijo. V natančnem smislu je edini pomen, ki ga lahko pripišemo terminu "domišljija", ta, da stvari, ki še niso

uresničene, dejansko občutimo, in da imajo to moč, da v nas vzbudijo nemir. Poenotenje, ki je povzročeno z domišljijo, ni umišljeno, saj je odsev poenotenja praktičnih in emocionalnih razpoloženj. Enotnost ne označuje posamičnega Bitja, temveč enotnost zvestobe in truda, ki sta v spomin priklicana prek dejstva, da so številni smotri eno skozi moč njihove idealne oziroma domišljijske kvalitete, ki v nas vzbudi nemir in nas v tem zadržuje.

Lahko bi se prav tako vprašali, ali nista moč in pomen, ki ju v življenju pripisujemo tradicionalnim pojmovanjem Boga, povzročena prav s strani idealnih kvalitet, ki jima jih pripisujemo, s hipostaziranjem v bivanje, ki se dogaja zaradi stečiča tendenc v človeški naravi, ki objekt želje (kot je bilo omenjeno v prejšnjem poglavju) s prepričanji, ki so prevladovala v kulturah preteklosti, spreminja v predhodno stvarnost. Kajti v starejših kulturah je bila ideja nadnaravnega "naravna" v smislu, ko je "naravno" pomenilo nekaj običajnega in poznanega. Bolj verjetno se zdi, da so bile religijske osebnosti podprte in potolažene s stvarnostjo, na katero so se sklicevale idealne vrednote, kakor da so bile podprte z golim dejstvom pravega bivanja. Dejstvo, da ko so enkrat ljudje navajeni na zamisel o enotnosti idealnega in fizičnega, mora biti oboje tako povezano v čustvu, da je težko sprožiti ločitev, se ujema z vsem, kar vemo o človeški psihologiji.

Koristi, ki se pojavijo, če naredimo to ločitev, pa so jasne. Prelom enkrat za vselej osvobodi religijske vrednote bivanja od zadev, ki neprestano postajajo vse bolj dvomljive. S to sprostivijo pride do osvoboditve od nujnosti zatekanja k apologetiki. Obstoj avtoritete, ki jo imajo nad nami idealni smotri in vrednote, je nesporno dejstvo. Veljavnost pravičnosti, naklonjenosti in tega intelektualnega ujemanja

naših idej s stvarnostjo, ki ga imenujemo resnica, je tako samozavestna v svoji moči nad človeštvom, da se religijski drži ni treba obremenjevati z aparatom dogme in nauk. Vsako drugo pojmovanje religijske drže, ko je primerno analizirano, pomeni, da tiste, ki ga posedujejo, bolj skrbi moč kakor pa idealne vrednote – kajti vse, kar lahko bivanje doda, je moč, da ustvari, kaznuje in nagradi. Dejansko obstajajo osebe, ki naravnost povedo, da njihova osebna vera ne zahteva nobenega zagotovila, da so moralne vrednote podprte s psihično močjo, ki pa trdijo, da so množice tako zaostale, da se jih idealne vrednote ne bodo dotaknile, razen če v popularnem prepričanju te vrednote ne bodo sankcionirane z močjo, ki jih lahko prisili ali pa izvrši sodbo nad temi, ki se jim ne podvržejo.

So pa nekateri, ki si zaslužijo več spoštovanja in ki pravijo: "Strinjamo se, da je moral biti začetek ustvarjen iz prvenstva ideala. Toda zakaj bi se na tej točki ustavili? Zakaj ne bi z največjo vnemo in odločnostjo iskali vseh dokazov, ki jih lahko najdemo in kakor jih s prisotnostjo načrta v naravi priskrbi zgodovina, kar bi lahko vodilo v prepričanje, da je idealno že prisotno v Osebnosti, ki objektivno biva?"

En odgovor na vprašanje je, da smo s tem iskanjem že vključeni v vse probleme obstoja zla, ki so v preteklosti preganjali teologijo in s katerimi se najbolj bistrourni apologeti niso soočili, še manj pa se z njimi srečali. Če ti apologeti ne bi izenačili obstoja idealnih dobrin z obstojem Osebe, za katero se domneva, da iz nje izhajajo in da jih podpira (še več, Bitja, kateremu pripisujejo vsemogočno moč), potem bi bil problem pojavljanja zla neutemeljen. Pomen idealnih smotrov in pomenov je zares tesno povezan z dejstvom, da imamo v življenju celo vrsto stvari, ki so za nas slabe, saj bi radi, da bi bile drugačne. Če bi bili

obstoječi pogoji v popolnosti dobri, se pojem uresničujočih se možnosti ne bi nikoli pojavil.

Toda osnovnejši odgovor je, da če iskanje vodimo na dosledno empirični osnovi, ni razloga, zakaj se le-to ne bi moglo zgoditi (toda dejstvo je, da je vedno opravljeno v prid nadnaravnega). Tako s sredstvi, ki bi jih sicer lahko spodbujalo, preusmeri pozornost in energijo stran od idealnih vrednot in od preiskovanja dejanskih pogojev. O tem priča zgodovina. Ljudje niso nikoli v polnosti uporabljali moči, ki jih imajo, da bi v življenju spodbujali razvoj dobrega, in to ravno zato, ker so čakali na neko zunanjo moč in na naravo, da bi opravili delo, ki bi ga morali opraviti sami. Odvisnost od zunanje moči je protipol vdanosti človeškemu prizadevanju. In poudarek na uporabi naših moči v korist dobrega nima značaja egoističnega ali nekega sentimentalno optimističnega pribežališča. Prvo ni zato, ker ljudi niti individualno niti kolektivno ne osami od narave. Drugo pa ni zato, ker ne postavlja domnev onkraj nujnosti in odgovornosti človeškega prizadevanja in onkraj prepričanja, da bi bili pogoji izpolnjeni, če bi človeška želja in vnema obstajali zaradi naravnih smotrov. Tako ne vključuje pričakovanja neke zlate dobe dobrega.

Verjetje v nadnaravno kot nujno moč za dojetje idealnega in za praktično navezavo nanj ima svoj protipol v pesimističnem prepričanju v pokvarjenost in nemoč naravnih smotrov. To je značilno za krščanski nauk. Toda ta navidezni pesimizem pozna način nenadne spremembe v pretirani optimizem. Kajti če je v skladu s pojmi doktrine vera v nadnaravno na ustrezni ravni, se nenadoma zgodi obnovev. Tako je z vsem bistvenim vpeljana dobrot; če pa ne, ni dokaza, da je bil ta začetni odnos z nadnaravnim skvarjen. Ta romantični optimizem je en vzrok za pretirano

privrženost individualnemu odrešenju, ki je značilna za tradicionalno krščanstvo. Vera v nenadno in popolno spreminitev skozi spreobrnitev in objektivni učinek molitve je vse preveč preprosta pot iz težav. V splošnem pušča stvari tam, kjer so bile že prej; to je dovolj slabe, da dobijo še dodatno podporo za zamisel, da jih lahko reši samo nadnaravna pomoč. Stališče naravne inteligence je, da obstaja *mešanica* dobrega in zla, in da se – če sploh – rekonstrukcija v smeri dobrega, ki jo nakazujejo idealni smotri, mora zgoditi s sodelovanjem prek kontinuiranega truda. Obstaja vsaj dovolj nagibov k pravičnosti, ljubeznivosti in redu, tako da bi bili obstoječi nered, krutost in zatiranje zmanjšani, če bi bili nagibi mobilizirani k dejanju, ne pričakujoč, da se bo pojavila nenadna in popolna sprememba.

Diskusija je prispela do stopnje, ko moramo premisliti nek bolj temeljni ugovor na moje stališče. Pokazati je treba na nerazumevanje, na katerem temelji ta ugovor. Stališče, ki sem ga zagovarjal, so ponavadi obravnavali, kakor da je identifikacija božanskega z idealnimi smotri pustila ideal popolnoma brez temeljev v bivanju in brez bivanjske podpore. Ta ugovor namiguje, da moj pogled zagreši takšno delitev idealnega in obstoječega, da celo kot seme, ki bi lahko zrastle in prineslo sadove, ideal nima možnosti, da bi našel oporišče. Prav nasprotno pa je tisto, kar sem kritiziral, prav *identifikacija* ideala z nekim posebnim Bivajočim, posebej še, ko ta identifikacija postavi kot nujen sklep, da je to Bivajoče zunaj narave; in kar sem želel pokazati, je, da sam ideal ima korenine v naravnih pogojih; vznikne, ko domišljija idealizira bivanje s privzetjem možnosti, ki so ponujene mišljenju in delovanju. Obstajajo vrednote, dobrine, dejansko uresničene na naravni osnovi – dobrine človeškega združevanja, umetnosti in znanja. Idealizirajoča

domišljija seže po najdragocenejših stvareh, ki jih najdemo v odločilnih trenutkih izkušnje, ter si jih zamišlja. Ne potrebujemo zunanjega kriterija in zagotovila za to, da so dobre. Imamo jih, bivajo kot dobre, in iz njih oblikujemo naše idealne smotre.

Še več, smotri, ki izhajajo iz naših projekcij izkušenih dobrin v objekte misli, hrepenenja in truda, bivajo, le da bivajo *kot* smotri. Smotri, nameni izvršujejo določujočo moč v človeškem vedénju. Cilji filantropov Florence Nightingale, Howarda, Wilberforcea, Peabodyja niso bili gole sanje. Spremenili so institucije. Cilji in ideali ne bivajo kar preprosto v "duhu"; bivajo v značaju, osebnosti in dejanjih. Nekdo bi lahko podal seznam umetnikov, intelektualnih raziskovalcev, staršev, prijateljev, naših sodržavljanov, da bi pokazal, kako nameni bivajo v *operativnem* smislu. To, čemur sem ugovarjal, ponavljam, ni zamisel, da so ideali povezani z bivanjem in da sami skozi utelešenje v človeku obstajajo kot moči, temveč zamisel, da sta njihova avtoriteta in vrednost odvisni od nekega poprejšnjega popolnega utelešenja – kakor če bi bila učinkovitost in veljavnost prizadevanja ljudi z ozirom na pravičnost, znanje ali lepoto odvisni od jamstva, da so že bivala v nekem nebeškem kraju, kjer se s kriminalci ravna humano, kjer ni tlačanstva ali suženjstva, kjer so vsa dejstva in resnice že odkriti in v oblasti in kjer je vsa lepota večno razodeta v pravi obliki.

Smotri in ideali, ki nas gibljejo, nastajajo prek domišljije. Toda niso narejeni iz domišljijske snovi. Ustvarjeni so iz močne snovi sveta fizične in družbene izkušnje. Lokomotive ni bilo pred Stevensonom niti telegrafa pred Morsejevim časom. Toda v fizičnem materialu in v energijah ter v človeški zmožnosti so bili pogoji za njun obstoj. Domišljija je zgrabila zamisel o preureditvi obstoječih stvari, ki

bi prinesla nove objekte. Enako velja za slikarja, glasbenika, pesnika, filantropa, moralnega preroka. Nova vizija se ne rodi iz nič, temveč vznikne v smislu možnosti – to je domišljije – prek naziranja starih stvari, ki v novih razmerjih služijo novemu cilju, in ki jih novi cilj pomaga ustvariti. Še več – proces ustvarjanja je eksperimentalen in postopen. Umetnik, znanstvenik ali zgledni državljani so odvisni od tega, kar so storili drugi pred njimi in kar počnejo okrog njih. Občutek za nove vrednote, ki postanejo cilji, ki jih je treba uresničiti, se najprej pojavi v nejasni in negotovi obliki. Ko so vrednote prenešene v dejanja in vztrajajo v njih, rastejo v določnosti in skladnosti. Interakcija med smotrom in obstoječimi pogoji izboljšuje in preizkuša ideal, pogoji pa so istočasno spremenjeni. Ideali se spreminjajo, ko jih navežemo na obstoječe pogoje. Proces vztraja in se razvija z življenjem človeštva. Kar doseže en človek ali ena skupina, postane osnova in začetek za tiste, ki jima sledijo. Ko so ključni dejavniki tega naravnega procesa enkrat sprejeti v čustvu, mišljenju in dejanju, je proces pospešen in očiščen z izločitvijo tistega nepomembnega elementa, ki doseže višek v ideji nadnaravnega. Ko ključni dejavniki dosežejo religijsko moč, ki je bila pritegnjena v nadnaravno religijo, bo okrepitev, ki iz tega izhaja, neprecenljiva.

Te razmisleke bi lahko navezali na idejo boga, ali da bi se izognili zavajajočim pojmovanjem, na idejo božanskega. Ta ideja je, kot sem povedal, ena od idealnih možnosti, pomenjenih skozi domišljijско uresničenje in zasnitek. Toda ta ideja boga ali božanskega je tudi povezana z vsemi naravnimi silami in pogoji (vključujoč človeka in človeško združevanje), ki spodbujajo rast idealnega in pospešujejo njegovo uresničenje. Pred seboj nimamo niti popolnoma utelešenih idealov niti zgolj idealov brez korenin, fantazij,

utopij. Kajti v naravi in družbi obstajajo sile, ki ustvarjajo in podpirajo ideale. Nadalje so povezani z dejanji, ki jim podeljujejo skladnost in trdnost. Ta *aktivni* odnos med idealnim in dejanskim je tisti, kateremu bi dal ime "Bog". Ne bi vztrajal, da *mora* biti dano ime. So nekateri, ki menijo, da so povezave pojma z nadnaravnim tako številčne in tako blizu, da bo katera koli uporaba besede "Bog" zagotovo povzročila nesporazum in bo razumljena kot koncesija tradicionalnim idejam.

Lahko da imajo v tem prav. Toda dejstva, na katera sem se nanašal, so tu in predstavljena morajo biti z največjo možno jasnostjo in močjo. Obstajajo konkretne in eksperimentalne dobrine – vrednote umetnosti v vseh oblikah, znanja, napora in počitka po njem, vzgoje in tovarištva, prijateljstva in ljubezni, rasti duha in telesa. Te dobrine so tu in vendar so v sorazmerno embrionalni fazi. Mnogi so izključeni iz velikodušne udeležbe v njih; delujejo sile, ki ogrožajo in spodkopavajo obstoječe dobrine, kakor tudi preprečujejo njihovo širjenje. Jasno in intenzivno pojmovanje enotnosti idealnih smotrov in dejanskih pogojev je sposobno spodbuditi stalno čustvo. Lahko se hrani s slehernim izkustvom, ne glede na njegovo gradivo.

V dobi zaskrbljenosti je potreba po takšni ideji nujna. Poenoti lahko zanimanja in energije, ki so zdaj razpršeni; usmeri lahko dejanja in ustvari vročico čustva ter luč inteligence. Da nekdo tej združitvi, ki deluje v mišljenju in delovanju, reče "Bog", je stvar odločitve posameznika. Za *funkcijo* tovrstne delujoče združenosti idealnega in dejanskega pa se mi zdi, da je identična z močjo, ki so jo dejansko pridodali pojmu boga v vseh religijah z duhovno vsebino; in zdi se mi, da danes nujno potrebujemo jasno predstavo te funkcije.

Smisel te povezave lahko nekatere osebe vodi v mistična izkustva, če pojem "mističnega" uporabljamo v najširšem pomenu. To je v največji meri odvisno od značaja. Toda obstaja jasna razlika med združitvijo, ki je povezana z misticismom, ter tisto, ki sem jo imel v mislih jaz. Nič mističnega ni v slednji; naravna je in moralna. Niti ni ničesar mističnega v pojmovanju ali zavedanju takšne združitve. Domišljija idealnih smotrov, ki vztraja pri dejanskih pogojih, predstavlja sad discipliniranega duha. Obstaja celo nevarnost, da bi zatekanje k mističnim izkustvom pomenilo pobeg, in da bi bil njegov izid pasivno občutje, da je združitev dejanskega in idealnega že uresničena. Toda v resnici je ta združitev aktivna in praktična; je *združevalna* in ni nekaj danega.

Razlog, zakaj osebno menim, da je primerno uporabiti besedo "Bog" za označitev tega združevanja idealnega in dejanskega, o katerem smo govorili, je v dejstvu, da se mi zdi, da ima agresivni ateizem nekaj skupnega s tradicionalnim supernaturalizmom. Ne mislim, da je prvi tako negativen, da misli ne zmore podati pozitivne usmeritve, čeprav to pristoji dejstvu. Kar sem imel v mislih, je izključno ukvarjanje tako militantnega ateizma kakor supernaturalizma z osamljenim človekom. Kajti četudi se supernaturalizem navezuje na nekaj onkraj narave, razmišlja o tej zemlji kot o moralnem središču veselja in o človeku kot o vrhuncu celotnega načrta stvari. Dramo greha in odkupitve si predstavlja kot uprizorjeno v okviru izolirane in osamljene duše človeka, sploh edino pomembne stvari. Mimo človeka ima naravo bodisi za prekleto bodisi za brezpomembno. Tudi militantnemu ateizmu manjka naravne pobožnosti. Z lahkoto opravi z vezmi, ki človeka povezujejo z naravo in ki so jih od nekdaj slavili pesniki. Pristop je

pogosto enak kot pri človeku, ki živi v indiferentnem in sovražnem svetu in iz katerega prihajajo izbruhi kljubovanja. Religijski pristop pa zahteva občutek medčloveške povezanosti – tako v smislu odvisnosti kakor podpore – z obkrožujočim svetom, ki ga domišljija občuti kot univerzum. Raba besed "Bog" ali "božansko" za izraz združitve dejanskega in idealnega lahko človeka obvaruje pred občutkom osamitve in s tem pred obupom ali trmo.

V vsakem primeru, kakršno koli je že ime, je pomen selektiven. Kajti ne vključuje raznoterega čaščenja vsega v splošnem. Izbira tiste dejavnike bivanja, ki ustvarjajo in podpirajo našo idejo dobrega kot smotra, za katerega se je vredno truditi. Izključuje množico sil, ki v danem času pri tej funkciji nimajo pomembne vloge. Narava proizvaja vse tisto, kar daje okrepitev in usmeritev, a tudi to, kar povzroča razdor in zmedo. "Božansko" je tako ime za človeške izbire in prizadevanja. Če humanistična religija izključuje naše razmerje do narave, je le blede senca religije; če pa jemlje človeštvo za svoj objekt čaščenja, je predrzna. Pojmovanje Matthewa Arnolda o "moči, ki nismo mi", je preozko v svoji povezavi na delujoče in vzdržujoče pogoje. Vtem ko je selektivno, je preozko v samem temelju razločevanja – pravičnosti. Pojmovanje je zato treba razširiti na dva načina. Moči, ki ustvarjajo in podpirajo izkušeno dobro in dobro kot ideal, delujejo tako *znotraj*, kakor tudi zunaj. Zdi se, da se v Arnoldovi izjavi nahaja spomin na večnega Jahveja. In moči delujejo, da bi uveljavile še druge vrednote in ideale poleg pravičnosti. Arnoldov smisel nasprotja med helenizmom in hebraizmom je imel za posledico izključitev lepote, resnice in prijateljstva s seznama posledic, v smeri katerih delujejo tako notranje kakor zunanje moči.

V razmerju med naravo in človeškimi smotri in prizadevanji

je današnja znanost prelomila s starejšim dualizmom. S tem se je ukvarjala tri stoletja. Toda vse dokler so bila pojmovanja znanosti strogo mehanična (mehanična v smislu domnevanja, da posamezni deli delujejo drug na drugega čisto zunanje, kot bi drug drugega potiskali in vlekli), so imeli religijski apologeti oporišče v tem, da so kazali na razlike med človekom in fizično naravo. Razlike bi lahko uporabili za dokazovanje, da je v primeru človeka poseglo nekaj nadnaravnega. Nedavno odobravanje pri zagovornikih religije, ob tem ko se je znanost odrekla klasičnemu tipu mehanicizma,⁴ pa se zdi nepremišljeno z njihovega lastnega stališča. Kajti sprememba v modernih znanstvenih nazorih človeka bolj približa naravi. Nismo več primorani izbirati med poskusi opravičevanja tistega, kar je posebno v človeku, ter njegovim reduciranjem na drugo obliko mehničnega modela in med naukom, da ga dobesedno nekaj nadnaravnega ločuje od narave. Manj mehanična – v starem smislu – je fizična narava, bližje ji je človek.

V svoji izjemni knjigi, *Zarja zavesti*, James Henry Breasted omenja Haeckla, ko pravi, da je vprašanje, na katerega bi najraje dobil odgovor, naslednje: Je vesolje prijazno do človeka? Vprašanje je dvoumno. Prijazno v kakšnem smislu? Z ozirom na ugodje in udobje, materialni uspeh ali egoistične ambicije? Ali z ozirom na človekova prizadevanja raziskovati in odkrivati, iznajti in ustvariti, graditi varnejšo ureditev za človeško bivanje? Kakor koli že postavimo vprašanje, v vsej iskrenosti odgovor ne more biti brezpogojen in absoluten. Odgovor gospoda Breasteda kot zgodovinarja je, da je bila narava prijazna do pojava in

⁴ Ta pojem uporabljam, ker znanost navkljub opustitvi zamisli, da imajo značaj čisto mehničnega stika nepovezanih stvari, še ni opustila svoje vere v delujoče mehanizme.

razvoja zavesti in značaja. Tisti, ki bodo imeli vse ali nič, ne morejo biti zadovoljni s tem odgovorom. Nastanek in rast zanje nista dovolj. Želijo nekaj več, kot je rast, ki jo spremljata muka in bolečina. Želijo končno uresničitev. Drugi, ki so manj absolutistični, bi lahko bili zadovoljni ob misli, da je, moralno rečeno, rast višja vrednota in višji ideal od gole pridobitve. Spomnili se bodo tudi, da rast ni bila omejena na zavest in značaj; da se razteza tudi v odkrivanje, učenje in znanje, v umetniško ustvarjanje, v podporo vezi, ki ljudi držijo v vzajemni pomoči in privrženosti. Te osebe bodo vsaj zadovoljne z intelektualističnim nazorom o religijski funkciji, temelječi na kontinuirani izbiri in usmerjenosti nasproti idealnim smotrom.

Bralce bi namreč v sklepu spomnil, da je intelektualna plat religijske drže tista, o kateri sem govoril. Predlagal sem, da je bil religijski element v življenju oviran s pojmovanji o nadnaravnem, ki so vtisnjena v tistih kulturah, kjer je imel človek malo nadzora nad zunanjo naravo in malo gotove metode preiskave in preizkusa. Današnja kriza ob intelektualni vsebini religijskega prepričanja je bila povzročena s spremembo v intelektualnem razpoloženju zaradi povečanja našega znanja in naših sredstev razumevanja. Trudil sem se pokazati, da sprememba ni usodna za religijske vrednote v naši skupni izkušnji, čeprav ima lahko nasproten učinek na zgodovinske religije. Pod pogojem, da so metode in rezultati inteligence na delu res sprejeti, je ta sprememba osvobajajoča. Razjasni naše ideale, s tem da jih napravi manj podvržene iluziji in fantaziji. Reši nas bremena, da o njih mislimo kot o nespremenljivih, brez moči in rasti. Razkrije, da se razvijajo v skladnosti in primerno z rastjo naravne inteligence. Sprememba daje navdihu za naravno vedenje jasen religijski značaj, saj vidimo, da je rast v

razumevanju narave organsko povezana z oblikovanjem idealnih smotrov. Ista sprememba človeku omogoča, da med naravnimi pogoji izbira tiste elemente, ki bi lahko bili tako urejeni, da bi podprli in razširili vpliv idealov. Ves namen je selektiven in vsa inteligentna dejanja vključujejo odločitev po premisleku. V meri, v kateri prenehamo biti odvisni od vere v nadnaravno, je izbor pojasnjen, in izberemo lahko v imenu idealov, katerih notranja razmerja s pogoji in posledicami poznamo. Če bi doumeli naturalistične temelje in pomen religije, bi v življenju iz težav krize religije vzniknil religijski element. Religija bi potem imela svoje običajno mesto v slehernem področju človeške izkušnje, ki se ukvarja z oceno možnosti, z emocionalnim nemiro, ob še neuresničenih možnostih in z vsemi dejanji, ki zadevajo njihovo uresničenje. Vse, kar je v človeški izkušnji pomembno, spada v ta okvir.