

ROZUM A VÍRA - POZNÁMKY KE STRUKTUŘE LIDSKÉHO VĚDOMÍ

JAROMÍR FEBER, Katedra společenských věd VŠB-TU, Ostrava

FEBER, J.: Reason and Faith: Remarks on the Structure of Human Consciousness
FILOZOFIA 57, 2002, No 3, p. 151

The paper examines the relationship between reason and faith. It aims at the justification of faith not as the rival of reason, but rather as its constitutive element, which not only does not deny it, but is, on the contrary, its original foundation. This claim is seen as resulting from the dismissal of the naive realism through the examination of human subjectivity. In trying to define faith the author examines its role and functions in secular as well as in religious reasons. In justifying the need and the sense of faith he formulates a spiritual law governing the human life, namely the law of assimilation.

V naší osvícenecké tradici se vžil názor, že víra a rozum jsou dvě zvláštní, navzájem si konkurující schopnosti našeho vědomí. Víra je obvykle vymezována jako něco nerozumného, protože nedostatečně odůvodněného: "Obecně je víra vyjádřením postoje, jenž se vztahuje k něčemu, co stojí mimo možnost aktuálního, nepochybného a plného ověření racionálními prostředky, a přesto je považováno za pravdivé a skutečné. Víra tedy nemůže nárokovat objektivně potvrzenou platnost, nýbrž je stále oblastí nejistoty, vynuceného spolehnutí na neověřitelné..." ([1], 442). V radikálnější pojetí ateistické filozofii jsou pak rozum a víra brány jako duchovní jevy, které se navzájem nejen vylučují, ale víra lidský rozum přímo ohrožuje. Ateistické názory o neslučitelnosti rozumu a víry korespondují i s určitou tradicí v náboženské filozofii a teologii. Klasický je Tertuliánův výrok: "Credo quia absurdum." Samozřejmě, že tento výrok je zaměřen opačně. Nemá víru ponížít, jak je tomu u ateistů, ale naopak povýšit a zdůraznit její výsadní postavení jako duchovní instance, která umožňuje postihovat ty nejdůležitější pravdy, které jsou běžnému lidskému rozumu, založenému na omezené lidské zkušenosti, nedostupné.

Společná je pro oba tábory představa, že rozum a víra se nacházejí ve sporu, který je možné překonat buď tím, že jednu stranu podřídíme druhé: rozum víře nebo víru rozumu, anebo tím, že je od sebe oddělíme a vztáhneme na odlišné oblasti - rozum na věci pozemské (přirozené - profánní) a víru na nadpozemské (nadpřirozené - sakrální).

Střet rozumu a víry je na úrovni soudobé duchovní kultury nejčastěji vnímán jako střet náboženství a vědy. To je zčásti oprávněné, protože náboženství bezesporu z víry vyrůstá, a naopak současná věda se konstituuje jako vyjádření antidogmatického a antiautoritativního ducha, tj. jako snaha podřídít poznání autonomnímu, na víře nezávislému rozumu.

Většinový názor o nerozumném charakteru víry se snaží současné, především katolické křesťanství vyvrátit a zdůrazňuje nerozbornou jednotu víry a rozumu. Z hlediska katolické teologie není křesťanská víra v rozporu s rozumem, ba naopak rozum

předpokládá, protože jedině rozum umožňuje odlišit pravou víru od různých pověr a mýtů. Současné chápání vztahu víry a rozumu je výsledkem mnohasetletého duchovního vývoje, v jehož průběhu teologie a křesťanská filozofie postupně rozumovými prostředky kultivovala své pojetí jednoty víry a rozumu hlavně v reakci na fideismus (který znevažuje lidský rozum), ontologismus (který lidský rozum přeceňuje) a racionalismus (který rozum absolutizuje). Ale především, z hlediska křesťanství nemohou být víra a rozum v zásadním rozporu, protože vše je dílo Boží.

Reprezentativním katolickým stanoviskem řešícím vztah rozumu a víry je encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio*. Podle papeže vztah víry a rozumu nejlépe vystihují dvě navzájem se předpokládající a doplňující církevní zásady: *Credo ut intellegam* (Věřím, abych pochopil) a *Intellego ut credam* (Snažím se pochopit, abych věřil). První poukazuje na schopnost víry ne popírat, ale naopak prohlubovat rozum a druhá, že pravda víry je zároveň pravdou, kterou je nutno chápat ve světle rozumu - poukazuje na nezbytnost dát víře rozumový základ, který umožňuje kriticky posoudit, v co lidé věří a je-li jejich víra pravá. Úkolem tzv. *intellectus fidei* (chápaní víry) je nacházet smysl, objevovat důvody, jež by umožnily všem lidem dosáhnout pochopení obsahu víry. "Církev je totiž pevně přesvědčena, že si rozum a víra mohou navzájem pomáhat, když budou vůči sobě navzájem plnit funkci kritického hodnocení a očisty a zároveň si navzájem poskytovat podněty k dalšímu bádání a hlubšímu zkoumání věcí." ([2], 98)

Katolický filozof Tresmontant zdůrazňuje: "Znevažovat a hanobit rozum znamená znevažovat a hanobit stvoření. To církev vždycky odmítala." ([3], 103) Víru pak sám definuje následovně: "Víra je svobodný a rozumový akt, jenž vychází z rozumu, nadpřirozený akt, jenž se nikdy neobejde bez činné spolupráce všech přirozených lidských schopností. Nadpřirozená a zároveň rozumná víra je stejně jako ospravedlnění společným dílem Boží milosti a lidské svobody." ([3], 99)

Mnichovský arcibiskup - uznávaný teolog Josef Ratzinger - rovněž zdůrazňuje, že víra není protiklad k rozumu (nerozum) - ale naopak, "Neboť rozumět znamená: smysl, který jsme přijali jako základ, skutečně uchopit a chápat jako smysl... a pravdu." ([4], 34)

Také korejská teoložka Jong-un Kimová je přesvědčena, že konflikt mezi rozumem a vírou (zjevením) již nemá žádné opodstatnění. Jde dokonce při zdůrazňování jednoty víry a rozumu tak daleko, že naznačuje, jako by i v teologii byl rozum tím kritériem, který umožňuje očistit pravdivé jádro víry od mnohých neuvěřitelných dogmat. "Od věku rozumu v 18. století se většina teologů snažila obhajovat rozumové jádro obsažené v křesťanství... Moderní teologové se již nepokoušejí obhajovat mnohá neuvěřitelná dogmata." ([5], 6)

Myslím, že pro účel našeho zkoumání máme dostatečný vzorek názorů, který nám dovoluje udělat si alespoň základní představu o stanovisku současného katolického křesťanství na otázku vztahu víry a rozumu. Zdůrazňování rozumného charakteru víry nás může vést dokonce až k otázce, zůstává-li víra stále ještě jádrem křesťanství a není-li již jen archaickým přívažkem (surogátem) rozumu - neztrácí-li svou autonomii a absolutní závaznost. Nestal-li se rozum jedinou důvěryhodnou instancí i v oblasti, která tradičně hájila práva víry na poznání pravdy a její výsadní postavení jak v lidském vědomí, tak v duchovní kultuře vůbec.

Rozhodně ne. Stačí jen připomenout některá platná a nezpochybňovaná křesťanská východiska, abychom si uvědomili, že vztah víry a rozumu je v křesťanství přece jen asymetrický a víra zůstává ve vztahu k rozumu prvotní a určující.

Píše-li papež o jednotě víry a rozumu, nesmíme zapomenout, že jednotný s vírou může být pouze správný (pravdivý) rozum a kritériem pravdivosti je víra. Ne rozum sám rozhoduje o své pravdivosti, o pravdivosti rozhoduje víra. "V této perspektivě je rozum oceňován, ale není přeceňován. Všechno čeho dosáhne, může být pravdivé, ale toto poznání nabude plného významu jen tehdy, je-li promítnuto do širšího vidění věcí, totiž do vidění víry..." ([2], 26) A ještě důrazněji a naprosto jednoznačně zní pokyn: "Proto je věřícím křesťanům zakázáno názory, o kterých je známo, že jsou v rozporu s učením víry - zvláště byly-li církví odmítnuty - nejen hájit jako legitimní výsledky vědy, ale věřící křesťané jsou povinni pokládat takové názory za omyly, které se skrývají pod klamným zdáním pravdy." ([2], 59) Z čehož vyplývá, že teprve když uznáme, že "...je víra nad rozumem, nikdy nemůže být opravdový rozpor mezi vírou a rozumem." ([2], 57)

Píše-li Tresmontant o tom, že znevažovat a hanobit rozum znamená znevažovat a hanobit stvoření, pak je to pro něj pravda, ale jedině za předpokladu víry ve stvoření. A dodává-li, že "lidský rozum může k poznání Boha dospět rozumovým zkoumáním stvoření" ([3], 112), měli bychom dodat, že lidský rozum může dospět téměř k čemukoli, nejen k pravdám, ale i k omylům a nepravdám, a právě proto je rozhodující gnozeologickou otázkou otázka kritérií pravdivosti. "Stvořený lidský rozum je ve sféře své působnosti silný a skvělý, není však absolutním kritériem všeho... Nejvyšší normou a absolutním měřítkem, jemuž má být lidský rozum podřízen, je nestvořená Pravda." ([3], 104)

Píše-li Ratzinger o tom, že víra není protiklad k rozumu, neboť rozumět znamená smysl, který jsme přijali jako základ, skutečně uchopit a chápat, pak to může rozum učinit jen tehdy, předchází-li mu přijetí pravdy vírou.

Píše-li Kimová, že konflikt mezi rozumem a vírou již nemá žádné opodstatnění, pak ale jen za předpokladu, že "prostřednictvím dalších zjevení nám Bůh umožnil nově pochopit a objasnit si skutečné jádro křesťanské víry a její aplikaci na naši dobu." ([5], 6) Čemuž nelze rozumět jinak, než že víra má být a stále je kritériem rozumnosti, a proto je zase jenom víra i kritériem rozumnosti nebo nerozumnosti víry - o rozumnosti víry nerozhoduje rozum, ale vírou přijatá zjevená pravda. Kdyby tomu totiž tak nebylo, stala by se náboženská víra zbytečnou. A o to snad žádnému teologovi určitě nejde.

Přes mnohé náboženské proklamace o jednotě víry a rozumu si přesto víra a rozum mohou odporovat. A to za předpokladu, že se rozum nechce víře podřídit. Ale o tom je právě spor mezi náboženstvím a racionalismem (a tedy i vědou, která se jeví jako vyjádření soudobého racionalismu). Náboženství je obviňováno z iracionalismu ne proto, že by věřící vůbec nemysleli nebo mysleli vyloženě chybně z formálně-logického hlediska. Je to zřejmě proto, že náboženství nepokrytě popírá základní princip moderního racionalismu, který Tresmontant (tlumočící křesťanský postoj obsažený v církevních dokumentech I. vatikánského koncilu) formuluje poměrně přesně - je to princip, "podle něž lidský rozum je a měl by i být normou a měřítkem všeho, co je skutečné, i všeho, co je možné." ([3], 104) A jak píše Tresmontant: "Právě zde říkájí

katoličtí teologové své rozhodné ne... bytí hluboce přesahuje vše, co je za daného stavu věci poznané a poznatelné rozumem." ([3], 104)

Křesťanství ve svém sporu s racionalismem často velmi oprávněně upozorňuje na skutečnost, o které se zmiňuje i Ratzinger (ale můžeme ji najít v různých formulacích u většiny současných křesťanských filozofů): "Člověk se nespokojí jen tím, co vidí, hmatá, slyší - ale hledá i jiný způsob přístupu ke skutečnosti. Ten jmenuje vírou a v něm pak nalézá i rozhodující moment svého pohledu na svět vůbec." ([4], 16) Víra "náleží do oblasti základního rozhodnutí... Tomuto okruhu se člověk nemůže vyhnout. Každý člověk musí nějakým způsobem věřit." ([4], 30) Tato myšlenka je východiskem i mých úvah. Víra je antropologickou konstantou - každý člověk věří, musí věřit a dokud bude člověkem, věřit bude.¹

Popírání vědeckého racionalismu nemusí být nerozumné a jeho obhajoba rozumná. Pokusím se zdůvodnit následující tvrzení: střet náboženství a vědy není střetem rozumu a víry (racionalismu a iracionalismu), ale střetem dvou forem racionality. **Víra není konkurent rozumu, ale jeho konstituující prvek, který rozum nejen že nepopírá, ale naopak prvotně zakládá.** Toto tvrzení je důsledkem filozofického překonání naivního realismu na základě analýzy lidské subjektivity. Obhajoba víry sice není přímou obhajobou náboženství, protože víru obecně nelze ztotožňovat s náboženskou vírou, která je pouze její zvláštní formou, nicméně náboženství takto není popíráno, ale je pojato vedle vědy jako jedna z racionálních lidských možností.

Současná věda se jeví jako nejdůslednější obhájce a zosobnění racionality, která je obvykle mylně ztotožňována s rozumem. Odmítám tento názor a chtěl bych se připojit k postmoderní kritice vědecké racionality pro její neoprávněnou a podle mého soudu pro člověka zhoubnou snahu o kulturní hegemonii a pokusím se zdůvodnit, proč je ji nutno právě rozumem nahradit. Vědecká racionalita by neměla být a ve skutečnosti ani není hegemonem v lidském světě, který je světem kulturním, tzn. světem, na jehož vzniku a existenci se člověk vždy sám svou tvůrčí (tj. svobodnou) činností podílí.

Člověk je tvor, který je obdařen vědomím, je to uvědomělý tvor. Pod vědomím chápeme schopnost uvědomovat si nejen svět kolem sebe a své tělo, ale především schopnost uvědomovat si obsah svého vědomí jako něco, co se odlišuje od samotné reality a nemusí být s touto realitou v přímé shodě. Touto prvotní pochybností překonává filozofující člověk naivní realismus předreflektivního vědomí a začíná poznávat ve specificky lidském smyslu. Podstatným znakem lidského vědomí tedy je, že člověk si je schopen uvědomit, že vědomí, tj. to, co si myslíme o skutečnosti, i to, jak ji vnímáme, se liší od skutečnosti samotné. Procesem poznání se pak rozumí aktivní duchovní proces, při kterém se člověk snaží tuto odlišnost překonat. Lidské poznání se opírá o původně spontánně vznikající a později uvědoměle vytvářené a neustále zdokonalované racionální prostředky, které umožňují hlouběji vnímat a poznávat realitu. Shoda (korespondence) mezi vědomím a poznávanou skutečností, která je tradičně označována jako pravda, takto není výchozím stavem, vznikajícím bezprostředně na základě smyslového vnímání (pozice naivního realismu), ale stavem, ke kterému se lidské poznání teprve chce přiblížit. Specificky lidská je i pochybnost o možnosti takto chápanou pravdu někdy postihnout. To ale nic nemění na tom, že poznání směřuje k objektivitě, tj.

¹ Podrobněji viz [6].

chce být vyjádřením objektů (toho, na co je poznání namířeno), a ne pouhým vyjádřením psychického stavu poznajícího subjektu. Nicméně objektivita jako žádoucí výsledek poznání vždy je a zůstane ve vztahu k poznajícímu vědomí sekundární. Úkolem nejen transcendentální filozofie pak je zdůvodnit, za jakých podmínek by bylo možné tohoto cíle dosáhnout.

Významný představitel fenomenologie E. Fink formuloval následující alternativu: "...člověk se vztahuje buď ke jsoucnu, které ho určuje, anebo se vztahuje ke jsoucnu, které určuje on sám - buď k věcem jsoucím o sobě, anebo k výtvorům svého sebeodcizení. Existenciálně nejostřejší formu má tato - "alternativa" v oblasti náboženství: člověk se modlí k bohu, který jej stvořil, anebo se modlí k bohu, kterého stvořil sám." ([7], 221)

Finkovu alternativu ale musíme považovat za sekundární, protože naše lidské reflektující vědomí nejprve konstituuje vztah vědomí a ne-vědomí, aby se následně teprve ocitlo před nutností volby. To ale znamená, že možnost i uskutečnění výběru vždy již předpokládá sebeodcizení. Sebeodcizení ve smyslu konstituování vědomím ne-vědomí (tj. toho, co není vědomím) není nikdy důsledek volby, ale je prvotní lidskou duchovní situací.

Vědomí je strukturovaný celek, ve kterém se v osvícenecké tradici za relevantní zdroj poznání považuje smyslovost (schopnost vědomí vnímat realitu lidskými smysly) a racionalita (schopnost vědomí myslet realitu v pojmech). Osvícenecká, na vědecké poznání orientovaná filozofie si zakládá na své autonomii - na autonomii kritického rozumu. Této autonomie mělo být dosaženo také tím, že se zbavíme náboženských předpokladů. Všechny předpoklady se ale zbavit nelze a osvícenectví se jich také nezbavilo, pouze jeden předpoklad - náboženskou víru - vyměnilo za jiný - smyslovost a racionalitu. Vydeme-li totiž důsledně z tvrzení, že výchozí předpoklady jsou evidence, pak jejich výběr není možný na základě pro samotné vědomí vnějších důvodů, ale jedině na základě svobodné vědomé volby. Mohu-li si vybrat za zdroj poznání smyslovost a racionalitu, pak si stejně tak mohu vybrat i víru, která je také komponentem strukturovaného celku vědomí.

Nejúčinnější námitka vznášená vůči víře je obvinění z iracionality, protože jsme si zvykli považovat iracionalitu za synonymum lživosti a naopak racionalitu ztotožňujeme s pravdivostí. Myslím však, že lze odůvodněně tvrdit, že víra není iracionální, ale ve své podstatě je transracionální. (Možný iracionální projev víry lze pak označit jako pověru.) Zdůvodnění transracionálního charakteru víry a zároveň zdůvodnění samotné možnosti, ba nutnosti transracionality vyžaduje, abychom se pokusili alespoň stručně racionalitu vymezit, což umožní ukázat její hranice, a tím i nutnost transracionálního doplnění.

S vědomím problematičnosti pojmově uchopit racionalitu se přesto pokusím tak učinit, protože doufám, že má dílčí definice upozorní na jeden důležitý aspekt racionality, který umožní její kritické posouzení.

Obecně vymezují lidskou racionalitu jako schopnost reflektovat obsahy vědomí a na tomto základě vytvářet konceptuální schémata, která umožňují všestrannou orientaci člověka ve světě. Pod konceptuálním schématem mám na mysli především pojmy, pojmové konstrukce a logiku jako vztahy pojmového vyvozování. Životní orientace,

kteřá je v souladu s vytvořeným konceptuálním schématem, je pak hodnocena jako racionální.

Nelze vyloučit, že existuje více způsobů, jak tuto schopnost realizovat. Na možnost, ba dokonce nutnost s touto eventualitou počítat nejradiálněji upozorňuje především postmoderní filozofie ([8], 60-63; [9]), ale tato skutečnost nezůstala nepovšimnuta ani v současné filozofii vědy. Pravděpodobně nejznámější je z tohoto pohledu práce T. Kuhna, jehož zdůvodňování existence vědeckých revolucí vede ke konstataci pluralismu historicky se měnících forem racionality. V důsledku byla zpochybněna všeobecnost a nutnost vědy jako ahistorické a nepodmíněné racionality [10]. Jeden z německých filozofů vědy H. Lenk dokonce tvrdí, že bylo chybou ustavení příliš těsného vztahu mezi racionalitou a vědou. Podle Lenka není evropská věda prototypem racionality a racionalita a vědeckost není jedno a totéž ([11], 12). Podobnou pozici zaujímá K. Hübner, který rovněž odmítá ztotožnění racionality s vědou a snaží se zdůvodnit, že i ty formy vědomí, které se obvykle kladly do protikladu s vědou, jako například mýtus, mají ve skutečnosti svou racionalitu, která je podmíněna specifickým, od vědeckého odlišným pojmáním zkušenosti ([12], 424).

Jednotlivé formy racionality se liší především oblastí evidence, tj. tou oblastí, kterou považujeme za relevantní zdroj zkušenosti (smyslové vnímání, fakta pozorování a experimentu, společenskou praxi, pragma, racionální intuici, cogito, transcendentální já, přirozený svět, lidskou existenci, boží zjevení, hodnoty dobra a krásy...), na kterém je založeno vlastní poznání. Jednotlivé formy racionality se však liší také způsobem, jak je s touto evidencí dále nakládáno, tj. jak je konceptuálně transformována a jaké nabyvá konceptuální formy, a následně jak je výsledná konceptuální forma využívána.

Pluralita forem racionality, vyplývající především z různorodosti možných oblastí evidence, nás přivádí k myšlence, že racionalita není autonomní schopnost našeho vědomí, protože nemůže zdůvodnit své vlastní předpoklady, ale naopak z určitých pro ni vnějších předpokladů (evidencí) musí sama vycházet. Výchozí evidence zároveň nemožnou být iracionální, protože racionalitě přímo neodporují, ale stojí mimo ni, lépe řečeno ji přesahují a jako takové tedy mají transracionální charakter. Základní formou transracionality je právě víra. Víra jako výchozí lidské přesvědčení je prvotní lidskou evidencí, která proto již principiálně nemůže podléhat dalšímu zdůvodňování, ale naopak sama vše odůvodňuje. Na základě víry vybíráme dílčí zkušenostní zdroj, který se pak již stává konkrétní oblastí evidence, zdůvodňující danou podobu racionality. Víra se tak v konečném důsledku stává neodůvodněným odůvodněním racionality.

Je možné vyčlenit dvě roviny víry: a) esenciální víru - víru zdůvodňující základní ontologická a gnoseologická východiska našeho poznání a b) existenciální víru - víru, která zdůvodňuje subjektivní smysl našeho života. Dvě roviny víry jako transracionálního komponentu našeho rozumu odpovídají kauzalitě a finalitě víry.

Považuji za důležité zvláště upozornit na jeden aspekt relativity racionality (tj. její závislosti na podmínkách, které jsou vůči ní vnější). V současnosti pravděpodobně v západní kultuře dominuje názor, že žijeme ve věku racionality - vše je posuzováno z hlediska účelnosti, produktivity, efektivity. Racionalita se tak jeví jako prvotní hodnota, které je vše podřízeno. Ale ve své podstatě je racionalita vztahovou kategorií - racionální je něco ne samo o sobě, ale ve vztahu k něčemu jinému, takovému, co

přijímáme jako důležité samo o sobě, tj. jako evidentní (nevyžadující a ani neumožňující zdůvodnění). Máme-li rozhodnout, jsou-li prostředky lidské činnosti racionální, zdůvodňujeme to především jejich vztahem k požadovanému cíli. V případě, že pomocí nich lze cíle efektivně dosáhnout, jsou prostředky racionální. V opačném případě jsou iracionální. Řetězec racionálního zdůvodňování má ale svůj limit, a tím je samotný člověk. Člověk totiž není jen objekt mezi objekty, který se objektivnímu světu bez výhrad podřizuje, ale je subjektem - spolutvůrcem světa, ve kterém žije. Jeho život není určován výhradně objektivními podmínkami, ale je spoluurčován těmi hodnotami, které si člověk sám, tedy subjektivně, vymezuje. Lidská subjektivní existence pojmána ne jako prostředek, ale jako samohodnota, je svou podstatou čistou evidencí, a proto nemůže být podřizována racionalitě, ale musí být určována transracionálně.

Ve vztahu objektivity a subjektivity jde zdánlivě o střet racionality a iracionality, což je ale mylný předsudek. Kdyby tomu tak totiž bylo, pak by skutečně racionálními tvory byla pouze zvířata (a také rostliny, ba dokonce i anorganická příroda), což je absurdní a i logicky chybné. Racionální se vymezuje ve vztahu k iracionálnímu, ale svět přírody nezná iracionalitu ani racionalitu, protože je podřízen objektivním zákonitostem přírody, ať už jde o zákonitosti biologické či fyzikální. Možnost iracionality či racionality předpokládá subjektivitu, které ale zvířata a věci nejsou schopny. Člověk je na rozdíl od zvířat a věcí subjektem - může se pro něco rozhodnout a je schopen se pokusit své rozhodnutí i proti objektivním podmínkám prosadit. Lidská subjektivita není jen předpokladem iracionality, ale také racionality. Subjektivita konstituuje obojí a samotné rozlišení vychází v konečném důsledku z toho, pro co jsme se v životě rozhodli, pro co chceme žít, čemu svým životem chceme sloužit, v čem spatřujeme smysl života. Zvolení hodnotového cíle života je akt subjektivní tvorby, který se stává i kritériem účelnosti lidských činů, a tím i racionality.

Jsou-li racionalita a iracionalita pouze dílčími stránkami celostního duchovního vztahu člověka ke světu, pak musíme předpokládat i instanci, která zprostředkovává jejich vztah. Za instanci, která je takto nadřazena jak racionalitě, tak i iracionalitě, můžeme považovat lidský rozum. Rozum jako duchovní centrum člověka, které řídí lidský život jako existenci (tj. jako vědomé a svobodné bytí), má dvě úrovně: pragmatickou (zde má smysl rozlišovat racionalitu a iracionalitu) a hodnotovou. Hodnotová úroveň jako úroveň transracionální je založena na víře.

Víra jako objektivně neodůvodněné přesvědčení se stává subjektivním zdůvodněním hodnot, na kterých je rozum založen. Hodnotou jako lidskou určeností bytí jsou jak výchozí, tak cílové evidence naší racionality. Hodnotami, tj. něčím, co sami subjektivně určujeme, jsou tedy jak výchozí předpoklady konstituující racionalitu na základě výběru relevantního zkušenostního zdroje, tak volené cíle konstituující její lidský neboli subjektivní smysl.

Lidská subjektivita znamená volbu a vlastní usilování. Kdo o něco usiluje, ten slouží určité hodnotě, ve kterou věří. V tomto smyslu je víra určující silou lidského života. Člověk má možnost svou víru opatrovat, upevňovat, prohlubovat, očisťovat, kultivovat, ba dokonce racionalizovat a na jejím základě budovat svůj světový názor. Může formovat její obsah do podoby dogmat a symbolů, může svou víru institucionalizovat do

podoby náboženství či ideologie, ale také může svou víru ignorovat, potlačovat, pohrdat jí, zrazovat ji, může se ve své víře mýlit. Ale jedno nemůže - žít bez víry.

Jsou i nepřátelé víry, ale čím usilovněji proti jiné víře tito "nevěřící" bojují, tím zřetelněji se ukazuje, že tím usilují o prosazení něčeho, co oni sami považují za hlavnější a důležitější, čemu oni sami věří, co považují za drahocennou pravdu.

Část lidí formuluje svou víru otevřeně. Mnoho lidí však svou víru tají, někteří se tváří k jakékoliv víře skepticky nebo lhostejně. Nic ale nemůže člověka osvobodit od nutnosti věřit. Člověk nemůže nemít určitý životní cíl, určité hodnoty, kterým slouží. Lze pochopit, že jsou lidé, jejichž víra je takového druhu, že je výhodnější o ní pomlčet. Jsou i takoví, kteří netuší, že je nutné svou víru reflektovat a kultivovat. Nebudeme-li ale svou víru uvědoměle utvářet, může se stát, že budeme sloužit někomu nebo něčemu, co nejen nepřinese radost a dobro, ale naopak utrpení a zlo.

Abych zdůvodnil nutnost a význam víry, pokládám za potřebné formulovat **duchovní zákon, který ovládá lidský život - zákon asimilace**. Jedná se o nutný vztah mezi vírou a lidskou osobností. Člověk se postupně připodobňuje k tomu, čemu věří. Víra jako předmět určité vnitřní touhy (ať už vědomé nebo nevědomé) postupně prostupuje duši člověka a podřizuje si ji. Víra jako centrální duchovní princip tak následně sjednocuje osobnost kolem základního životního úkolu (na úrovni uvědomělé reflexe vnímaného jako smysl života), čímž osobnost formuje a může ji také transformovat. Čím je víra uvědomělejší a čím je vnímána jako hodnotnější, tím je působení zákona silnější. To může nabyvat až podoby fanatismu, kdy kromě své víry nechci a ani nemůžu akceptovat nic jiného. Použiji tautologii: čemu věříme, tím také žijeme, a žijeme tím, čemu věříme - člověk je živou jednotou toho, čím žije, a toho, co svým životem uskutečňuje, protože tomu věří.

Nemá smysl přijímat rozhodnutí ničemu nevěřit, protože by se jednalo o pouhý sebeklam. Rozumnější je podrobit víru filozofické reflexi a pro určitou víru se rozhodnout.

Věřit zdánlivě znamená nevědět, naopak vědění zdánlivě nevyžaduje víru - nevěřím například, že svítí slunce, protože vím, že svítí. Naopak mohu věřit, že se mi narodí zdravé dítě, protože to nevím, ale až to budu vědět, už to nebude víra, ale vědění. Vědění se tak ve vztahu k víře jeví jako odůvodněné, a proto jedině pravdivé. Tento předpoklad vychází ze dvou mylných předpokladů: jednak přeceňuje možnosti autonomního lidského poznání a vědění založeného na smyslové zkušenosti a pojmovém myšlení (dovedeného k dokonalosti ve vědeckém poznání) a zároveň nedoceňuje jiný způsob zdůvodňování a důvěryhodnosti. I vědecké poznání nutně vychází z předpokladů, které samo nemůže zdůvodnit - především z určitých výchozích evidencí, určitého metodologického rámce, ale také z řady jen částečně ověřených hypotéz. Naopak i víra má svůj specifický způsob zdůvodňování, své evidence, svou zkušenost.

Navíc, a to je z existenciálního hlediska ještě důležitější, se vědecké poznání a víra liší i ve svém účelu, zaměřenosti, oblasti kompetence. Objektivní, vědecké poznání se vztahuje k tomu, co je (ať už aktuálně či alespoň potenciálně), ale víra kromě toho i k tomu, co ještě není, ale co by mohlo být, kdyby se pro to člověk rozhodl. Člověk svou činností rozšiřuje hranice objektivních možností a postupně se mu daří dělat i to, co by

bylo v rozporu s minulým stavem objektivního světa. Tato skutečnost je jednou z podob lidské otevřenosti vůči světu - základní svobody.²

Věda neuvědomující si své hranice se stává mytologií, tj. naivní (předreflexivní) podobou víry. Víra ve vědu se pro mnohé stává zdůvodněním možnosti nemyslet samostatně, nemít vlastní rozum. Dokonce je v tom spatřována přednost, výraz vyšší racionality. Objektivita vědy jakoby musí z nutnosti vést ke ztrátě subjektivity. Je ale moudré ztratit tak vlastně sám sebe? Ztráta subjektivity znamená ztrátu toho nejcennějšího, základního a nejdůležitějšího, co člověk má, a znamená tak ve skutečnosti ztrátu člověka.

Kultivace rozumu neznámá ztrátu víry, ba právě naopak. Rozum využívá racionalitu jako důležitý prostředek, ale samotná racionalita není autonomní, protože vyžaduje určitý transracionalní základ. Rozum je tou instancí, která, protože spojuje racionalitu a transracionalitu, může zdůvodňovat a vymezovat cílové hodnoty, a tím smysl samotné racionality i celého lidského počínání, může zdůvodňovat a vymezovat výchozí evidence myšlení a poznání, a tím plní také funkci metaracionality. Důležitým úkolem filozofie, kterou chápu především jako kritickou analýzu a syntézu předpokladů myšlení, poznání i praktického konání, se proto stává reflexe nejen racionality, ale také transracionality rozumu.

Racionalita a víra nevyklučují jedna druhou, ale naopak se vzájemně doplňují a předpokládají. Lidská zkušenost, o kterou se každé poznání i myšlení opírá, je schopnost, která čerpá z různých zdrojů. Zdrojem zkušenosti není jen smyslové vnímání a zkušenost proto nelze redukovat na smyslovou zkušenost, která zprostředkovává styk výhradně s materiálním světem. Obsahem zkušenosti jsou také vnějšími smysly nezachytitelné skutečnosti mající zdroj ve vnitřním duchovním životě člověka. Právě vnitřní duchovní zkušenost je pravým zdrojem víry. Jedině duchovní zkušenost ale otevírá člověku přístup k lásce, odpovědnosti, svědomí, dobru a kráse, evidenci a smyslu života, tedy k tomu, co je v lidském životě to nejdůležitější a základní.

Racionalismus jako koncepci postulující požadavek autonomní racionality - požadavek myšlení očištěného od víry a subjektivity vůbec - je tak nutné označit za mýtus. Pro poznání a lidské myšlení spíše platí známá formule Tomáše Akvinského: Per hoc autem excluditur error. Můžeme různě parafrázovat to, co ve vztahu k teologii uplatňuje Étienne Gilson a co podle mého soudu platí naprosto obecně: "Jestliže věříme, že Bůh promluvil, pak vše, co je v rozporu se slovem Božím, může a musí být okamžitě vyloučeno jako nepravdivé, neboť to, co říká Bůh, je pravdivé." ([14], 8) Například sensualisticky: jestliže věříme, že smysly jsou pravdivým zdrojem poznání, pak vše, co smyslům odporuje, je nepravdivé. Nebo racionalisticky: jestliže věříme, že myšlení je pravdivým zdrojem poznání, pak vše, co myšlení odporuje, je nepravdivé. A dále marxisticky, fenomenologicky, pozitivisticky, pragmaticky... : jestliže věříme, že pravdivým zdrojem poznání je praxe, přirozený svět, transcendentální ego, vědecká zkušenost, účelnost..., pak vše, co tomu odporuje, je nepravdivé.

Musíme si nejen zvyknout, ale ve filozofii především vyvodit náležité důsledky z toho, že lidské vědomí není přímým vnímáním a myšlením reality, což je předpoklad naivního realismu, který realitu ztotožňuje s tím, co vidíme, slyšíme..., myslíme. Realita

² Podrobněji viz [13].

může být a pravděpodobně i je jiná, než jak si ji v danou chvíli uvědomujeme - potvrzením tohoto tvrzení jsou dějiny lidského poznání: to, jak vnímali, a to, jak mysleli realitu naši předkové, nemuselo být a také nebylo z našeho pohledu vždy pravdivé a bylo by neskromné považovat proces vývoje vědomí reality za ukončený. Jestliže společně s filozofickými antropology tvrdím, že člověk je distance³, pak to platí i pro jeho vědomí. Lidské vědomí je vědomím vědomí, je vědomím toho, že mám vědomí reality, že mám vjemy, představy, pojmy reality, ale ani vjemy ani myšlenky nejsou samotnou realitou, ale jejím vědomím, které se od reality vždy liší a může ji i popírat. Právě proto si otázku pravdivosti vědomí uvědomujeme jako základní duchovní problém (a někteří filozofové i jako základní otázku filozofie). Jestliže pravdivost vědomí (její shoda s realitou) přestává být pro lidské reflektující vědomí evidencí, pak se nutně musí samo teprve rozhodnout, co touto evidencí bude. Proto, že lidské vědomí není objektivně dáno, tvrdím, že víra je základní a prvotní rozhodnutí, které musí vědomí učinit.

Podle mého soudu je tím prvotním rozhodnutím, které následně konstituuje i náboženství a vědu jako dvě odlišné formy společenského vědomí, odpověď na otázku, budu-li hledat onu evidenci v přirozeném světě, nebo světě nadpřirozeném, a budu-li následně věřit, že vše má vždy přirozenou, nebo i nadpřirozenou příčinu, a v poznání následně věřit, že pro vše, co mne obklopuje lze najít v konečném důsledku přirozené, nebo naopak především nadpřirozené objasnění. Svět přirozený je světem naší smyslové zkušenosti, naopak svět nadpřirozený tento svět přesahuje - je vůči přirozenému světu transcendentní. Prvotní víra-rozhodnutí tak zakládá dvě odlišné duchovní pozice - světskou (kde věříme ve smyslovou zkušenost, zpřístupňující přirozený svět) a náboženskou (kde věříme ve zjevení, zpřístupňující svět nadpřirozený - věříme tak na možnost, ba dokonce nutnost zázraků, tzn. takových skutečností, které nemají a ani nemohou mít přirozené objasnění). Prvotní víra-rozhodnutí takto tvoří duchovní základ rozumu, a tedy i lidského světa a musíme ji proto pojímat jako ontologickou pravdu. Gnozeologická dichotomie víra-rozum je až druhotná a pojetí tohoto vztahu závisí na prvotním rozhodnutí, protože je jeho důsledkem.

Víra je obsažena jak ve světsky, tak i nábožensky pojatém rozumu, ale v obou zaujímá odlišnou pozici a hraje jinou roli v poznání. Světský rozum pojímá víru jen jako náhražku skutečného vědění - zatím věřím, protože ještě nevím, ale až budu vědět, nebudu už věřit. Světská víra je neodůvodněnou a spíše prozatímní náhražkou skutečného odůvodněného poznání. Nevěřím tomu, co vím, věřím pouze do doby, než zjistím, co je pravda. Například věřím, že v Beskydech žijí vlci, ale až je najdu, nebudu už ve vlky věřit, protože o nich budu vědět.

Náboženská víra je ale principiálně jiná, nikdy nemůže nastat ve vztahu k Bohu obdobná situace jako ve vztahu k vlkovi. Víra v Boha není prozatímní východisko z nouze. Protože Bůh je vůči smyslové zkušenosti transcendentní, nikdy ho v přirozeném světě nenajdu, a má víra v Boha proto není prozatímní náhražkou, ale jedinou možností, jak se k Bohu vztáhnout - jak postihnout jeho nadpřirozenou transcendenci. Kdyby byl Bůh

³ Zdůvodnění tohoto tvrzení je věnována práce FEBER, J.: *Filozofická antropologie*. Ostrava, VŠB-TU 1997. Metodologickou aplikací tohoto antropologického principu v oblasti etiky životního prostředí je studie FEBER, J.: "Princip antropocentrismu v etice životního prostředí." In: *Filozofický časopis* 48, 2000, č. 5, s. 749-763.

součástí přirozeného světa, víra v něho by nutně byla vždy permanentně ohrožena - mohla by být dříve nebo později překonána a nahrazena věděním. Bůh by se mohl stát objektem empirické prověrky, která by jeho existenci buď potvrdila, nebo vyvrátila. Obojí, jak potvrzení, tak vyvrácení, by ale znamenalo pro věřícího ztrátu toho nejcennějšího - ztrátu víry. Toho se však věřící bát nemusí. Náboženská víra není ve vztahu ke smyslové zkušenosti druhotná, a nemůže být proto touto zkušeností nijak zdůvodňována. Naopak, náboženská víra plní v nábožensky pojatém rozumu mnohem důležitější roli. Není instancí, která zkušenost nahrazuje, ale naopak nově zakládá.

Nábožensky pojatá víra není ani to, co může člověk sám vydumat. Víra přichází k člověku zvenčí - je to přijetí toho, co vydumat nelze ([4], 43-44), ale je zjeveno samotným Bohem. Nábožensky nadaní jedinci mají bezprostřední zkušenost (mystickou zkušenost) se svatým a na této zkušenosti je pak založena víra jako "základní chápání člověka v celkové skutečnosti, jež se vymyká věděni" ([4], 30) Tedy tomu, co by mohl člověk sám vlastními schopnostmi vymyslet. Tím se také údajně liší náboženství od filozofie. Filozofie je produktem lidského myšlení - myšlenka předchází slovo. Naopak ve víře slovo (boží zjevení) předchází myšlenku - slovo ukazuje cestu ke správnému myšlení.

Pro člověka, který uvěří, je víra duchovním převratem. "Život z víry je životem hluboce proměněným, životem po 'obrácení' (metanoia), životem nového stylu a nových perspektiv. Víra proměňuje úplně všechno: osobní smýšlení, vztahy k druhým lidem, vztahy k věcem, vůbec ke stvoření, k celému světu." ([15], 19) Z našeho pohledu dochází k tomu, že evidence smyslové zkušenosti a z ní odvozeného přirozeného světa je zaměněna evidencí náboženské víry a z ní odvozeného světa nadpřirozeného.

Nicméně to platí i opačně: je-li pro člověka původním přesvědčením náboženská víra, pak je obdobným duchovním převratem její ztráta.

Na závěr však pokládám za nutné ještě jednou zdůraznit, s ohledem na vše, co již bylo o víře, racionalitě a rozumu řečeno, že ač se tradičně filozofie ve vztahu k náboženství vymezuje jako vyjádření autonomního myšlení, je autonomní myšlení mýtus. Žádné myšlení nemůže být autonomní, ale vždy vychází z přijetí určité transcendence - z něčeho, co dané myšlení překračuje, co je z daného myšlení nevyvoditelné, ale co samotné myšlení prvotně zakládá a zdůvodňuje. Tou vždy přítomnou transcendencí jsou přijaté evidence, tj. víra v ně. Autorita víry ve slovo Boží proto nemůže být zaměněna autoritou autonomní mysli, ale například autoritou smyslové zkušenosti, ze které mohou své myšlení vyvozovat a pomocí které mohou zdůvodňovat jeho pravdivost, tj. autorita náboženské víry může být zaměněna autoritou víry světské.

LITERATURA

- [1] *Filosofický slovník*. Olomouc, FIN 1995.
- [2] *Fides et ratio*. Encyklika Jana Pavla II. adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998. Praha, Bell spol. s. r. o. 1999.
- [3] TRESMONTANT, C.: *Základní pojmy křesťanské metafyziky*. Přel. J. Mlejnek. Alšova jihočeská galerie 1994.
- [4] RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*. Brno, Petrov 1991.

- [5] KIMOVA, J.: *Úvod do teologie*. Přel. T. Pospíšil. Praha, Ideál 1990.
- [6] FEBER, J.: "Transracionalita ve věku techniky (Úvod do apologetiky víry)." In: *Sborník z vědecké konference Výchova a vzdělání ve věku techniky*. Plzeň, ZU 2000.
- [7] FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Přel. M. Petříček. Praha, Orientace 1993.
- [8] LYOTARD, J. F.: *O postmodernismu*. Přel. J. Pechar. Praha, FÚ AV ČR 1993.
- [9] HAUER, T.: *Přirozený svět a postmodernismus nebo-li toulání není bloumání*. Aries 1995.
- [10] KUHN, T.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Univ. of Chicago Press 1962.
- [11] LENK, H.: "Typen und Systematik der Rationalität." In: *Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*. Freiburg - München 1986.
- [12] HÜBNER K.: "Kritik der wissenschaftlichen Vernunft." In: *Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*. Freiburg - München 1986.
- [13] FEBER, J.: "Pluralita forem racionality a teleologický rozum." In: *Filozofia* 52, 1997, č. 2, s. 98-106.
- [14] GILSON, E.: *Bůh a filosofie*. Přel. M. Calda. Praha, Oikoymenh 1994.
- [15] HEJDÁNEK, L.: *Filozofie a víra*. Praha, Oikoymenh 1990.

PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Katedra společenských věd VŠB-TU
Ostrava
Česká republika