



Lenart Škof

Pojem Boga v Deweyjevi filozofiji religije

Povzetek: V začetku razprave obravnavamo religijsko misel Jonathana Edwardsa. V navezavi na njegovo misel tematiziramo pojem historicizma v religiji ter temeljne značilnosti pragmatistične filozofije. V nadaljevanju obravnavamo Deweyjevo delo *Skupna vera* in religijsko sporočilo, ki ga prinaša. Tematiziramo in analiziramo Deweyjev idiosinkratični pojem Boga ter ga navezujemo na sodobne pojme iz ameriških pragmatističnih filozofij in religij (R. Rorty, W. Dean idr.). Prispevek zaključuje premislek o pojmu divinizacije in prihodnosti religije po R. Rortyju.

Ključne besede: J. Dewey, ameriški pragmatizem, historicistična teologija, pragmatistična etika, filozofija vzgoje, R. Rorty, W. Dean

Summary: *The Concept of God in Dewey's Philosophy of Religion*

In this paper, we will first look at Dewey's work –A Common Faith” and its religious message. We will then analyze Dewey's idiosyncratic concept of God and relate in some contemporary notions from American pragmatist philosophies and theologies (R. Rorty, W. Dean, etc.). In the second part, the possibility of a new religious notion of intersubjectivity will be first discussed. We will wind up with an ethical and educational relevance of Dewey's philosophy of religion and the related pragmatic theology.

Keywords: *J. Dewey, American pragmatism, historicist theology, pragmatist ethics, philosophy of education, R. Rorty, W. Dean*

Uvod

V tradiciji ameriške filozofije religije in religijske zgodovine nasploh zavzema pomembni in izhodiščni položaj Jonathan Edwards (1703–1758). Douglas Anderson v svojem zanimivem pregledu (Dewey 2008)

pokaže na tisto temeljno značilnost, ki ameriško dojemanje religije razlikuje od evropskega: to je usmerjenost v proces transformacije človeka, prebujenja torej, ki se dogaja neprestano in ki zato ne dovoljuje statične ali kake dogmatične redukcije človekovega iskanja smisla bivanja. Tako Edwards kakor pozneje Thoreau in Dewey (in procesna teologija) so prepričani, da je posameznik nenehno odprt za nova prebujenja oziroma nove stopnje religijskih izkustev, ki so s tem končna in nedovršena. Po Edwardsu oziroma na sledi njegovih pričevanj se v človeku neprestano ohranja bistvena odprtost za možnost samopreseganja. Enako bo veljalo za ameriški transcendentalizem Emersona, četudi je ta izhajal iz drugačne teologije (unitarizem ter eklekticizem in povezave z Indijo). Edwards je tako v svoji razpravi o religijskih afekcijah (*Treatise on Religious Affections*) poudaril naslednje – bodimo pozorni na pragmatistično naravo tega odlomka: »Stopnja, do katere je naše izkustvo produktivno v praksi, izkazuje stopnjo, do katere je naše izkustvo duhovno in božansko.« (Rosenbaum 2003, 157)

1. Historicizem in pragmatizem

1.1 Historicizem

Ameriški historicistični in pragmatistični teolog William Dean je navedeno razumel kot odsotnost platonizma in avguštinizma ter kot temeljno pripadnost ameriške religijske misli hebrejski tradiciji. To je poimenoval s sintagmo »pragmatistični Bog Američanov« (157). Kaj je torej mišljeno s takšno usmerjenostjo puritanizma (iz katerega se je napajal tudi Dewey) v praktično področje, značilno za pragmatizem? Kako razumeti ameriško religijsko izkušnjo v tem okviru? Že William James je ponovil znamenito novozavezno, a v temeljnem smislu biblijsko misel: »Po njihovih sadovih jih boste torej spoznali.« (Mt 7,20) To je le odmev Edwardsovega prepričanja, da je naše religijsko izkustvo sorazmerno s stopnjo njegove praktične aplikabilnosti. Ameriške puritance so tako pozneje imenovali z nazivom »proto-pragmatisti« in morda je najpomembnejša beseda, s katero lahko opišemo to povezavo, prav *historicism*. Izraelci so na Boga (in seveda na preroke) gledali kot na spreminjajočo se stvarnost znotraj zgodovinskega časa. Bog je torej spoznan kot skrivnost znotraj zgodovine oziroma zgodovinskega časa. Preroki so tako odgovarjali na to historično posredovano najvišjo instanco ravno

s tem, da so nenehoma opozarjali na povezavo med Božjo resnico in praktičnimi rezultati, ki jih je proizvedlo bodisi človeško razumevanje Boga ali pa naš, človeški odklon od njega. Dean celo razume ameriško civilizacijo (tudi kalvinizem oz. kalvinistično puritanstvo, ki je prisotno v njej) kot izraz nove zaveze z Bogom, ki nagrajuje dobra dejanja ali iniciative in kaznuje vse slabo, oziroma nakazuje v smeri odrešitve. V tem se morda omenjena vizija ne razlikuje dosti od interpretacije M. Webra. Historicizem, povezan z vrednostjo dejanj oziroma praktično razliko, nam govori, da v svoji končnosti preprosto nimamo drugega orodja kakor skromno priznanje, da, prvič, zaupamo v Božjo prisotnost v zgodovini, in drugič, da se kot akterji te zgodovine tudi sami poskušamo uglasiti s »ključem« zgodovinskega ali sekularnega eshatona. Ker akterji obeh strani niso predoločeni, je ta naloga težka in odgovorna in potrebuje neko merilo v smislu metode. Za historicistične pragmatiste je omenjeno merilo zaobseženo v nenehnem odprtem spraševanju, ali dejstvo, da se opiramo na kako idejo, pripomore k »dobrim« (ali ugodnim) zgodovinskim posledicam. Seveda tu ne gre za naivni utopični idealizem, zdaj le zamaskiran v plašč praktično-historičnega delovanja. Peirce, James, Dewey in Rorty so nasprotno jasno pokazali, da je ravno v tem vsebovana kal filozofije, ki naj prekine z idealizmom Kanta in Hegla in se opre na človeško imaginativno sposobnost, da si neprestano zamišlja nove oblike življenja ali delovanja, ki bodo nadomestile stare načine upravičevanj. Postopoma se je na tej sledi izkazalo, da je Bog lahko pojmovan kot del procesa v okviru tako pojmovane zgodovine. S tem je postalo jasno še nekaj: vsakršno »fundamentalistično« upravičevanje je v tem smislu zgrešeno – pragmatistični falibilizem v sebi nosi prav strpnost (tu seveda vidim neposredno navezavo na ekumenizem) kot temeljno odprtost za drugo/ega: radikalni historicizem tako ne pozna več nespremenljivih identitet ali trdnih jeder sebev.

1. 2 Pragmatizem

A oglejmo si pred obravnavo Deweyjevega zasnutka filozofije religije začetke sodobnega pragmatizma. Utemeljitelj pragmatizma je Ch. S. Peirce. Docela v nasprotju z dotedanjo filozofijo je bil prepričan, da je naša predstava praktičnih posledic tudi celota naše predstave objekta (James 2002, 37). To je znamenita Peircova pragmatična maksima iz l. 1878, ki je to filozofsko smer tudi poimenovala. To preprosto pome-

ni, da je filozofija praktična raziskava, ki nikoli ne more biti dokončno zaključena (čeprav je Peirce v to še verjel) in v tem je skrit začetek znamenitega pragmatističnega falibilizma, prepričanja o zmotljivosti, tj. da so naše navade in izkustva lahko nenehno predmet raziskave in ovrednotenja ter potrebujejo upravičevanja v razmerju do drugih – podobnih ali nasprotujočih mnenj. Tudi zato je bil pragmatizem vselej trdno vpet v smisel ameriške demokracije. William James, ki je nadaljeval to pomembno delo, je potem, spodbujen z mislijo italijanskega pragmatista Pappinija, izrekel znamenito misel, da je pragmatizem kakor hodnik v hotelu, skozi katerega morajo stopati vsi, ki hočejo priti v svoje sobe, ki seveda napotujejo na različne filozofske smeri. Omenjena ideja je lahko zelo uporabna za načelo, ki bi utemeljevalo pogovor religij ali sodobni medreligijski dialog. Hodnik je v tem primeru lahko teologija religij W. C. Smitha ali ena izmed oblik primerjalne religijske znanosti. V navezavi na temeljna vprašanja filozofije religije je pragmatizem zanj poravnava starih metafizičnih problemov, ki so filozofe zaposlovali dolga stoletja – denimo o Enem in Mnoštvu, svobodi in nujnosti itd. Omenjenih problemov ne negira neposredno in absolutno, temveč jih le podvrže novemu merilu – če je denimo spraševanje o Enem in Mnoštvu prispevalo k boljšim »učinkom praktične narave« ali navadam, potem je že smiselno. Enako merilo velja za sholastično spraševanje o, denimo, bivanju Boga. A pragmatizem ni vulgarni utilitarizem: učinkov ne meri z neko težko določljivo (in pogosto docela arbitrarno) mero sreče v posamezniku ali družbi. Bolje ga je primerjati z znanstvenim eksperimentom: v izbiraanju med alternativnimi postopki upravičevanj ali različnimi delovanji bo pragmatist sledil naslednji maksimi: »V kakšnem pogledu bi bil svet drugačen, če bi bila resnična ta ali ona alternativa? Če ne najdem ničesar, kar bi se spremenilo, potem alternativa nima smisla.« (37)

Poudarek torej ni na resnici, temveč je v ospredju pot do našega obravnavanja resnice sama in približevanje smislu. Pragmatizem je tako tudi meliorističen. Ne verjame v kako vnaprej znano končno postajo bodisi posameznika bodisi družbe, temveč se, v primeru družbe, denimo, prek družbenega eksperimentiranja približuje nekemu rastočemu idealu. Včasih to naravnost označujemo z besedo romanticizem oziroma jo povezujemo z družbenim upanjem. Za Deweyja je bila končni ideal (kakopak razumljen v smislu limite) demokracija, ki jo je razumel zelo široko in s katero je povezoval izjemno pomembno temo vzgoje oziro-

ma izobraževanja. V svojem delu *Skupna vera* je ta ideal poimenoval z besedo »Bog«. Pomaknil se bom torej k Deweyju.

2. Deweyjeva filozofija religije

John Dewey se je rodil 20. oktobra 1859 v Burlingtonu (Vermont). Po opravljenem doktorskem študiju je sprva učil na čikaški univerzi, pozneje pa na prav tako znameniti kolumbijski univerzi. Velja za utemeljitelja filozofije vzgoje ter za enega največjih zagovornikov ideje demokracije. Bil je prepričan, da se vse življenje učimo od drugih, pri čemer ni delal izjem med kulturami. V tem smislu je bil izjemno vpliven, saj so njegove ideje močno prodrle v tri izmed najpomembnejših prihodnjih centrov moči: Kitajsko, Indijo in Brazilijo. Med leti 1919–1921 je predaval na Kitajskem in si v Šanghaju pridobil laskavi naziv »Drugi Konfucij«. O demokraciji se je ogromno naučil prav od konfucijancev in množica sodobnih kitajskih političnih filozofov stopa po njegovi poti v iskanju prihodnje kitajske oblike demokracije. Bil je profesor tvorca indijske ustave B. R. Ambedkarja, ko je ta študiral v ZDA na kolumbijski univerzi. Ambedkar je imel Deweyja za svojega duhovnega očeta in indijski model demokracije se v bistvenih potezah (pozitivna diskriminacija za postavljenih kast itd.) navdihuje prav v deweyjevskih vizijah. Sooblikoval je tudi nazore pomembnih strokovnjakov za vzgojo in izobraževanje v Braziliji, obiskoval pa je še Rusijo in Turčijo ter se učil tudi tam.¹

Dewey je kot predstavnik ameriške filozofske šole pragmatizma in kot dedič postdarvinistične dobe trdno verjel v moč družbenega eksperimentiranja s ciljem krepitve družbenih in medčloveških vezi. V ZDA tako nikoli ni bil sprejet kot osrednji mislec te države, saj se njegova misel ni pustila ujeti nareku po »uspešnosti« posameznikov (*American Dream*), ideologije, ki se je vselej dogajala pod krinko hudih zlorab igre kapitala in s spremljajočim razpadom temeljnih medčloveških solidarnostnih vezi. Po drugi strani se ni nikoli približal marksizmu ali komunizmu. Dewey je nasprotno vedel, da je demokracija ideja, za katero se je vselej treba boriti, in ideal, ki še nikjer ni bil dosežen. Njegova osrednja maksima je bila, da smo ljudje v okviru družbe povezani z neštetimi vezmi, ki jih moramo neprestano ohranjati in krepiti. Kot filozof

¹ O medkulturnih povezavah in vplivih gl. moj članek »Pragmatism and Deepened Democracy: Ambedkar between Dewey and Unger« (Bilgrami 2011, 122–142).

vzgoje je bil prepričan, da je ključ do zdrave in pravične ter demokratične družbe skrit prav v našem odnosu do najmlajših in v vzoru, ki jim ga dajemo kot sodržavljani in soljudje. Verjel je torej, da je vsa komunikacija, ki se dogaja v okviru različnih družbenih skupin, vselej že vzgojna. Skupaj s prvo žensko nobelovko, filozofinjo in družbeno aktivistko Jane Addams, je v Chicagu ustanovil eksperimentalno šolo, v kateri je pomagal tedanjim imigrantom pridobiti nujna znanja za preživetje v ZDA.

2.1 Ločnica med religijo in religioznim v *Skupni veri*

Dewey je leta 1934 (to je v času Rortyjevega rojstva) napisal drobno knjižico *Skupna vera*. V njej je opisal ideal družbene kooperativne izkušnje, ki naj vodi k izboljšanju družbenih praks in političnih institucij. V *Skupni veri* je svojo pragmatistično metodo navezal na religijo in najprej potegnil ločnico med religijo in religioznim: s prvo je povezoval institucionalne religije in njihove na Bibliji ali sholastični teologiji temelječe argumente; z religioznim je povezoval vse poglede, ki religijo jemljejo kot eno (in ne najmanj pomembno ...) izmed človeških stremeljenj ali prizadevanj po boljši skupni prihodnosti, s tem pa je vero tesneje potegnil v okvir družbene funkcije in jo oddaljil od njenih sholastičnih rab. Bil je prepričan, da je to edina pot družbenega upanja, da namreč skozi imaginativne zasnutke naših prihodnosti raste pomen tega, čemur Dewey pozneje reče »Bog«. Del tega procesa je vera. Oglejmo si naslednji odlomek, kjer Dewey pojasni njen pomen:

»Vera v nenehno razkrivanje resnice, ki ga omogoča sodelovanju naklonjeno prizadevanje ljudi, je bolj religiozna kot je katera koli vera v dokončno oziroma že dokončano razodetje.« (Dewey 2008, 35)

»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, ker se stran od nas že nahaja v uresničenem 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.« (49)

To bi bila torej prva poteza tega, čemur lahko rečemo šibka divinizacija: Bog je za Deweyja daleč od ideala ontoteološke ali metafizične tradicije Zahoda pred Nietzschejem, ki ji je Marion rekel idolatrija: Bog ni najvišje bivajoče ali skupek bitnih določil. Je docela drugje: zanj je »Bog« enotnost idealnih smotrov, ki nas prebujajo in vodijo k delovanju. Je torej že v nas in še ni v nas – in razlika med tema dvema poloma je misterij, njegova uresničitev pa milost. Ta razlika, ki se vzpostavlja med tem, kar imenujemo Bog, in tistim, kar bomo morda Bog imenovali v prihodnje, je izraz približevanja limiti, in v tem se seveda ohranja napetost ter aktivnost v samem pojmu Boga. Deweyjeve misli se tako ne da zlahka uvrstiti na, denimo, stran Durkheima (na katerega je vplival) niti ga ne moremo naravnost enačiti z ameriško teologijo puritancev. Zato so nekateri izmed ameriških historicističnih teologov, ki so delovali v duhu Deweyjeve religijsko-filozofske misli, rekli, da Bog potrebuje človeka (Kristus se je učlovečil), kot človek potrebuje Boga. Tu se tudi moje stališče ne razlikuje dosti od ameriške procesne teologije. James je celo rekel (v eseju *Pluralistični univerzum*), da mora Bog imeti »neko najmanjšo infinitezimalno drugost katerekoli vrste ob sebi« (James 1987, 771). Popolnoma neustrezno in preuranjeno bi bilo zato reči, da gre tu za sekularno varianto tradicionalne ali revolucionarne eshatologije ali za zdrs v ustvarjanje Boga po svoji podobi (Marx, zlasti vulgarno razumljena Feuerbach in Freud, ali pa že omenjeni Durkheim). Ideal seveda ni platonška ideja, ki bi nas čakala na koncu poti. A kot je nekoč Levinas rekel, da pri ideji Neskončnega ideatum neskončno presega idejo, je pri Deweyju analogno ideal tisto, kar nas vzgiblje k dobremu in kar naj bi se v okviru demokratične neovirane kooperativne izkušnje pokazalo kot napredek človeštva k sreči. Bog je slednjič aktivni odnos med idealnim in dejanskim: kar vemo, je le to, da smo v preteklosti svoje vrednote gradili na mnogih dobrih in preštevilnih slabih praksah. Ko je bilo še v 18. stoletju v nekaterih ameriških Cerkvah samoumevno, da temnopolti oz. sužnji ne smejo prisostvovati mašam, in so to Cerkve tudi dogmatsko utemeljile ali podprle, se je moralo najti zadostno število posameznikov in posameznic, da so jasno povedali, da gre tu za široko nesoglasje med dejanskimi in idealnimi smotri (vsi ljudje smo enaki, *evangeliji*). In enako

velja danes. Če so bili doseženi mnogi cilji, potem so lahko še drugi. Človek poseduje zmožnost zamišljanja, ki presega to, kar že imamo.

2.2 Rojstvo novih vrednot kot *divinizacija* človeštva

V tem oziru je ameriški pragmatizem od vsega začetka usmerjen k preseganju tega, kar že imamo, in k iskanju alternativnih poti ali vizij v službi družbenega ali etičnega napredka ali ozaveščanja človeka in njegovega sveta. Dewey je temu iskanju v *Skupni veri* rekel »Bog« in mislil na aktivno razmerje med dejanskim in idealnim. Ker smo v »dobi zaskrbljenosti« (Dewey 2008, 57), kot pravi Dewey, je zanj in za nas potreba po takšni ideji nujna. Še več, vsak proces ustvarjanja novega je za pragmatiste eksperimentalen in postopen. Šele iz previdnega in obenem vztrajnega delovanja ali ustvarjanja novega rastejo nove »vrednote« (ki so seveda razumljene kot širše pripoznane navade ali načini delovanja). Temu procesu sam rečem *divinizacija* človeštva. Če se vrnem nazaj, v omenjenem procesu torej vselej iščemo nove možnosti povezovanja doslej še nepovezanega in preseganja na videz nezdržljivih tem. Toda ali ni ravno razmerje med idejo in prakso ali ideali ter procesom njihovega uresničevanja že od nekdaj pomenilo enega temeljnih kamnov spotike tako filozofov kot teologov? Prepričan sem, da nam pragmatizem nudi eno plavzibilnejših razlag tega vprašanja ali vsaj možnosti tematizacije opisanega razmerja.

3. Prihodnost religije

A naj se vrnem k svoji temi. Po Deweyju se »ideja« Boga (ali »Bog«) v nas kaže skozi imaginativni zasutek prihodnosti. To dogajanje v nas odpira prostor transcendence, kar je tu prostor izkušnje, ki presega tisto, kar že imamo. Gre za razmerje med nami in drugimi oziroma za prostor ljubezni oziroma stika med nami in drugimi. Vendar nas tu naprej zmede beseda »nas«. Vprašanje, ki se najprej zastavlja, je, kako je mogoče misliti prostor te izkušnje posameznika, ki ga skozi nepretrgan proces preseganja njegga samega izročja prihodnjemu času in v katerem se lahko pojavi sprva slabo vidna sled transcendence, ki odpira mejo moje končnosti v skrivnostnem razmerju do neskončnega Drugega v meni ali iz mene. Kdo bi lahko sedaj rekel, da želim eshatološko polje apofatike profanizirati. Toda tu lahko rečemo, da tudi v tem »družbenem« kontekstu Deweyjeve religije ves čas ohranjamo misel na misterij dovršitve.

Zato mi je blizu Rortyjeva misel iz njegove pozne filozofije o t. i. religijskem obratu (kot sam pojmem ta premik): Rorty je v enem svojih zadnjih del *Prihodnost religije* namreč jasno povedal, da vidi vlogo religije ali svetosti kot idealni cilj, ki ga bomo dosegli v nekem prihodnjem času, ko bo ljubezen edina zapoved, ki bo potrebna, ko ne bo več hierarhij oziroma bodo te le začasne in ko bo oblast stvar dogovora svobodnih ljudi (Zabala 2005, 40). Rekel je tudi, da ne ve, kako bomo prišli do tega, in da je to *misterij*, da pa moramo vselej ohranjati upanje, da smo kot ljudje to svetost sposobni iskati in doseči, iz njega delovati. Za Rortyjeva je omenjeno svet, ki sta si ga zamišljala Buda ali Francišek Asiški, in Deweyjeva filozofija se napaja iz tega istega vrelca upanja.

Sklep

Naj zaključim z Jamesovima odlomkoma iz dela *Pluralistični univerzum*, ki lepo ponazarjata ta notranji občutek in obenem historicistično naravo pragmatističnega Boga: »Božansko je torej najintimnejše od vsega, kar imamo, pravo srce od srca.« (James 1987, 649) »S tem, da ima okolje in da se nahaja v času, ter s tem, da izdeluje zgodovino prav tako kakor mi, [ta Bog] uhaja vsemu temu, kar je človeku tuje, statičnemu in brezčasnemu absolutu.« (775) V tej dvojnosti pa je zaobseženo tudi sporočilo Deweyjeve *Skupne vere*, njen začetek v intimnosti in upanje na misterij eshatološke in hkrati pristne družbene izpolnitve.

Reference

- Bilgrami, Akeel**, ur. 2011. *Democratic Culture: Historical and Philosophical Essays*. New Delhi: Routledge.
- Dewey, John**. 2008. *Skupna vera* (prev. A. Pinter in L. Škof). Mengeš: Ciceron.
- James, William**. 1987. *Writings 1902–1910*. New York: The Library of America.
- — —. 2002. *Pragmatizem* (prev. M. Šercer). Ljubljana: Krtina.
- Rosenbaum, Stewart**, ur. 2003. *Pragmatism and Religion*. Urbana in Chicago: Univ. of Illinois Press.
- Škof, Lenart**. 2011. Pragmatism and Deepened Democracy: Ambedkar between Dewey and Unger. V: Akeel Bilgrami, ur. *Democratic culture: historical and philosophical essays*, 122–142. New Delhi; London: Routledge.
- Zabala, Santiago**, ur. 2005. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.