

**KRITICKÁ RACIONALITA A MOŽNOSŤ NEMOŽNÉHO.  
GLOSÝ – FRAGMENTY OTAKARA A. FUNDU**

MARTIN VAŠEK, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra filozofie a politológie, Nitra, SR

VAŠEK, M.: Critical Rationality and the Possibility of the Impossible. *Glosses – Fragments of Otakar A. Funda*  
FILOZOFIA, 77, 2022, No 10, pp. 804 – 814

Otakar A. Funda is a proponent of critical rationalism, which explains phenomena from phenomena, prefers the scientific method, rejects illusions, and fictions of redemption and is extremely reserved about the so-called “last justifications”. At the same time, Funda represents a strong line in the contemporary philosophy of religion – he is a representative of humanistic atheism, which he does not understand as negativistic nihilism, but as a different, rationally sober and positive-creative answer to the questions of human life. The purpose of the review study is to present and analyze Funda’s book *Glosses – Fragments* against the background of the thinking of other authors, or in dialogue with them. I will try to read Funda’s text through the lens of the categories possible – impossible and reflections on the possibility of the impossible. More specifically, I will clarify this point of view through the phenomenological reflections of the French philosopher J.-L. Marion and the approach of E. Levinas.

**Keywords:** Critical rationality – Possible – Impossible – Czech philosophy of religion – Atheism

**Úvod**

Publikácia *Glosy – Fragmenty* je vyzretým plodom Fundovho sústavného filozofického premýšľania a pýtania v posledných rokoch, ako uvádza jej editor Jan Svoboda (Svoboda 2022, 9). Otakar A. Funda je zástancom kritického racionalizmu, ktorý vysvetľuje javy z javov, uprednostňuje vedeckú metódu, odmieta ilúzie, fikcie vykúpenia a je krajne zdržanlivý k takzvaným „posledným zdôvodneniam“. Uniesť kritickú racionalitu ako spôsob života bez nádeje na víťazstvo je pre ľudskú bytosť veľmi náročné, kladie na človeka neľahký existenciálny nárok. „Kritická racionalita prohráva ako Sisyfos, a preto to jako Sisyfos nikdy nemůže vzdát“ (s. 115). Funda zároveň v súčasnej filozofii náboženstva reprezentuje silný prúd s viacerými podobami a predstaviteľmi. Je predstaviteľom ateizmu, konkrétne humanitného ateizmu, ktorý nechápe ako negativistický nihilizmus, ale ktorý je inou, racionálne trievzou a „pozitívne

tvůrčí odpovědi na otázku lidského života“ (s. 153). Ateizmus nepovažuje za vieru, ale za odôvodnené, aj keď nie úplne dokázateľné presvedčenie a osobnú mienku. Nezdiera preto názor niektorých autorov, akými sú napríklad francúzsky ateistický filozof A. Comte-Sponville a oxfordský profesor teológie A. McGrath, podľa ktorých je ateizmus druhom viery.<sup>1</sup>

Skutočnosť je z pohľadu Otakara A. Fundu oveľa zložitejšia, než aby sa dala vyjadriť v dualizmoch subjekt – objekt, dedukcia – indukcia, rozum – cit, a z týchto dôvodov koncipuje a obhajuje takzvaný „koncept 6 K“ (s. 86, 104). Funda píše: „Moje teze proto zní: skutečnost a její poznání je ustavičně nehotový otevřený proces complexity a komplementarity komponent v korelacích, kontinuite a kontextech“ (s. 52).

Český filozof je presvedčený, že mnohé skutočnosti sa nedajú racionálne pochopiť a vysvetliť. *Ratio* poslednú odpoveď síce nemá, to nás však neopravňuje hľadať nadprirodzené vysvetlenia a zdôvodnenia. Nestotožnil by sa so spôsobom uvažovania, ktorý chápe realitu ako „iné“ – v zmysle nesamozrejme, nejasné, otázne, nechopiteľné, a preto (z týchto dôvodov) nevyhnutne späté s iným Iným, resp. s nieiným (*non aliud*), ako by sa vyjadril Mikuláš Kuzánsky.

Zámerom recenznej štúdie je predstaviť a vnímať Fundovu knihu *Glosy – Fragments* na pozadí myslenia iných autorov, respektíve v dialógu s nimi, aby sa aj týmto spôsobom ukázali jeho odlišnosti, kontúry a špecifický charakter myslenia. Zároveň sa pokúsím o čítanie Fundovho textu optikou, či cez prizmu kategórií možnosť – skutočnosť, možné – nemožné a úvah o *možnosti nemožného*. Konkrétnejšie ozrejším tento pohľad prostredníctvom fenomenologických úvah popredného francúzskeho filozofa J.-L. Mariona a prístupu E. Levinasa, ktoré práve danú možnosť nemožného nevyučujú, skôr odkrývajú a otvárajú. Inšpiráciu pre tento typ čítania a dialógu nachádzam u samého Fundu, ktorý píše: „Právě to neidentické v každém z nás je potenciálem porozumivého naslouchání a otevřeného dialogu se sebou samým i s druhými, kteří smýšlejí jinak. To neidentické v našem myšlení a v příběhu našeho života je třeba si přiznat právě v setkání se smrtí“ (s. 194).

### **Funda v dialógu s Marionom**

Funda odmieta to, čo sa racionalite a empirii zdá byť nemožné a neoveriteľné, *možnosť nemožného*, respektíve presnejšie vyjadrené – pripúšťa ju iba do určitej miery, keď pracuje s myšlienkami dopĺňania, revidovania, upresňovania, falzifikácie a objavenia nových poznatkov a pod. Bezpochyby ide o zložitú filozofickú otázku, či *ratio*

---

<sup>1</sup> Comte-Sponville píše: „[...] netvrším, že vím, že Bůh neexistuje; věřím, že neexistuje“ (Comte-Sponville 2020, 85). McGrath konštatuje: „Myšlienka, že ateizmus je forma viery, je jasná. Neznamená nič iné ako tvrdenie, o ktorom každý vie, že je pravdivé: že záležitosti, ktoré sú v živote skutočne dôležité, sa nachádzajú za hranicami zjavných dôkazov“ (McGrath 2008, 109).

môže zaujať pozíciu určitej metodologickej otvorenosti a či môže pripustiť *možnosť nemožného* v teoretickom aj praktickom zmysle, alebo ju absolútne vylúčiť. Nesporne by bolo treba najskôr vyjasniť a analyzovať ešte náročnejšiu problematiku súvisiacu s tým, čo je principiálne, absolútne, *a priori* nemožné, čo je relatívne nemožné a o čom nevieme racionálne rozhodnúť, do ktorej kategórie nemožného patrí. Môžeme sa pýtať, ako by sa s touto ťažkosťou vysporiadala kritická racionalita a či má byť znakom kritického racionalistu otvorenosť – radikálna otvorenosť, spojená s radikálnou kritickosťou a radikálnou racionalitou. Ich radikálnosť by tkvela v tom, že nevyučuje *možnosť* zdanlivo *nemožného*.

Pokúsme sa Fundov prístup porovnať najskôr s koncepciou J.-L. Mariona. Marionove úvahy sa týkajú nielen myšlienky možnosti nemožného, ale aj hranice a saturovaných fenoménov vo fenomenológii. To, čo mám na mysli, jasne formuloval M. Staudigl: „Pri rozšírenom pohľade sa ‚saturovaný fenomén‘ vyznačuje tým, že čosi sa javí bez toho, aby sa vtesnalo do vopred daných určení horizontu a bez toho, aby to bolo redukovateľné na ja. Takýmto spôsobom nepodmienené javenie sa však otvára ‚možnosť nemožného‘ samu, a teda – inak povedané – uvoľňuje možnosť skutočnosti, t. j. to, ‚čo možnému predchádza a prekvapuje ho‘. Marion označuje túto možnosť nemožného fenoménu, ktorá atestuie ‚elán danosti‘ vo figúre intuitívnej saturácie, ako ‚zjavenie‘. Ak sa teda fenomén dáva bez toho, aby sa podriaďoval ‚imperializmu poznávacích podmienok a priori‘ – t. j. bez toho, aby vzišiel v expozícii jeho explózie na ‚plytkom povrchu vedomia‘, ktorá určuje záväznú platnosť jeho zmyslu v jeho objektívovateľnosti pre ja – tak uskutočňuje onú radikálnu definíciu fenoménu, ktorú sformuloval Heidegger, keď ho uchopil ako ‚ukazujúci-sa-na-ňom-samom‘ (Staudigl 2010, 216 – 217).

Marion sám píše: „Opakujeme, že zjevení zde chápeme jako striktně fenomenologický pojem: vyjevování probíhající čistě samo od sebe a ze sebe sama, které nepodřizuje svou možnost žádnému předem danému určení“ (Marion 2007, 402). Tvrdí, že o možnosti takéhoto nepodmieneného a neredukovateľného fenoménu môžeme hovoriť iba preto, že sa takáto možnosť naozaj môže otvárať, že nejde o ilúziu možnosti a v prípade saturovaných fenoménov nejde o „rozprávania rozprávok“.

Domnievam sa, že Funda by s Marionom mohol súhlasiť iba do tej miery, pokiaľ francúzsky filozof nezačne hovoriť o fenomenologickej možnosti zjavenia a saturovanom fenoméne teofánie, ale pokiaľ hovorí iba o vnútrosvetských saturovaných fenoménov historickej udalosti, idolu, tváre druhého a ďalších. Funda sa napríklad pýta, či nie sú spojitosti v dejinách oveľa komplikovanejšie a odlišné ako súvislosti medzi prírodnými javmi. V tejto línii sme si chápajú Fundovo myslenie ako silné myslenie, ktoré rozhoduje o tom, čo sa nikdy nemôže javiť, čo nemôže byť fenoménom, ale iba sebaklamom či fikciou, čo sa nikdy nestane súčasťou skúsenosti, alebo

nemôže nastať. Je vopred rozhodnuté, čo nie je reálne, čo sa nikdy ako reálne nebude ukazovať a čo ako *skutočné* nemôže vstúpiť do priestoru osobného života jednotlivca, ale ani do dejín určitého národa. „Zjavenie ako esenciálny zmysel saturácie je kvalifikované ‚oslovením‘, ktoré v sebe nesie charakter predvolania, prekvapenia, dialógu a fakticity“ (Steinbock 2009). Toto oslovenie, predvolanie a prekvapenie by Funda chápal výlučne v antropologickej rovine, ako výtvar či postulát ľudského sebareflexívneho vedomia.

Z pohľadu Otakara A. Fundu Popperovo presvedčenie o provizórnosti a hypotetickosti všetkého nášho poznania nemôže byť zdeformované do tézy, že všetko je možné (*anything goes*). Túto myšlienku považuje za úpadok postmodernity a koniec kritického myslenia. „To by napr. Pan Wyman mohl přijít s tezí, že přírodu řídí trollové a vesmír ufoní – a dokažte mi, že to není možné“ (s. 152). Marion rozhodne nechápal fenomenologickú možnosť zjavenia týmto spôsobom. Naopak, chcel vziať vážne fakt, že vychádzajú z princípu všetkých princíпов, vyššie ako skutočnosť stojí *možnosť*, a o tejto možnosti sa pokúsil radikálne premýšľať a tým novým spôsobom preskúšať, čo vôbec znamená možnosť a čo možnosť môže dávať (Marion 2007, 384). Poodkryl tak oblasť nepredmetných fenoménov, kde sa to, čo sa dáva, vzpiera uzavretiu do zredukovanej podoby, a pozýva nás skôr myslieť a vidieť inak (Tomašovičová 2010, 188). Preto zahliadnuť a vpustiť inakosť do nášho sveta môže byť obohacujúce, a to aj za cenu toho, že pozmení bezpečnú optiku nášho doterajšieho videnia. Nie je to Ja, subjektivita, ktorá zo svojej pozície dokáže vytvoriť konfiguráciu či rozohrávať vzťahy s limitnými fenoménmi, kto ich odhaľuje a približuje sa k nim. Hranicné, saturované fenomény prichádzajú akoby k nám, čím nám poskytujú spätnú väzbu o hraniciach našej vlastnej skúsenosti, zasahujú do konštitúcie Ja a idú ešte ďalej (Vydrová 2010, 173, 174).

Marion tvrdí, že veľa klasických apórií vo filozofii náboženstva vyplýva z jej predpokladov a metód – a to z vedomia, že nie je možné overiť možnosť nemožnosti. Pre prípadnú možnosť nemožnosti by to znamenalo, že možnosť nemôže byť limitovaná princípom dostatočného dôvodu. Funda by v tomto bode mohol súhlasiť s Marionom, myšlienkovito sa s ním stretnúť a premyslieť dôsledky opustenia princípu dostatočného dôvodu, nakoľko tvrdí, že kritický racionalizmus voči klasickému racionalizmu principiálne odmieta argument dostatočného dôvodu (s. 106).

Marion nechce obmedzovať možnosť na základe Aristotelovej tézy „skutočnosť predchádza možnosť / skutočnosť je skôr ako možnosť“, ale sa inšpirovať Heideggerom, ako už bolo uvedené: *höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit* a súčasne samotnú fenomenológiu chápať ako možnosť (Heidegger 1996, 55). V tomto zmysle by fenomenológia bola jedinou vhodnou filozofiou nielen pre náboženstvo v jeho

podstate, ale aj pre poznanie ako reveláciu.<sup>2</sup> Takýto prielom otvára cestu prístupu k veciam samým, bez vopred stanovených predpokladov. Fenomén by bol prinajmenšom daný vedomiu; a nakoľko by bol daný, existoval by. Tým, že fenomenológia ruší zákaz a princíp dostatočného dôvodu, oslobodzuje možnosť a otvára pole možného i fenoménom, ktoré sa vyznačujú nemožnosťou (Marion 2008, 5).

### Funda v dialógu s Levinasom

Pripomeňme najskôr, že z pohľadu židovskej tradície, celá Biblia chce byť svedectvom o konajúcom, zasahujúcom a presadzujúcom sa Bohu, a tak byť predovšetkým knihou o zjavení Druhého. „Je nielen tematickým (a teda už ontologickým) poukazom na Druhého, ale je priamym metafyzickým vyhlásením jeho príchodu“ (Hudec 2016, 229). Vo svetle Levinasovej expozície náboženstva ako metafyzického vzťahu tvárou v tvár Druhému, Boh Biblie nie je ontologické super-súcnom, ale Nieкто zjavujúci seba samého vždy v prospech toho Druhého, vždy vo vzťahu k človeku.

Levinas v úvodnej poznámke svojho diela *Inak než byť* píše: „Uslyšet Boha nepotrištěného bytím je stejně důležitá a stejně vratká lidská možnost jako vymanit bytí ze zapomnění, do něhož upadlo v metafyzice a v onto-theo-logii“ (Lévinas 2009, 331). Ako poznamenáva Bouretz, formulácia je zjavne zacielená proti Heideggerovi a zároveň aj voči racionálnej teológii, snažiacej sa myslieť Boha v rámci horizontu bytia; racionálna teológia zostala uzatvorená v ontológii, pretože chápala Boha pomocou superlatívnych modalít bytia. Učiniť Boha prístupným v celej jeho transcencii bez toho, aby bola popretá ľudská sloboda – v tom tkvie význam inakosti tváre, ktorá sa prelamuje v „oný svet“ (Bouretz 2009, 331 – 333). Nazdávam sa, že Levinasove slová smieme rozvinúť aj tým spôsobom, že *možnosť* započúť Boha je neistá, vratká, pretože sa nemusí stať *skutočnosťou*, k samému počutiu nemusí prísť. Jedným z dôvodov môže byť aj samo odopretie či zapovedanie tejto možnosti, alebo presvedčenie, že Boha v konečnom dôsledku nemôžeme započúť, ale iba vytvoriť. Funda by mohol súhlasiť s Levinasom v tom, že ani v našej epoche „Bůh není vyřízené téma“, že je potrebné a dôležité o tejto téme premýšľať mimo myslenia bytia, mimo ontológie a racionálnej teológie. Nešiel by však tak „ďaleko“ ako Levinas.

Vzťah k druhému nebol pre hebrejského človeka vzťahom konečným a oddeleným od Boha. Nie však od Boha nami vytvoreného, ale „prechádzajúceho okolo“ (vyjadrené biblickým jazykom, ktorý Levinas prevzal). Funda má z môjho pohľadu v tomto bode veľmi blízko k Levinasovi, keď hovorí o momentoch, v ktorých ľudia

---

<sup>2</sup> „Ak sa fenomenológia poznávaním fenoménov bez predbežnej podmienky *causa sive ratio*, ale tak, ako a nakoľko sú dané, dokáže vrátiť k veciam samotným, nie je potom najvyššou prioritou oslobodiť myslenie zjavenia vôbec? Fenomenológia by teda bola jedinou vhodnou filozofiou nielen pre náboženstvo v jeho podstate, ale aj pre poznanie ako zjavenie“ (Marion 2008, 4; preklad M. V.).

žijú a osvedčujú hlbokú ľudskú blízkosť, a tým „vytvárajú dimenzi medzilidského vzťahu, ktorý na výšinách dejín náboženství byl šifrován pojmem Bůh“ (s. 164). Ako pripomenul popredný freiburský znalec Levinasovho diela, v tomto roku zosnulý Bernhard Casper, pre Levinasa zodpovednosť za druhých môžem prevziať iba vtedy, keď ma prostredníctvom tváre druhého osloví nekonečný zmysel. „Když se pro něj rozhoduji, nekonečný smysl se mne dotýká – a zároveň se zase stahuje, právě protože se nedá zahrnout do žádné reprezentovatelné přítomnosti. [...] Jen z dění milujícího ručení za druhého, jen z tohto dění samého jež Lévinas nazývá také liturgií (ve smyslu liturgie v řecké polis) nebo diakonií, dostává fenomenologický popis dodatečné právo mluvit o tom, že „někdo přešel kolem“ – jako JHVH v Ex 33“ (Casper 1998, 24, 70).

Funda akoby sa „dotýkal“ Levinasovho spôsobu myslenia a zároveň sa „sťahoval“, pretože ho neprijíma úplne – odmieta skutočnosť nekonečného zmyslu a transcendentného Boha. Pre českého filozofa je Biblia textom bez tváre; alebo presnejšie, vidí v nej tvár človeka zahrnutú do celku sveta, ale nie tvár Boha „prechádzajúceho okolo“. Náboženský človek naproti tomu nečítal Bibliu iba ako text, v ktorom Boh nie je prítomný, kde je „mŕtvy“, kde bol vložený ako výtvar ľudského ducha, kde nestojí pri človeku v situácii radosti alebo tragédie. V biblickom texte videl „dve tváre“, pričom druhá tvár nie je tvárou ním vytvoreného konštruktú alebo šifrou najhlbšej dimenzie ľudskosti.

Najvýraznejšie vidím Fundovo priblíženie k Levinasovi a súčasne kontrast s ním, v jeho knihe *Když se rákos chvěje nad hladinou*, v pasáži, kde odkazuje na príbeh rozprávaný Slavojom Žižekom pri jeho návšteve v Prahe. Ide o autentickú spomienku z koncentračného tábora, ktorú vo svojich pamätiach literárne zachytil a spracoval španielsky autor Jorge Semprún. Spomienka sa týka židov, ktorých priviezli do koncentračného tábora, pričom deti hneď po príchode nemeckí dozorcovia postrieľali. Pre pobavenie nechali na živu iba dvoch chlapcov, na ktorých pustili psy. Chlapci pred nimi začali utekať a mladší z nich spadol. Tu sa ten starší zastavil, vrátil sa k nemu a chytil ho za ruku. Potom ich psy začali trhať. K tejto udalosti Funda uvádza: „V tom návratu staršieho chlapca k mladšiemu chlapci, ktorý upadol, v tom stisku ruky ve chvíli hrůzného roztrhání psy, vstupuje večnosť do časnosti, absolutní do absurdního. V tu chvíli stává se Bůh událostí. Ne Bůh náboženský, nýbrž Bůh ateistický. Bůh jako šifra pro nejhlubší dimenzi lidství, k níž – zcela mimořádně – člověk dosahuje. V tom stisku ruky stává se Bůh člověkem, v té situaci člověk tvoří Boha“ (Funda 2009, 26).

Domnievam sa, že závažnosť tohto príbehu vedie aj k závažnému presvedčeniu, že je to situácia *par excellence*, keď „Boh prechádza okolo“. Na pozadí starozákonného a Levinasovho myslenia môžeme tvrdiť, že tu nejde iba o najhlbšiu dimenziu ľudskosti či o šifru, ale o oveľa hlbší presah, ako je presah k onej dimenzii. Netreba

totiž najhlbšiu dimenziu šifrovať pojmom Boh. To je úplne nadbytočný krok, iný pojem pre to isté, pomenovanie bez významu. Závažnosť spomenutej situácie je v tom, že tu *reálne* vstupuje večnosť do času, absolútne do absurdného a Boh sa *reálne* stáva udalosťou tým, že „prechádza okolo“. Bernhard Casper sa v známom rozhovore pýtal Lévinasa, či nemôžem zodpovednosť za druhého prevziať bez toho, aby mi „napadol Boh“, teda z čistej ľudskosti. Levinas odpovedal: „Ano, ale čo to znamená ľudstvá, humanita? To je hlavná otázka. Cožpak čistá humanita už Boha nepredpokladá? A to i keď ho nejmenuje? [...] Soucit jako takový je možný, protože jsme už spatřili obličej druhého, jeho tvář. Při tomto spatření dospívají „přirozené věci“ k novému způsobu bytí, jsou jinak“ (Lévinas 1997, 22). Etické svedectvo je odhalenie, ktoré nie je poznaním; týmto spôsobom sa svedčí o Bohu, ktorý sa nedá sprítomniť a tematizovať. Boh nie je videný, ale je o ňom vydávané svedectvo.

Funda by napokon židovské vnímanie života a ich sebaepochopenie považoval za sebaklam, omyl. Znamená to, že z jeho perspektívy židia v celých svojich dejinách nevedeli rozpoznať (odhaliť) vlastnú fikciu, výtvor sebareflexívneho vedomia, nedokázali odlíšiť reálne od nereálneho, radikálne zlyhali v opise a vyjadrení toho, čo skutočne zažili. Z pohľadu Otakara A. Fundu kritický racionalizmus si je vedomý mylnosti nášho poznania okrem jedného prípadu – nemýli sa v presvedčení, že náboženstvo je fikcia a omyl.

### **Poznámky a komentár**

Pokiaľ ide o dva uvedené prístupy – Marionov a Levinasov – predpokladám, že Funda by ich pokladal za nedostatočne podložené kritikou racionálnou argumentáciou, i keď pripúšťa, že aj racionálne argumenty môžu byť viacznačné a viesť k odlišným záverom. Prípadne by dodal, že ide o umelo vytvorený filozofický koncept, konštrukt, „který mnohdy nemá dostatečnou oporu či žádnou oporu v realitě, a ten svůj „úmysl“ uloží do co možná nesrozumitelné a nejasné řeči“ (s. 161). Môžeme si položiť otázku, ako kritická racionalita vníma existencialistické a fenomenologické typy myslenia, či ich považuje za filozoficky legitímne, alebo neudržateľné. Funda je presvedčený, že kritický racionalizmus neupadol do povýšenej separácie ľudskej existencie od biologického kontextu a od poznatkov prírodných vied, tak ako existenciálna filozofia, fenomenológia a hermeneutika (s. 195). V každom prípade akceptuje tradičné rozlíšenie medzi *Naturwissenschaften* a *Geisteswissenschaften*, medzi *verstehen* a *erklären* a opiera sa o odlíšenie pozitivisticko-racionálneho a existenciálneho postoja (s. 96 – 105). Taktiež konštatuje, že kritická racionalita musí vziať vážne rozhodnutia a postoje motivované hlbokým existenciálnym zážitkom a rozhodnutím, ktoré v rovine racionálnej kritiky a racionálneho diskurzu úplne neobhájime. Avšak ten, kto vychádza z určitého existenciálneho rozhodnutia, sa nemôže uzatvárať pred dialógom, v ktorom

o svojich existenciálnych dôvodoch hovorí v rámci racionálnej argumentácie. Dodáva: „Na druhej strane i existenciálne motivovaná rozhodnutia lze učiniť predmetom racionálne kritického dialógu – (ne pouhé kritiky) –, kedy kritický racionalista, chce-li [...] pokrýť kriticky racionálnym prístupom celou skutočnosť, je povinen vážne reflektovať i existenciálne motivované dôvody, i kedyž je osobne nebude akceptovať“ (s. 93).

Z týchto dôvodov sa nazdávam, že dôsledný kritický racionalista by nemal vylúčiť *možnosť nemožného* (toho, čo sa zdá nemožné) a mal by ostať v postoji metodologickej otvorenosti. Rozlíšil by som preto tri postoje: 1) postoj viery, keď jednotlivec určitý objekt prijíma vo viere ako reálne existujúci, teda ako *skutočnosť*, nie ako *možnosť*; pritom by bolo treba precízne vymedziť a diferencovať vieru, mienku a presvedčenie; 2) postoj nekritického racionalizmu, respektíve uzatvoreného kritického racionalizmu, keď jednotlivec určitý objekt (a skúsenosť tohto objektu) považuje za nereálne, fiktívny a *nemožný*; 3) postoj kritického racionalizmu (otvoreného kritického racionalizmu), keď jednotlivec ponecháva otvorenú *možnosť* určitého objektu a k nemu príslušajúcej skúsenosti, apriórne ju neodmieta, nepovažuje ju za fikciu, aj keď ju osobne nemusí akceptovať. Zaujme teda iný postoj ako nekritický racionalista, nevyriekne odmietavý súd nad skúsenosťou a príbehom, o ktorom hovorí druhý, aj keď ho nezdiera.

Funda si je na jednej strane vedomý nedostatkov kritického racionalizmu, ktorému chýba dimenzia skutočného dialógu a ochota načúvať tým, ktorí myslia inak. Na druhej strane je presvedčený, že nič lepšie ako kritickú racionalitu nemáme (s. 94). Český filozof preto uzatvára: „Pokud kritický racionalismus chce skutečně pokrýť celou škálu skutečnosti světa a života, pak ale musí vzít s velikou úctou a respektem vážně, že jsou zde lidé, pro jejichž jednání, rozhodnutí, je posledním argumentem jejich existenciální rozpoznání, že *se jim to stalo v jejich vědomí zjevné*.<sup>3</sup> I když se jako kritický racionalista nemusím s jejich existenciálním názorem či postojem ztožňovat, musím je brát vážně jako skutečnost, která v lidském životě a v dějinách sehrává významnou roli“ (s. 95).

Myslím si, že ak sa na traktovaný problém *možnosti nemožného* a na sebaepochopenie človeka začleneného do určitej tradície pozrieme týmto spôsobom, môžeme zostať v postoji otvorenosti a dôsledne tým uplatniť prístup kritického racionalizmu. Kritik Fundovej koncepcie by smel jeho slová adresované Hansovi Albertovi aplikovať aj na samého Fundu, len s tým, že Antigonu by nahradil Abrahámom, Mojžišom, prorokmi alebo inými postavami Starého zákona: „Albert nepochopil, či nechal vážne Antigonu! Jsou rozhodnutí, jejichž posledním argumentem je existenciální postoj, který žádný přírodovědný rozbor nemůže pochopit. Pokud toto kritický racionalismus

---

<sup>3</sup> Kurzívou do citátu doplnil Martin Vašek.



Hanse Alberta prehliži, pak není dostatečně racionálně kritický. Nepokrývá celek skutečnosti, ač si to nárokuje“ (s. 103).

Funda považuje hebrejsko-kresťanské myslenie za existenciálne, grécke za kriticky racionálne. Zároveň rozlišuje existenciálny postoj bez náboženstva a existenciálny postoj spojený s nadprirodzenými náboženskými predstavami (s. 162). Položme si však otázky: je možné vziať vážne existenciálny postoj, ktorý je založený na fikcii, ilúzii a omyle? Nepopieral by tým sám seba? Dokážeme dnes ešte pracovať s dualizmom či presnejšie s protikladom prirodzený – nadprirodzený, alebo sme ho už dávno opustili? Nie je vhodnejšie hovoriť o „rozšírení hraníc reality“?

Určité existenciálne postoje kritický racionalizmus síce nemusí zdieľať, „ale nemôže je vykázat mimo rámec jsoucího“ (s. 107) a dodajme, že preto *nemožného*. Funda na jednej strane píše, že sú určité rozhodnutia a situácie „kdy racionální řešení nám zůstává odepřeno, není už prostě možné“ (s. 103) a na strane druhej z pohľadu kritického racionalizmu požaduje, aby každý poznatok a návrh riešenia problému „byl podroben kritickému přezkoušení, tj. aby nebyl imunizován před racionálně kritickým přezkoušením“ (s. 117). Čitateľovi preto musia byť celkom jasné dva problémy: 1) čo sa nedá prírodovedno-racionálne pochopiť (preskúšať) a z akých dôvodov?; 2) ak sa určité „x“ nedá pochopiť, prečo ho chceme vystaviť racionálne-kritickému preskúšanju? Inými slovami, čo presne znamená, že sa určité postoje, situácie a riešenia nedajú pochopiť racionálne? O akú „množinu“ súcien ide? Aká je príčina či dôvod *nemožnosti* ich racionálneho uchopenia, zdôvodnenia či preverenia? A pokiaľ to platí, aké dôsledky z toho musí vyvodiť kritický racionalizmus, respektíve kritický realizmus?

Funda si napokon nemožnosť „overenia“, či presnejšie racionálneho preskúšania v prípade viery sám uvedomuje: „Ale protože víra v Boha není teorie, ale cit – i když u některých má i podobu světonázoru –, nespadá pod racionálně kritické přezkoušení. Nelze ji verifikovat ani falzifikovat – je to nedoložené mínění, citové hnutí myslí, i když často má i podobu názoru“ (s. 151). Tvrdí, že kritický racionalizmus, respektíve kritický realizmus vysvetľuje „javy z javov“, kritický racionalista musí veľmi citlivo, adekvátne k veciam a javom samým, vnímať a analyzovať existenciálne a iracionálne ľudské postoje a rozhodnutia, aj keď ich nezdieľa. V prípade viery a náboženstva to preňho znamená vnímať ich ako omyl, fikciu a ilúziu, teda odlišným spôsobom, ako vieru a náboženstvo chápu veriaci ľudia.

## **Záver**

Môžeme odlíšiť nasledujúce protipóly, ktoré dávajú do kontrastu Fundovo nenáboženské myslenie s náboženským myslením: podvod *verzus* pravda, vytvorené *verzus* prijaté, konštrukt *verzus* fenomén, to, čo je produktom fantázie alebo fikcie, a to, čo

sa samo ukazuje. Aj z týchto dôvodov si nekladie hypotetickú otázku: „Ak by Boh bol, ako by sme o ňom vedeli, ako by sa nám dal poznať?“ Nemusí sa preto zamýšľať nad týmto problémom, tak ako v minulosti iný český filozof Egon Bondy: v prípade ak by aj Boh existoval, ťažko si predstaviť, že táto malá planéta sa v jednom okamihu dejín stane miestom jeho jediného zostúpenia z transcencie do sveta (Bondy 1993, 15). V kontexte Fundových úvah je táto otázka, ktorá v minulosti patrila k jadrú Rahnerovej filozofie náboženstva, bezpredmetná.

Funda odmieta „prielom“ v realite, niečo, čo odkazuje k Inému, čo je Iné, rešpektíve je jeho stopou, čo prelamuje totalitu. Nenachádza „iskru“ inakosti a jeho myslenie preto kontrastuje s Levinasovou a Marionovou filozofiou. Funda je filozofom imanentnej, a teda relatívnej transcencie, totality, vnútrosvetskej metafyziky, uzatvoreného ateizmu a kritického racionalizmu, obhajujúci autonómnosť a dignitu reality – reality, ktorá nie je preniknutá ničím, čo nie je „z tohto sveta“, čo nás prekvapuje, čo sa zdá nemožné.

Recenzná štúdia je pozvaním čítať podnetný Fundov text, premýšľať spolu s ním, a tým aj komparovať odlišné prístupy vo filozofii náboženstva. Jednou z otázok, ktorá pre čitateľa jeho knihy nesporne vzniká, je otázka, ako môže človek v jeho osobnom živote, určité spoločenstvo alebo národ v jeho dejinách, odlíšiť fikciu od reality, a aké „mechanizmy“ to umožňujú. S ňou súvisí tematika, či je racionálne možné, oprávnené a dôležité ponechať v našom myslení, vo filozofii, ale aj v individuálnych osobných životoch otvorenú *možnosť nemožného* (pre *nemožné*) bez sklznutia do postoja *anything goes*. Postačuje „iba“ táto otvorenosť. Podľa môjho názoru v tomto prípade by kritický racionalizmus (resp. realizmus) ostal zachovaný bez toho, aby nadobudol podobu náboženskej viery alebo agnosticizmu; chápal by som ho ako „otvorený kritický racionalizmus“. Je takýto postoj možný? Inou otázkou už je, či je dnes *možné* hovoriť o nových podobách filozofickej viery.

## Literatúra

- BONDY, E. (1993): *Filosofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha: Vokno.
- BOURETZ, P. (2009): *Svědkové budoucího času III*. Praha: Oikoymenh.
- CASPER, B. (1998): *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikoymenh.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2020): *Duch ateismu. Úvod do spirituality bez Boha*. Praha: Filosofía.
- FUNDA, A. O. (2022): *Glosy – Fragmenty*. Jan Svoboda (ed). Praha: Karolinum.
- FUNDA, A. O. (2009): *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Praha: Karolinum.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- HUDEC, B. (2016): *Text a tvár. Esej o etike čítania (nielen) literárneho textu*. Levoča: Modrý Peter.
- LÉVINAS, E. (2009): Jinak než být. In: Bouretz, P.: *Svědkové budoucího času III*. Praha: Oikoymenh, 331.
- LÉVINAS, E. (1997). *Být pro druhého*. Praha: Zvon.
- MARION, J.-L. (2007): Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 62 (5), 378 – 402.
- MARION, J.-L. (2008): *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press.

- McGRATH, A. (2008): *Dawkinsov Boh. Gény, mémy a zmysel života*. Bratislava: Kalligram.
- STAUDIGL, M. (2010): Násilie ako udalosť zmyslu a postihnutosť. Prolegomena k fenomenológii násilia. In: Martin Muránsky et al. *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*, 207 – 225. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- STEINBOCK, J. A. (2009): Chudobný fenomén. Marion a problém dávania. *Ostium*. 5, 4. [online]. Dostupné na: <https://ostium.sk/language/sk/chudobny-fenomen-marion-a-problem-davania/> (Navštívené: 1. 6. 2022).
- SVOBODA, J. (2022) (ed.): Úvod editora. In: Funda, A. O.: *Glosy – Fragmenty*. Praha: Karolinum.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2010): Kritika metafyziky a otázka transcencie z pohľadu Heideggerovej a Marionovej filozofie. In: Martin Muránsky et al.: *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*, 178 – 192. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- VYDROVÁ, J. (2010): Hraničné fenomény. Radikalizovaná fenomenológia a proti-metóda. In: Martin Muránsky et al.: *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*, 165 – 177. Bratislava: Filozofický ústav SAV.

---

Martin Vašek  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie a politológie  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovenská republika  
e-mail: mvasek@ukf.sk  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7326-0047>