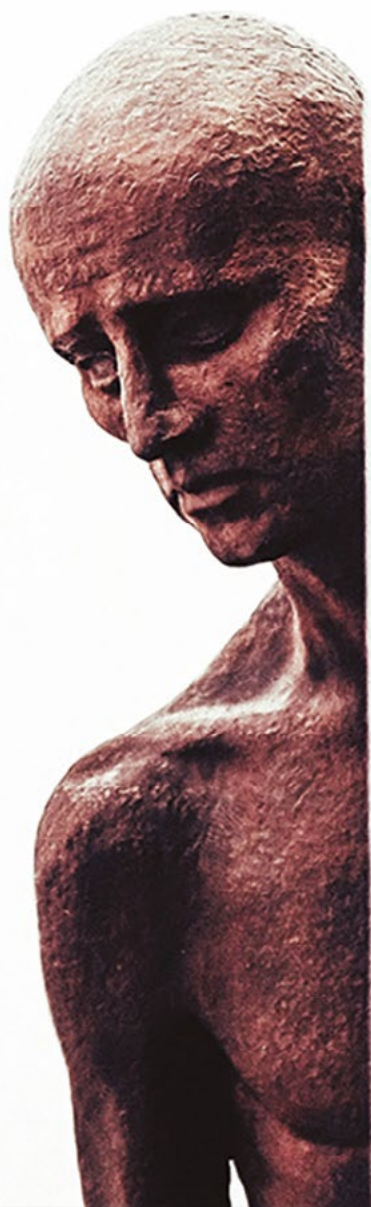


4., rozšířené
a přepracované vydání



Slovník filosofických pojmu současnosti

Jiří Olšovský

VYŠEHRAĐ

Slovník filosofických pojmů současnosti

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.vysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Jiří Olšovský
Slovník filosofických pojmů současnosti – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2018

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována
bez písemného souhlasu majitelů práv.

ALBATROS  **MEDIA**

Slovník filosofických pojmu současnosti

Jiří Olšovský

VYŠEHRAĐ

Vítkovi

ÚVODEM

Skutečnost se neustále vyvíjí, mění a podle toho dochází ke změnám i v myšlení. Aby mohl být člověk se svým vědomím na úrovni doby, měl by rozumět základním filosofickým pojmům: jen tak s nimi bude moci náležitě pracovat a používat je ve své činnosti. Tento slovník vyjadřuje základní pohyby současného myšlení. Současnost je zde zároveň míněna ve smyslu důležitosti veškerého dosavadního podstatného filosofického myšlení pro dnešek. Slovník filosofických pojmů přístupnou formou (zejména na bázi fenomenologie a hermeneutiky) přibližuje tu oblast vědění, která je dnes nejdůležitější – sahá k pramenům lidského života a veškeré existence. Odtud se lze orientovat v dalším směřování tvůrčího života, otevírat se novým horizontům v oživené perspektivě probleskující naděje na lepší (prosvětlený) život. Filosofický slovník (jde o čtvrté, podstatně prohloubené a rozšířené vydání) tak může dobře posloužit studentům filosofie, učitelům, novinářům, sociologům, politologům, ekonomům, právníkům, politikům a všem, kteří nechtějí být uvězněni v jednorozměrnosti svého dosavadního myšlení a touží probouzet se k hlubšímu pohledu na život. Seznámení se základními filosofickými pojmy a skutečnostmi může být podnětem k dalšímu vlastnímu zkoumání a otevírání se myslivému a básnivému životu. V tomto duchu je i svým stylem pojat celý slovník.

Jednotlivá hesla slovníku si navzájem odpovídají a odkazují na sebe tak, že ve svém celku vytvářejí typ filosofické encyklopedie. V úvodu každého hesla se vyskytují slova, jež jsou psána velkými písmeny: orientují směrem k dalším pojmům, jež mají bližší vztah k danému pojmu (heslu), a lze si je proto spolupročíst. Tak je zdůrazněna provázanost jednotlivých pojmů a hesel. Osobnosti spjaté s vývojem filosofického myšlení jsou uváděny vždy v příslušných heslech a jejich stručné charakteristiky najde čtenář ve jmenném rejstříku. Hesla vznikla z vlastního promýšlení celku filosofické literatury, ponorem do dějin filosofie i do nejsoučasnějších filosofických problémů. Nesnažím se o neuchopitelnou úplnost, spíše se zaměřuji na nejdůležitější filosofické jevy a problémy; tak se lze ve „změti pojmů kaleidoskopicky tekuté doby“ znovu lépe myšlenkově orientovat. Proto chci připomenout i pojmy mnohdy již pozapomenuté, ale pro lidskou existenci v dnešním světě stále platné.

Jiří Olšovský

A

abdukce logicko-imaginativní schopnost odvozování nejlepšího (nejpravděpodobnějšího) vysvětlení pozorovaného jevu; pojetí usuzování, kterým dospíváme k hypotézám: postupuje se od jistého vymezeného množství vědomostí k obecnému závěru. **INDUKCE** pravděpodobné hypotézy ověřuje, **DEDUKCE** posléze hypotézy vysvětluje (*Ch. S. Peirce, A. W. Burks, H. G. Frankfurt, F. Mihina*).

absolutní bytnost hegelovský termín, který značí BYTÍ O SOBĚ, které je založeno v sobě samém. Jednotlivé jsoucno je naproti tomu bytím pro sebe, je něčím jedinečným; souvisí se sebepoznáním, jež se uchopuje jako moment absolutna. Vztah jsoucna (vědomí) k jiným jsoucnům (předmět-nostem) je bytím pro jiné.

absolutní idea nejvyšší duchovní princip, poslední realita univerza, celek, bůh zejména hegelovské filosofie, završení sebeurčujícího pohybu ABSOLUTNA; z tohoto principu (absolutno ve svém nejkonkrétnějším určení) vzhází i svět, příroda, člověk se svým myšlením.

K absolutní ideji vede čisté nekonečné MYŠLENÍ, absolutní poznání absolutní subjektivity (*G. W. F. Hegel*); tak je člověk ve svém duchu součástí absolutní ideje, sebeurčujícího pohybu absolutna. Sebeepochopení, sebepoznání je forma, v níž se v člověku a. i. vrací k sobě. A. i. je tak vlastním obsahem filosofie.

absolutní idealismus druh idealismu (*G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling*), kde totalita BYTÍ ve svém celku (absolutní substance) je SUBJEKTEM, který má nadindividuální charakter, který je nekonečný a výlučně zprostředkovaný sám sebou. Totalita (celek) bytí je tímto subjektem přímo vytvářena, produkována. A. i. pojímá člověka jako nástroj absolutního ducha; člověk může být zakotven (zakořenit se) v tomto absolutním dění, získat „absolutní vědomí“.

Absolutním (objektivním) idealismem je např. i novohegelovství (*B. Bosanquet, F. H. Bradley, R. G. Collingwood, T. H. Green, J. McTaggart*); ukazuje svět jako duchovní a konkrétní celek; duch je pramenem vši aktivity, konkrétním celkem. – Diskurzivní (rozumové, pojmové) myšlení (jež vzešlo již u *Parmenida*) nemůže postihnout duchovní skutečnost v její celistvosti; pravda je určitým ideálem, který nemůže být ve své úplnosti nikdy postizen; dialektika absolutní a relativní pravdy není absolutními idealisty přijímána.

absolutní poznání hegelovský termín, který označuje stav, kdy vědomí dospívá k neadekvátnějšímu (pravdivému) poznání, dosahuje až VĚCI O SOBĚ, jak je ve své pravdě. V tomto bodě (ryzí poznání, absolutní vědění mudrce) je vědomí zajedno se skutečností (realitou), dosahuje skutečné skutečnosti. U *E. Husserla* je dosažené TRANSCENDENTÁLNÍ vědomí (poznání) jakožto počáteční bod absolutní, a tak konstituující předmětnost předmětu.

absolutní subjektivita viz **transcendentální subjektivita**

absolutno nejvyšší (nepodmíněné) BYTÍ, TRANSCENDENCE, dokonalá, absolutní realita (JEDNOTA, síla), skutečnost sama; jednota protikladů (protiklady spjaté jednotou ducha, pohyb k této jednotě); inteligibilní (duchovně poznatelný) CELEK, BŮH, tajemství/řád či pravda bytí. Metafyzika se snaží o uchopení absolutně jsoucího bytí, a to skrze poznatky o podstatě. V jistém smyslu je a. v člověku (TRANSCENDENTÁLNÍ SUBJEKTIVITA). Otázka po absolutnu (nekonečnu, celku, bytí) se již od *Parmenida*, *Sókrata*, *Platóna* nepopírá; lze se k němu přibližovat (přibližování), zakotvení a zakořeňování se v něm je povznášející.

U *Plótina* si duše ve svém vzestupu uvědomuje absolutní jedno (rozpomíná se na něj). *J. A. Komenskému* šlo o vztah k absolutnu, odkud plyne celkový smysl. *F. H. Jacobi* pojal a. jako nepodmíněného ducha a integroval do něho člověka, který ho poznává svým rozumem. Pro *J. G. Fichta* vystupuje a. jako absolutní já (subjekt). U *F. W. J. Schellinga* je a. (identično) temným základem všeho jsoucna, identitou ducha a přírody, subjektu a objektu, ideálního a reálného; je uchopitelné jen intuitivně či v inteligibilním (rozumějším) názoru. Objektivací absolutna jsou ideje v absolutním poznání. Z pohledu *G. W. F. Hegela* je a. absolutní ideou, absolutním duchem, bohem; a. je tvůrčí, je absolutním začátkem i pro myšlení; idea se dá uchopit absolutním, pojmově dialektickým poznáním. Filosofie ducha zde vystupuje nad subjektivní a objektivní dimenzi k absolutnímu duchu (ideji) jako nejvyššímu stupni. Absolutnu (pohybu ducha) náleží jak duchovní, tak přírodní skutečnost, mezi nimiž je třeba hledat harmonii. A. po svém sebevzněšení v přírodě dospívá v průběhu lidských dějin opět k sobě; příroda a dějiny jsou aspekty jeho sebeuskutečnění. Sebeuvědomění absolutna se děje ve filosofii, v myšlení. Vlastním hybatelem myšlení je a., kdy se vědomí poznává ve své bytnosti a jako nikoli oddělené od absolutna. Lze se tak podílet na sebevědomí absolutna, jež v člověku nějakým způsobem je. Člověk se tudíž ve stupních dialektického vývoje stává sebe-vědomý a může dosahovat na cestě k absolutnu absolutního vědomí (vědění, poznání). Také *S. Kierkegaard* mluvil o participaci (účasti) na absolutnu; jedinec má absolutní cíl v absolutním vztahu k absolutnu; sama individualita (osobnost) člověka je již absolutnem, jak je sama sobě svým vlastním cílem, smyslem, projektem (rozvrhem), riskuje život ducha, není ovládána smysly. Existenciální dialektika vede k absolutnu. Ve vidění *F. Nietzscheho* je jediným absolutnem vznikání, dění. *L. Klíma* se silou své absolutní vůle snažil přetválet v a. (stát se bohem). *F. H. Bradley* mluvil hegelovsky o „úplném systému“ jako absolutnu. A. jako

filosofii všejednoty (absolutního bytí, boha) rozpracovali *V. S. Solovjov*, *S. L. Frank*, *P. A. Florenskij* aj. Jde o zkušenost s „úplně jiným“ (absolutní realita), co nás však může radikálně přibližovat pravdě. Tato filosofie spěje k sjednocení člověka s absolutnem, k jednotě hmotného a duchovního živlu, fenomenálního a noumenálního. Z člověka se stává (platonský) bohočlověk, sjednocený s božským bytím (*J. Feber*).

Člověk je u *M. Schelera*, *J. Patočky* vskutku člověkem, usiluje-li o a.; je schopen i obětí pro a., pro pravdu; jen tak osmysluje skutečnost a naplňuje ji svou jedinečnou svobodou. A. se může otevřít člověku v momentech konečné zkušenosti, kdy naplňuje svou svobodu a přináleží bytí. Podle *H. Bergsona* může být a. dáno jen v intuici, v bezprostředním vhledu filosofa do věci. A. má dvě stránky: ducha, jemuž odpovídá metafyzika, a hmotu, již se snaží pochopit věda. U *E. Husserla* je a. užíváno ve smyslu nerelativního; filosofie spěje k absolutnu. Jeho pozdní myšlení uvažuje o situovaném absolutnu, jemuž odpovídá člověk svým osudem. *M. Heidegger* hovořil o bytí samém a jiném počátku myšlení. Nová počátečnost je okamžikem tubytí. I *M. Buberovi* je a. zasazeno do času, uskutečňuje se skrze člověka. Přes své nejisté postavení má člověk spět k absolutnu (*P. Wust*). Způsobem (modem) absolutna (nekonečna) je *E. Lévinasovi* enigma. Z hlediska *M. Theunissen*a a. vytrhává jedince ze sebe tak, že jeho svoboda je již svobodou druhého. Kritiku postmoderního odmítání absolutna podal *T. Eagleton*. – V meditaci a v metafyzickém postoji se lze opět navracet v mír absolutna, posilovat substanciální dimenzi člověka.

absolventní myšlení pojem pro *Hegelův* způsob absolutního vědění, jež se *M. Heidegger* snažil ozřejmit, sledovat ho jako fenomén až ke své pravdě. Logická řeč vede k OBECNU, absolventní dialektika je metodou („mechanickým soukolím“), v níž mizí původní vztah k věcem a roste zapomenutost na bytí a nihilismus.

abstrakce myšlenkové odhlížení (lat. *abstrahere* – odtahovat) od nepodstatných vlastností či vztahů týkajících se daného předmětu a věcí ve světě; formálně racionální zdůrazňování podstatných vztahů a vlastností (jako v matematice a logice). Abstrahování je procesem a., který vede k myšlenkovému vytváření filosofických pojmů, vědeckých modelů ap. Myšlenkové a. vždy vstupují do našeho vnímání skutečnosti; náš svět spoluurčují např. mediální a. *Hérakleitos* nestavěl proti sobě abstraktní a konkrétní, spěl k abstraktně-konkrétnímu pojmu. Novodobá přírodověda spěje k univerzální abstrakci, což může vést až k redukci světa na univerzalizmus přírodovědného přístupu (*E. Husserl*), k logicko-matematickému „ovládnutí“ skutečnosti, k její derealizaci a odcizení (DUCH ABSTRAKCE). Nutnost radikálního podezření vůči všemu pouze abstraktnímu a vykonstruovanému zdůraznil např. *T. G. Masaryk*, *M. Merleau-Ponty*, *M. Heidegger*.

absurdno bezesmyslná absurdní situace; to, co vzchází z hrůzy a nesmyslnosti BYTÍ; otevírá však – u *S. Kierkegarda* – sféru víry, jež je z hlediska

běžného (přirozeného) rozumu absurdní (jako již u *Q. S. F. Tertulliana*). Za absurdní považuje běžný lidský pohled PARADOX víry (ten je spjat s paradoxem inkarnace, kdy věčné/božské vchází do sféry časného).

Dále je u *Kierkegaarda* zdůrazněn paradoxní a nadržovací charakter niterného života existence ve vztahu k sobě i k transcendenci; jde o a. spojení božského s lidským. A. se stává jediným předmětem víry; víra v a. (boha jako paradox) je pak vztahem k věčnosti, nekonečnosti, něčemu úplně jinému. Je třeba vykonat „pohyb absurdna“, podržet svůj rozum u absurdna, aby jedinec navázal absolutní vztah k absolutnu; musí se ubírat k „hrůze paradoxu“. Lidská existence se tak klade pod absurdno. Podle *A. Schopenhauera* se absurdní svět vrhá zpět do nicoty.

V očích *A. Camuse* se pocit absurdna (absurdity) rodí z náhlého uvědomění nepřítomnosti smyslu ve světě. Východiskem z absurdity je pak revolta (vzpoula, výsměch) proti nesmyslu, přijetí konečnosti naší existence, její naplňování smyslem, kdy se stáváme sebou samými (v sebezmocnění). Skutečnosti (vesmíru, bytí) je třeba hledět do tváře bez klapků na očích, a tak „žít absurdně“; vědomí přitom směřuje k sebeprobuzení (sebepotvrzení), a to při nadějeplném překonávání překážek. Jedněmi z prvních zjevovatelů moderní absurdity byli *L. Klíma*, *F. Kafka*, *L. Šestov*. Také *J. Němec* šel absurditou k odhalování smyslu věcí a jevů.

actualitas viz **úděl bytí**

adekvace souhlas, shoda, rovnost, připodobnění – vyjádření shody mezi subjektivním POZNÁNÍM a poznávaným PŘEDMĚTEM. Podle *Tomáše Akvinského* je pravda shodou (řec. *homoiósis*) poznání a skutečnosti (lat. *adaequatio rei et intellectus* – odtud adekvační či korespondenční teorie pravdy). *E. Husserl* hovořil o absolutní adekvaci podstaty předmětu a empirickým aktem evidence, což zůstává čistým ideálem poznání, ideálem „nejvyššího vyplnění“.

afekce podle *I. Kanta* základní charakter poznání, v němž spolupůsobí poznávaná věc: předmět se jakoby „příčinuje“ (lat. *adfacere*), afikuje (dotýká) nás, dává se poznávající SUBJEKTIVITĚ v názoru. U *E. Husserla* je a. ono působení, jež na aktivní já vykonává nějaký obsah vědomí a bdělé (pozorné, čisté) já na tuto výzvu (nabídku) odpovídá, přivrací se k němu. A. je stupňovitá, k slabému afektivnímu působení se já ještě nemusí svou intencí přivrátit. Jak se a. šíří, spěje se aktivně k vyšší rovině syntézy. Proti kladem a. je transcendentální apercpece.

afekt silné CITOVÉ pohnutí (pudově podmíněné), jež se příčinuje (lat. *adfacere*) na našem prožívajícím lidství. U *F. Nietzscheho* jsou afekty formy VŮLE. Již *Aristotelés* rozlišoval afekty radosti, sympatie, soucitu, zloby, žádostivosti, závisti, nenávisti aj. Z pozadí našich afektů a afekcí vnímáme

jen to, co se nám dává jako aktuální a neskryté; tak se nám zakrývá celek jsoucího (*B. Spinoza, I. Kant, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty*).

afektivita citovost – emociální aktivita člověka, citová reakce individua, často nevědomá (existující v souvislosti s neviditelnou a skrytou strukturou afektivního života jedince); souhrn CITŮ a VÁŠNÍ jednotlivé osoby, jež se mohou zviditelnit.

Lidskou afektivitu/emocionalitu a ROZUM nelze stavět příkře proti sobě (*B. Spinoza*). *F. Nietzsche* doporučoval kultivovat tělesnou afektivitu. Harmonizaci fantazie a afektivity uviděl *M. Richir*. Na nevědomou afektivitu neviditelných afektivních struktur subjektu poukázal *S. Freud, J. Lacan, T. Ullmann*.

afirmace u *F. Nietzscheho* bytnost VŮLE K MOCI, směřující k nadlidství; zvedá se z negace – zároveň je schopna jakožto tvůrčí bořit, ničit; produkt myšlení aktivního života, neseného formulí *amor fati*.

Nietzsche se tu snaží afirmovat (potvrdit) věčný návrat téhož a aktivní uskutečňování, stávání se aktivním. Takto jedinec dospívá k dionýské afirmaci života (přítaká se světu, dění, náhodě, tanci, stání na vlastních nohou, smíchu ap.), k potvrzení vůle k moci. Dionýskou afirmaci je třeba rozvíjet (*G. Deleuze*).

agathon řec. dobro, způsobilost, přiměřenost, vhodnost; závaznost ve smyslu určující podmínky (bytí), pravěc všech věcí. U *Platóna* je idea DOBRA příčinou všeho správného a krásného, je to idea všech idejí, nejjsoucnější jsoucí (*ontós on*). Základním rysem každé ideje je právě a. Ve světle a. jsou všechny věci světa dobré, a. umožňuje jejich poznatelnost, jejich přítomnost, stálost a bytí.

agnosticismus druh SKEPTICISMU, kdy se hlásá, že nelze dospět k absolutnímu poznání, k poznání podstaty světa, věci o sobě, boha, onoho světa ap.; připouští se pouze empirický popis povrchově jevové skutečnosti (jako v protimetafyzickém pozitivismu). Agnostické rysy vykazuje např. myšlení *Prótagorovo, Pyrrhónovo, D. Huma, I. Kanta, A. Comta, H. Spencera, F. Krejčího, B. Russella, C. E. Sagana*. Termín a. zavedl *T. H. Huxley*.

agora viz myšlení polis

Ahnung viz porozumění

aidós viz ostych

aión viz věčnost

aisthésis viz vjem, vnímání, vidění, smyslovost

aithér řecký výraz pro zdroj (substrát) vyzařujícího tepla, světla, energie, látky a tvaru – éter; v mytické formě se objevuje u *Hésioda*. Jde o základ, prasilu a princip povstávání, jevení a trvání přirozené existence/skutečnosti, zdroj jednotného řádu světa/kosmu: je jeho světelnou (duchovní, božskou) stránkou (*Empedoklés*), patří k *FYSIS*. Vůči apeiratickým ŽIVLŮM je kvintesencí (pátou transcendentní esencí – u *Pythagory*, *Aristotela*); poukazuje tudíž k jasu světla (světlo je jeho bytostným projevem), jeho zářivosti a prozřetelnosti (*Z. Neubauer*), k jasu vědomí a ke světlu rozumu (myšlení, *nús*, *logos*, *dianoia*). – Ve fyzice 19. stol. se o éteru uvažovalo jako o nositeli světla a elektromagnetického vlnění, což však nebylo experimentálně prokázáno.

aition řecký výraz pro to, co závazně způsobuje, že JSOUČÍ je tím, čím je; jde o „zaviňování“ (nasměrování, orientování, zdůvodňující zakládání), vykazující bytostný rys BYTÍ. KAUZALITA je pouze odvozený způsob bytostné (ontologické) příčinnosti (*M. Heidegger*).

akcidens viz **predikát**

akt čin, konání, úkon, *ENERGEIA*; bytí konstituované ve svém ČINU, např. a. *cogito* (myslím); u *F. Brentana* jsou psychické fenomény akty, když se vztahují k nějakým předmětům; mají tedy intencionální charakter. Podobně *E. Husserl* ve své fenomenologii uvažoval o zkušenostních (pojímajících, intencionálních) aktech intencionálně zacíleného vědomí, tedy o vjemových (vizuálních, názorových) aktech a nevjemových aktech (vzpomínkové, volní, práci, mluvní akty ap.), o poznávacích (noetických, imanentních, reduktivních) aktech naplňujících se v dosažené evidenci (pravdě). Fundující (zakládající) akt (fundace) podle *M. Merleau-Pontyho* otevírá vždy nějaké nové pole smyslu. Zakladatel svým aktem slova otevírá novou dějinnou událost myšlení (*M. Heidegger*, *G. Deleuze*).

aktuální viz **věk vlády aktuálního**

alétheia řecký výraz pro neskrytost samu (jak již u *Parmenida*, *Hérakleita*, v řecké tragédii a básnictví), jež patří ke smyslu pravdy; PRAVDA jako a. je pravdou, světlinou či krajinou BYTÍ, základní rys bytí samého, počínající bytí, jímž se ono samo zpřístupňuje člověku. Jde o původní dvojedinou bytnost pravdy (bytí), jež předchází každému jevení pravdy – neskrytost sama (SKRYTOST a neskrytost) jakožto sféra předcházející každému JEVENÍ, ukazování se. Jde o základní horizont zpřístupnění jsoucího (přístupnost, zjevnost, zřejmost, odhalenost) – uvádí do odkrytosti (bytuje ze skrytosti);

OTEVŘENOST (zjevnost skrytosti), která nechává vystupovat vše zjevné jsoucí (příroda, svět, člověk, věci, bohové), umožňuje každé ukázání se jsoucího i myšlenkový přístup k němu; sama podstata myšlení (alétheiologické myšlení), v němž člověk přísluší alétheii, přijímá z ní MÍRU (dotváří ji v respektujícím nechťení), jež je totožná s pravdou bytí, s LOGEM (bytí, řeč).

Neskrytost (odkrytost jako a.) nechává vystupovat vše jsoucí ve zjev – poskytuje teprve – podle *M. Heideggera* – pravdu ve smyslu správnosti, shody a jistoty vědění. Prvotně zakoušena je pravda jako neskrytost, jako souboj (hra, athletický zápas; řeč. *athlon* = zápas) mezi skrytím (původní dynamismus ryzího bytí/počátku zůstává skryt) a odkrytím. Zkušenost s touto (sebe-skrývavou) pravdou (jakožto otevřeností bytí, „polemického“ vztahu součtveří) umožňuje každé dílčí odhalování jsoucího v jeho pravdě (v bytostném tážání). Tážání po alétheii je tážáním po světlině bytí/přítomnosti, po jeho pravdě; pravda je tak základním rysem bytí samého, svitem niterné harmonie součtveří. Mezi-prostor neskrytosti se otevírá mezi člověkem a bytím samým; svět se tak stává určitým způsobem neskrytý (zřejmý).

Platón podle *Heideggera* převedl neskrytost v pouhou odkrytost jakožto správnost (*orthotés*) zhlédnutí ideje poznávajícím subjektem, a tak se zploštila původní neskrytost jakožto základní rys jsoucna samého. Pravda se stala správností (něm. *Richtigkeit*). Bytí se více nezjevuje jako ta kvalita, jež je zároveň skrytá i zjevující se – přítomností jsoucen. Ontologická pravda (a.) odkrývá jsoucna v jejich bytí; jde o odkrytost bytí, odtržení od skrytosti *létché* jako zdroje původní plnosti bytí (prabytí), původní bytnosti pravdy. Skrytost (*létché*) je původní nositelkou všeho odkrytí (vydobývané pravdy). Je třeba ptát se neustále po smyslu bytí jako procesu alétheie (pravdy). Pravda jako taková je odkrýváním, zjevováním (*alétheuein* – odkrývací vypovídání) jsoucen, jež je nechává „být“, je tvůrčím vynášením ze skrytosti: člověk je schopen přistupovat k neskrytosti, zjevovat bytí jsoucího (jak již do určité míry u presókratiků). Neskrytost sama je však naším přístupem ke jsoucnu (naši „logickou“ pravdou) zároveň vždy zakrývána. Vztahem k neskrytosti je určována i bytnost člověka, způsob naladění, rys jeho eksistentní vystavenosti jsoucnu (jež často ve svém insistování bloudí). Neskrytost jakožto světлина se proměňuje v dějinách (bytí), a tak se proměňuje i chápání pravdy (*orthotés, homoiósis, adaequatio, veritas, rectitudo, iustitia, convenientia, certitudo*). – Záleží na porozumění jsoucímu a zacházení s ním, na způsobu vztahování se k sobě, k vlastnímu lidskému bytí (struktura bytí sebou, tubytí) i k bytí samému: odtud pak může pocházet povolání ke skutečnému odkrývání/odhalování pravdy, k tvoření a budování.

alétheiologické myšlení viz alétheia

alterita viz jinakost

ambiguita dvojsmyslnost, podvojnost, nejednoznačnost, obojakost; podle *M. Merleau-Pontyho* dvojznačnost, která spočívá v neodlučitelnosti SMYSLU a ZNAKU; zabraňuje završenosti výrazu, smyslu, rozumu. Smysl sousedí s nesmyslem, rozum s nerozumem ap. A. však neznamená

permanentní kontradikci. Tajemstvím ambiguity je „dobrá hyperdialektika“, dialektika bez syntézy, schopná diferencovat a integrovat do jediného univerza dvojaký či mnohoznačný smysl, kdy se zároveň překračuje dvojznačnost (jako již u *Hérakleita*, *S. Kierkegaarda*). V takovém dialektickém vztahu jsou SLOVO a BYTÍ. Svět sám je neprůhledný a mnohoznačný. O ambiguity pojednali též *J.-P. Sartre* a *A. Waelhens*.

amor dei intellectualis viz láska

amor fati láska osudu; u *F. Nietzscheho* přijetí spontánní (nadlidské) nutnosti v jádru dění, jež je také synonymem náhody; fatální předurčenost všeho jsoucna: u silných vystupuje a. f. jako LÁSKA k OSUDU, kdy jedinec miluje svůj osud (postoj přitakání životu a bytí vůbec); u slabých pak vystupuje jako slepá pokora vůči osudu, jako „fatalismus bez reptání“.

Osud je zde věčnost plnosti dění jsoucna v celku. A. f. je nakonec zjasněná a láskyplná vůle k soupatřičnosti se jsoucnem v celku, kdy se jedinec ve jsoucnu chová jako tvůrce a přitom chce věčný návrat téhož (žít stále a znova, „žít nebezpečně“ v rámci milujícího osudu). Jde o radostné (dionýské) a důvěřivé (jdoucí za/mimo vůli k moci) oddání se (přitakání) osudu při stupňování své existence; je zároveň tvořivé (jako „hrající si dítě kosmu“) i bořivé (co se týče iluzí). Každé jsoucí (i vlastní) je přiváděno do nejvyšších možností svého bytí.

anabasis viz démonické

analogie obdoba či spodoba předmětů/vztahů na základě jejich některých společných rysů. Ve svém bytí (struktuře, vztazích) se dvě věci mohou shodovat (odlišovat) a tím se navzájem ozřejmit – objasňovat se i v tom, jak vyrůstají z původního společného zdroje. U *Platóna* je svět odrazem idejí, a tak svět idejí lze poznat na základě a. (*ana logon* = v poměru); odtud jeho přirovnání božské ideje dobra k paprskům zářícího slunce. *Tomáš Akvinský* označil vztah BYTÍ k jeho VÝZNAMŮM (kategoriím) termínem a. Na poměr mezi nepodobnými věcmi jako na analogii poukázal *I. Kant*. Nově na analogii mezi bohem a stvořením, na analogii jsoucího (*analogia entis*) poukázal *E. Przywara*. V bytostné analogii se k sobě dostává (odpovídá si, vztahuje se) bytí a řeč, básnické slovo (*M. Heidegger*). – Bytí samo však nelze objasnit žádnou analogií.

analytická filosofie metoda filosofického myšlení vycházející z EMPIRIE a LOGIKY; vede k přesnějšímu vyjadřování, jasnosti a myšlenkové přehlednosti; někdy se ztotožňuje s analytickou filosofií jazyka: ta se zabývá smyslem a významem jazykových výrazů. Jako teorie vědy se a. f. vztahuje na zkoumání problémů vědeckého poznání a utváření teorií.

A. f. klade důraz na logickou formu (logizace, logicismus, logistika). Někdy může vést k nepochopení smyslu řeči, horizontu já, vede často k pojmové scholastice, postrádající skutečný filosofický smysl a hledání pravdy. Analýza jazyka, tihnoucí k jednoznačnosti a určitosti, vystupuje kriticky (pozitivisticky, scientisticky) proti metafyzickému myšlení. Její počátky lze nalézt u *G. Fregeho*, *L. Wittgensteina*, *B. Russella*, *G. H. Wrighta*, *G. E. Moora*, *E. Anscombeové*. Dále se jedná o logický pozitivismus Vídeňského kruhu, o polskou větev analytického filosofování (*K. Ajdukiewicz*, *J. Łukasiewicz*, *S. Leśniewski*, *T. Kotarbinski*, *A. Tarski*). *P. Ricoeur* se pokoušel o dialektiku analytického myšlení a fenomenologie; v tom pokračuje *J. Benoist*, *R. B. Brandom*, *D. Føllesdal*. O smíření analytické a kontinentální tradice usiluje z kantovských pozic též *M. Friedman*. O znovuoživení spekulativní metafyziky usiloval *D. K. Lewis*. Také *P. Bieri*, *L. Braver* zdůrazňují takovou orientaci v myšlení, jež je s to se pohybovat mimo rozpor mezi analytickou a kontinentální filosofií. Dalšími představiteli analytické filosofie jsou *H. D. Davidson*, *J. Fiala*, *P. Kořátko*, *G. Priest*, *P. Tichý*, *V. Svoboda*, *E. Tugendhat*, *W. V. O. Quine*, *R. Rhees*, *W. Stegmüller*, *P. F. Strawson*, *M. Zouhar*.

analýza rozkládání (pojmové) celku na části; myšlenková a. rozlišuje (člení) jednotlivé části myšlenkového předmětu, tématu, myšlenkové směsi (amalgámu) ap. Jemnou filosofickou analýzu („filosofovat kladivem“) je třeba spojovat s dionýskou (afirmativní) destrukcí (*F. Nietzsche*, *G. Deleuze*, *P. Valadier*). Fenomenologická a. vychází ze sféry *SUM*, spěje k pochopení přirozeného světa. V syntetickém postupu se části opět spojují v konkrétní CELEK. – A. má mít ohled na původní jednotu, jen tak analytický rozum může přistupovat k věcem samým, k jejich bytostnému jádru.

analýza existence viz **existenciální analýza**

analytika existenciality existence viz **existenciální analýza**

analytika tubytí viz **existenciální analýza**

ananké řec. nutnost, nevyhnutelnost, osud, to, co nemůže být jinak – filosoficky představuje (podobně jako např. *moira*) PRINCIP (řád, sílu, moc, bytí) přírody. V orfismu a pythagoreismu počátek kosmu (spolu s časem). Svou roli hraje a. u *Homéra*, *Empedokla*, *Platóna* a dalších. Jiná nutnost a naladěnost se otevírá na konci metafyziky – možnost jiného počátku; jde o přijetí této nutnosti (*Not*), její zvěstování (*M. Heidegger*).

Andenken viz **rozpomínající se zamyšlení**

Anfang viz **filosofie počátku**

anchibasié viz **přibližování**

animal laborans viz **homo faber**

animal rationale viz **animal symbolicum**, **homo brutalis**, **neantropocentrická axiologie**, **racionalita**, **subjektivismus**, **základní metafyzické stanovisko**

animal symbolicum pojetí člověka jako živočicha žijícího v SYMBOLICKÉM rozměru skutečnosti. ČLOVĚK je (u *E. Cassirera*) definován svou činností a jejími výsledky, svou kulturou. Jde o širší pojetí člověka než jako *animal rationale* (živočich rozumný, řec. *zoon logon echon*).

Anklang viz **zázněj bytí**

Anlage viz **zařízení**

antiesencialismus viz **esencialismus**

antropický princip vědecká představa, podle níž byl inteligentní ŽIVOT předem naznačen ve struktuře vesmíru, v zákonech přírody; KOSMOS takto byl pro člověka učiněn obyvatelným, pro něho takřka „vyladěn“ na základě příznivých shod pro vznik života (žijeme ve světě s příhodnými fyzikálními konstantami).

Podle jedné verze jsou fyzikálně-chemické podmínky ve vesmíru právě takové, aby umožnily existenci člověka, který pak je schopen své podmínky nazírat a poznávat; vesmír tak dospívá k sebeuvědomění. Také život na naší planetě je cílem vesmírných vývojových procesů (*J. D. Barrow, N. Bostrom, B. Carter, P. Davies, J. A. Leslie*). Lze se však zároveň domnívat, že v našem vesmíru nejsme něčím výlučným.

antropismus *Masarykovo* pojetí nové filosofie, jež má být ve své podstatě etická, humanistická, realistická, vycházející z ČLOVĚKA (řec. *anthrōpos*); ten má být měřítkem všech věcí; zároveň jeho život je viděn z hlediska věčnosti (*sub specie aeternitatis*). Antropický světónázor pochází výrazně z *Kantovy* filosofie. Vypěstování harmonické osobnosti prosazoval *J. G. Herder, J. W. Goethe*. – Dnes jde o harmonické sladění humanity a přírody, aby nevítězil protipřírodní duch (nihilismus), a nedošlo tak k destruktivní antropizaci přírody.

antropocentrismus viz **ekologická krize**, **globální problémy**

antropologie viz **filosofická antropologie**, **hlubinná antropologie**

antropologický obrat objasňování jednotlivých předmětů zkušenosti především z vlastností lidského poznání (*I. Kant*). Doposud bylo poznání vykládáno zejména z působení předmětů na člověka. Odtud pochází interpretace ČLOVĚKA, která ho povyšuje na tvůrce dějin, kdy skutečnost je jen

prostředkem jeho seberealizace, jeho absolutní autonomnosti a svobody. To může vést k bezbřehému subjektivismu a nihilismu. – Lidská autonomie má vést k dobru a pravdě.

Anwesen viz **přítomnění, přítomno**

apeiron řec. bezmezno, neomezeno, (cyklické) nekonečno, otevřeno, propast BYTÍ – *Anaximandrův* (původně u něho bezmezná přirozenost – *fysis apeiros*) a *Theofrastův* výraz pro POČÁTEK (prazáklad, bytí, nezjevné, nerozlišené; beztvaré, bezejmenné a neprojevené – jako *tao*), z něhož se jsoucna vynořují a zas do něho zapadají; sám princip (*arché*) jsoucího, základ, z něhož jednotlivé věci ve své vymezenosti existují – nabytí tvaru (vymezení jsoucího) vyjadřuje polární pojem *peras*. Mystika rovněž požaduje ponoření do bezmezna (*Attár*).

Věc zde (v přítomnosti) stojí ve svých mezích, ukazuje se ve svém vzezření (vzhledu, tvaru, *eidos*); tak vzniká představa bytí jakožto přítomnosti (právě zjevného, toho, co se ukazuje). Tvar se stal bytostným určením (kvintesencí) jsoucího – z bezmezného (apeiratické) neurčitosti (látky) se ukázala (vyjevila) určitost (totožnost bytosti a věci). – Je třeba mít neustálý ohled k apeiratickému jako temnému pozadí, odkud se může dít rozumní peratickému tvaru.

apercepce pojmání, přivlastňování si představ (uvědomění si, chápání, pochopení, vnímání mého vnímání, vyzření); může mít empirický (nižší) charakter, anebo (jak tomu je od *I. Kanta*) čistý (vyšší) charakter (původní, čistá, transcendentální a.). Empirická a. je akt, v němž si poznávající SUBJEKT přisvojuje (připisuje, přivlastňuje) empirické představy. Čistá (transcendentální) a. je tím sebevědomím, které vytváří představu „já myslím“. A. tak zakládá MOJSKOST představ (jsou veskrze představami poznávajícího subjektu). Ze syntetické jednoty a. (subjektu) vzchází veškeré ROZVAŽOVÁNÍ, MYŠLENÍ a transcendentální filosofie. Myšlení (souzení) je tak totožné s činností a.; záleží na zpřítomnění schopnosti a., na naší autonomii.

U *E. Husserla* je a. naše formující zaměřenost (otevřenost, nastraženost) v určitém směru, vedoucí k percepci/nazření ideje předmětu (jeho smyslu a významu v rozumějícím pojmání). Naše zkušenost – ve výkonu subjektivity – je aktivně intencionální, čerpající smysl věcí a těl z aperceptivního sebepřenášení. V sebe-apercepci získáváme své personální já (zkušenost se sebou samým).

apodiktický naprosto jistý, radikálně evidentní. Idea apodiktičnosti je v *Husserlově* fenomenologii ideou nahlédnutí (zření) EVIDENCE, vedoucí k nezpochybnitelně evidentní samodanosti jevů. Zdrojem apodiktického poznání je čistá TRANSCENDENTÁLNÍ SUBJEKTIVITA (sebe-danost).

V apodikticitě „já myslím“ tkví vyjasňování apriorního (tj. podstaty), odkrývání toho, co je transcendentální. Zkušenost přivedená k apodiktické, dokonalé evidenci se stává pravdivou.

apofansis viz **soud**, **výpověď**, **propozice**

apollinské viz **dionýské** a **apollinské**

apologetické vědomí podle *A. Hegedüse* vědomí, jež konzervuje stávající státní instituce a zavedený systém MOCI. Vede ke stagnaci společnosti, k represivnímu udržování moci pomocí dosazených nomenklatur a oligarchií. A. v. se může usadit i v DEMOKRACII. Lékem na to je činnost nezávislých skupin a hnutí (disent). Systém ideologické kontroly, kterou zavádí ekonomická (finanční) a politická oligarchie vede ke vzniku apologetického vědomí, které ochromuje svobodný dialog ve společnosti.

aporie z řečtiny bezvýchodnost, nesnáz, obtíž – obecně neřešitelnost daného problému kvůli rovnosti protikladných ARGUMENTŮ (důvodů). U *Sókrata* sloužila a. (aporistika) jako výchozí bod pro uvědomění vlastní nevědomosti, jež posléze mohla vést ke kritickému (dialektickému) tážání a zdůvodněnému (založenému) poznání. Rozvíjení argumentů pro a proti (diaporie) a vyřešení a. vede podle *Aristotela* k novému východisku zkoumání. Světlo k řešení aporií přichází jakoby z nadsmyslového (sféra božského).

Paradoxně, aporeticky se dává dar bytí samého; aporetické struktury daru zkoumá filosof (*M. Heidegger*).

appetitus viz **monáda**

aprezentace spoluzpřítomnění – zpřítomnění a uvědomění si jsoucího, jež na rozdíl od vlastního vnímání (prezence) a uvědomování (přítomnění, prezentace) je uvědomováno jako spolupřítomné a takto (jako např. jiné já, cizí subjektivita) zakoušeno. Spolu se svým tělem si tak podle *E. Husserla* můžeme aprezentativně uvědomit i DRUHÉHO, nikoli ovšem originálně (bezprostředně). Od druhého jsme oddělení „propastí“. Prezentace a a. splývají v jediném VNÍMÁNÍ jsoucího. Proti radikalismu *Lévinasovy* etiky *J. Derrida* obhajoval *Husserlovo* pojetí a., chápání neredukovatelnosti druhého.

apriorní čistě neempirické (za hranicí smyslové zkušenosti), týkající se LOGICKÉHO myšlení (logicky formální apriori – např. u *L. Wittgensteina*); u *I. Kanta* jsoucí před vším skutečným vnímáním a zakoušením, podmínka

možnosti. Apriorní poznání je tedy nezávislé na zkušenosti (předchází zkušenost), je samo ze sebe (logicky) jisté; vyznačuje se nutností a obecností. Právě v TRANSCENDENTÁLNÍ FILOSOFII jde o a. poznání, o syntetický apriorismus. Lze tak uvažovat o apriorních duchovních dispozicích jako základu subjektivity, ovšem i o jistém apriori objektivna.

E. Hartmann spojoval a. sféru s nevědomou sférou. Z pohledu *E. Husserla* se a. vztahuje k ideálním možnostem poznání; podstata je nazírána v eidetickém zření podstat. Podle *M. Schelera* vede a. náhled k pochopení bytnosti věcí, dějů, druhých; hovořil také o hodnotovém, emocionálním apriori. V očích *N. Hartmanna* kategorie bytí nelze poznávat apriorně, jen z vědomostí o předmětech. – Metafyzickou aprioristiku je třeba se umět rozpoznávat (vyhýbat se jí).

areté řec. výtečnost, zdatnost, dokonalost, ctnost – to, co člověka vede ke svému bytostnému uplatnění a uskutečnění (*Solón, Theognis, Platón, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, K. Singer, T. A. Szlezák*), co ustavuje lidský svět SVOBODY a ODPOVĚDNOSTI v nahlédnutí CELKU (*J. Patočka, R. Nozick*).

Svobodný a neohrožený člověk a. vhlédá do povahy věcí a říká to, co vidí (pravdu); svou výtečností a výborností (vnitřní ctností, lat. *virtus*) sleduje řád bytí, ladí se na něj, přimyká se k němu (*M. Heidegger*). Takto se může zrodit i jednota filosofie a politiky. Nadaný a dobrý politik v sobě podržuje výtečnost a zdatnost (renesanční *virtù*) skutečného vladaře (*N. Machiavelli*).

argument úsudek; posloupnost tvrzení sestávající z předpokladů (premis – tvrzení, jež pokládáme za pravdivá) a závěru (teze – tvrzení, jehož pravdivost ukazujeme). Je-li a. LOGICKY správný (platný), pak závěr logicky vyplývá (je dokazatelný) z předpokladů. Podle *Aristotela* jedině duch obdaří a. (logos) smyslem.

arché řec. počátek, pramen, původ, zdroj (bytí); vláda, zakládání, ZÁKLAD, BYTNOST, princip – to, z čeho něco povstává (*FYSIS*) a má v tom svůj počátek (pohybu), to, co zároveň vládne nad oním vzházejícím (přítomně jsoucím), určuje jeho cíl. Jde tedy i o předmetafyzické určení BYTÍ (prabytí), jak tomu je u *Anaximandra* s jeho chápáním počáteční jednoty vzházení – *fyon* – a zacházení – *dynon*, u *Hérakleita* s jeho pojetím OHNĚ jako první a.

Odtud může vzejít i transformované myšlení počátku (prvotní/počáteční myšlení), určení bytí jakožto počátku (a.), jakožto *fysis*. Počátek (neustále počínající) je třeba myslet (*M. Heidegger, J. Patočka, L. Benyovszky*). *Telos* je to, v čem se počátek završuje (cíl – např. uskutečnění člověka a právě lidské bytnosti jakožto strážce a opravditele pravdy bytí). Postmoderní myšlení je an-archéické.

archeologická analýza podle *M. Foucaulta* zkoumání vědeckých DISKURZŮ dané doby v jejich živé plnosti, kdy se sledují přerывy a proměny myšlení aj.; zároveň se berou v potaz ekonomické a politické poměry doby.

Filosofický archeolog zkoumá pravidla, normy a zákonitosti diskurzů v jejich vzájemné hře, snaží se vystihnout smysl a význam dobových diskurzů a diskurzivních praktik, dodává svým poznatkům rysy určité sjednocující syntézy; tak se zkoumá, co je pro danou epochu pravdou a co jí není. *M. Merleau-Ponty* hovořil o freudovské archeologii, o vstupu do sféry naší osobní archeologie; mluvil o archeologii lidské existence. Sám výraz „archeologie“ zavedl do filosofie *E. Husserl*.

archetyp nevědomý předpoklad (základ, substrát, dominanta, princip) naplněný určitým smyslem, emocí; apriorní (preexistenční) forma jakožto ZÁKLAD vědomí. U *C. G. Junga* jsou archetypy apriorně dané obrazy (symboly, ideje, formy) niterné (nevědomé) struktury lidské duše, jež je třeba si uvědomovat (někdy určují OSUD člověka). Bývají mytologické povahy a vytvářejí dominantní horizont jedincova vidění světa; mohou osvětlit hloubku jeho myšlení i jednání. Jimi může být nesena konkrétní motivace člověka, jeho osobní dějiny (příběh) i jeho poznání. Jednotlivé, konkrétně jedinečné SYMBOLY, vzcházející z archetypů, se mohou projevit v uměleckém či filosofickém díle. Tvůrčí stránku člověka nejlépe vyjadřuje a. DÍTĚTE, jež je obrazem sjednocení protikladů a dosažení celistvosti.

Nový počátek, nevinnost vznikání, přitakání životu symbolizuje u *F. Nietzscheho* dítě (překovává lví morálku, vůli k moci). Také *R. M. Rilke* vyjadřoval svobodu a tvůrčí opravdovost nezávislé „původní spontaneity dítěte“. Mytologéma zbožštěného dítěte vyjádřil *K. Kerényi*.

Armut viz **chudoba**

askeze cvičení, řec. *askésis* – vyřazování životního puzení, SMYSLOVOSTI, pudovosti; zlostejnění vůči žádostivosti, odpoutání se od světa, odevzdání sebe sama ap. Tělesnou askezi, cvičení těla zdůrazňovali kynikové, po cestě duchovního cvičení šli stoikové, intelektuální trénink viděli sofisté. Šamani (mágové, léčitelé, mystici, hermetici, gnostici, jogínové, sanjásinové) v ústraní pomocí askeze získávají vyšší psychické, tělesné a duchovní schopnosti (na základě nalezení skrytého, pravého, bytostného JÁ), a dosahují tak dokonalého poznání a moudrosti.

Platón viděl filosofii jako „věčné odumírání“, kdy se spěje k duchu, k duchovnímu bytí, k říši čistých idejí a forem jsoucích za jevy. K tomu je třeba náležitý výcvik poznávací a vyjadřovací schopnosti mysli, ovšem i extáze (jako již u *Hérakleita*, *Plótina*). Pro *A. Schopenhauera* asketické odmítnutí života (vůle k moci) vede k ukončení utrpení. Umělci a filosofové se v niterném povznesení učí zřít ideje. Zlomit v určité askezi svou

egocentrickou vůli doporučoval i S. Kierkegaard. U F. Nietzscheho se vyšší člověk (nadčlověk) vytváří askézí, jež je nezbytná kvůli zesílení člověka (nejde o jeho popření a zeslabení); jen tak se dosahuje velikost a pravá přirozenost („jako ze zlata“); podobně přijímal askézi T. G. Masaryk, L. Klíma (sebepřekonávání, sebezdokonalování, sebeodevzdání). Podle M. Schelera je člověk „asketa života“; umí říci „ne“ každé skutečnosti, je s to ji transcendovat (překračovat). Racionalismus je založen na „asketickém ideálu“. E. Husserl hovořil o fenomenologické redukci, fenomenologickém uzávorkování; obrácením duše do sebe (kontemplace) nacházíme podstaty věcí (zření podstat); tak lze přistupovat ke skutečnému bytí. Odvážnou askézi vedoucí k obnově života a smyslu prosazoval J. Patočka.

asociace VZTAH mezi jednotlivými představami či pocity, kdy jedna představa (pocit) vyvolává jinou představu (upomíná na ni); a. probíhá na základě stejnosti, podobnosti, doplňování části k celku ap. Základ pojmu a. stanovili D. Hume a J. Locke. Pro E. Husserla je a. univerzálním principem pasivní geneze, který se uplatňuje při aktivním představování a konstituci předmětností, struktury smyslu, při pohybu syntézy v rámci transcendentální fenomenologie.

asubjektivní fenomenologie pojetí fenomenologie u J. Patočky, která se snaží prosvětlit proces ZJEVOVÁNÍ fenoménu (jako např. Husserlova fenomenologie), zároveň se ale překonávají hranice husserlovského subjektivismu (jako už u M. Heideggera, J.-P. Sartra, E. Finka), a to v návratu k Aristotelovu pojetí DUŠE. A. f. nechce být jen analýzou transcendentálních struktur vědomí nebo fundamentální ontologií. Fenomenologie se zde otevírá v pohybech lidské existence svým bytostným existenciálně-ontologickým možnostem, klade se přitom důraz na POHYB sám jako jednotící asubjektivní časovou strukturu bytí, na zjevování samo.

Fenomenologie tak má zohledňovat neredukovatelnost jinakosti jiného (tvrdost reality, druhý člověk); důraz se přesouvá z reflexe a z primátu subjektivity na praxi (reflexe je jedním momentem lidské existence); zároveň se neopouští sféra rozumějícího *sum*, jak žije a pohybuje se ve světě. Zahlédá se i dynamika objektivních dějin (bytí), jejich dialektičnost a rozporuplnost. Subjektu/pobytu se přitom otevírá možnost zachycovat (do určité míry) samo bytí, zjevování jako takové. A. f. nechává vyvstávat věci, jak jsou ve své pravdě – zároveň se zjevují existenciální možnosti našeho pobytu, vystupujícího ovšem ze subjekt-objektového schematismu, z řeči ap. Člověk je existenciálně praktická, dějinná a světotvorná bytost, jež rozumí zjevování a skrze něho přichází i k sobě samé. Odmítá se redukce objektu na subjekt, ale i redukce subjektu na objekt (postoj mimo subjektivismus a objektivismus, jako u T. G. Masaryka). Asubjektivní fenomenologii svým způsobem rozvíjel M. Merleau-Ponty, dále ji pak dotvářejí R. Barbaras, M. Richir.

athletické zápasení viz součtveří

átman viz **já, osoba**

atomistika viz **determinismus**

atribut vlastnost či rys přiřazený (lat. *attributio* = poukázání, přidělení, přívlastek, určení) ke JSOUCNU (substanci, subjektu); podle *Aristotela* akcidentální (náhodný, vedlejší) a. může být v subjektu přítomen, nebo nikoli; bytostný a. pak patří k subjektu podstatně a nezbytně.

Aufhebung viz **škrtnutí**

Augenblickstätte viz **pravda bytí**

autentické bytí bytí člověka (ryzí, původní, opravdové, svébytné bytí), jež se vyrovnává s pravdou o své EXISTENCI, dosahuje SEBE SAMA, je věrné sobě (je autonomní a svébytné), odmítá veškeré iluze o sobě a o světě (ztracenost existence ve světě a veřejnosti se rovná neautentičnosti, nevlastnímu bytí), odhodlaně a předjímavě se otevírá SVĚTU, ŽIVOTU a BYTÍ jako takovému i svému vlastnímu (kontinuálnímu) bytí (prohloubené jáství, svébytí, bytí-sebou, tubytí, ontologická autenticita).

Autentické bytí člověka se definuje ze sebe, nikoli zvenčí (nepodléhá tlaku žádného „se“ vnějšně společenského života, je nemanipulovatelné), a takto dosahuje svou svobodu a výlučnost své volby (což je někdy riskantní). Vztah k bytí a nicotě patří mezi základní znak autentického lidského bytí. Neautentická existence sama sebe ztrácí, nekonstituje se ze sebe, nevztahuje se k bytí svému i k bytí samému, odmítá nést odpovědnost za svou svobodu, stagnuje a podléhá konvencím a vnějškovosti (zároveň je třeba být citlivý k důvěrně známým skutečnostem našeho světa, které s sebou mohou nést svou pozitivitu). Žít autenticky znamená přijmout odpovědnost vůči bytí, žít v určitém odstupu od průměrné každodennosti, od zotročující většiny (*J. Patočka, K. Jaspers, M. Heidegger, P. Sloterdijk*). V *Husserlově* fenomenologii se dospívá negací předsudků k živému transcendentálnímu zdroji, k prapočátku, kdy se objevuje živoucí (autentická) přítomnost. U *Heideggera* si a. b. (autentický život existence) podržuje vždy ekstatický charakter (zaujetí ryzího místa – mezi prvním a jiným počátkem myšlení), vztah k budoucnosti, odhodlanost a volbu. Nezbytností je též dosažení odevzdanosti. Ve jménu autenticity se v očích *A. Camuse* obnovuje zřídlo/pramen revolty, a tak je existence schopna říci pokřivené skutečnosti „ne“. Obnovuje se potřeba pravdy, jednoty, krásy, dobra, míry. Z pozice *J.-P. Sarrta* a. b. skutečně jedná, nevymlouvá se, nenechá se nikým a ničím manipulovat. Autentický je podle *P. Ricoeura* takový aktér, který jedná eticky, nalézá sebe sama (*ipseita, franc. soi*) a zároveň se překračuje k druhému (pomáhá mu).

A. b. (autenticita, vůle k autenticitě) vyjadřuje původnost (ryzost, upřímnost, živoucnost existence). Filosoficky znamená myšlenková autentičnost např. zbavení se abstraktní univerzality německého idealismu, s nímž přistupoval k já, k existenci. Právě v existencialismu je zdůrazněn přechod k subjektivní pravdě. To vyžaduje neustálý pohyb sebetvorby

a sebezpřekračování, subjektivní oddanost pravdě (jak to bylo vyzdvíženo již u *S. Kierkegaarda*, *F. Nietzscheho*, dále u *Ch. M. Taylora*). – Lidská existence zmistruje sebe sama (odhaluje se jí ontologická struktura sebe sama, dosahuje se pravdivého a svobodného bytí); tak spěje k autentickému sebevyjádření v každodennosti, a to na základě věrnosti svému opravdovému rozvrhu.

autoafekce viz **sebeafekce**

autonomie svězákonnost – předpoklad lidské odpovědnosti a autentičnosti lidského bytí. Autonomní OSOBA odpovídá za své činy, je schopna SLIBU, a to především proto, že je s to nahlédnout a volit SEBE SAMA, nalézat svou autentickou IDENTITU (ipseitu, své pravé já). A. je vždy dialekticky spjatá s určitou heteronomií, neboť lidské jednání probíhá vždy v daných (společenských) podmínkách, systémech mravnosti (*I. Kant*, *G. W. F. Hegel*, *S. Kierkegaard*). – Dnes jde také zejména o péči o autonomní důstojnost nejen člověka, nýbrž i přírody; jen tak se zachrání její integrita a krása.

autopoiesis z řečtiny sebeutváření, sebetvorba – charakterizuje podstatu živých systémů s jejich neustále se obnovující sítí sebeprodukujících procesů. Organismus jako výraz sebeudržující JEDNOTY je s to se sám (autonomně) organizovat. Opakem autopoietického systému je systém allopoietický: vytváří něco jiného než organizace sama (*H. Maturana*, *F. J. Varela*).

autorita vliv, moc – podle *H.-G. Gadamera* důvěra v náhled lépe (hlouběji) chápajícího člověka, který došel k vyššímu poznání (je schopen žít z vlastního pramene, ze SEBE SAMA). Nejde o slepou poslušnost (jak se projevuje v autoritářství, v nekritickém obdivu domnělé idealizované autoritě). Jde o uznání hranic vlastního rozumu, o smysl pro tradici, o schopnost otevřít se nepředpojatě PRAVDĚ. Nekritický obdiv mocenské a morální autoritě ironizoval *Th. W. Adorno*.

axiologie viz **neantropocentrická axiologie**

axiom viz **postulát**

B

banalizace odpoutávání od skutečných významů, kdy se nechápou věci ve své PRAVDĚ; podle *V. Bělohradského* proces zneosobnění, kdy jsou přirozený svět a přirozené vědění zatlačovány do neskutečnosti; osobní vědění a svědomí, před nimiž by moc mohla být vinna, jsou drceny a zesměšňovány. Na banalizaci zločinů a zla probíhajícího takřka mechanicky poukázala *H. Arendtová*. O banalizaci nástrojů technologického zkoumání a informačních technik, panoptické kontroly, „chladného vnímání a číhavého pohledu“ uvažuje *P. Virilio*.

básnění viz **básnické**

básnění a myšlení viz **filosofie a poezie**

básnické podle *M. Heideggera* to, co klade v počínání básníka a myslitele KRÁSU a PRAVDU bytí (posvátného), na základě čehož pak mohou lidé žít na zemi básnivým (autentickým, ryzím, poetickým) způsobem. Z bezprostřednosti básnického živlu otevírá básník JSOUCNO, o němž zpívá (ve výrazu své subjektivity), své pojetí BYTÍ a PPOSÁTNÉHO převádí ve SLOVA; dávají se mu VĚCI v původní řeči věcí, přibližuje se ke zdroji bytí (blízkost, krajnost, skryté/bytí samo), aniž ho kdy dosáhne úplně.

Básnění (v širším smyslu jako znamenání a zvýznamňování světa a země, jako základ veškerého umění) tedy vede k přítomnosti pravdy a krásy, vyjadřuje to, co zůstalo nevyjádřeno pojmy tradiční metafyziky (má naopak blízko původní *poiésis*). Myslitel (stejně jako básník, tvůrce, umělec) se stává prostředníkem (zjevovatelem, poslem) tajemství a krásy bytí; tak se zakládají autentické dějiny lidstva.

V básnění se přijímá míra bytí do jazyka, vyjadřuje se nevyjádřitelné (posvátné, pravda jsoucího); tak je i myšlení původním básněním, prabásněním (nikoli ovšem ve smyslu poezie jako takové). Jde o myslivé básnění, jež je s to do určité míry vynášet na světlo tajemství bytí. Myšlení bytí je takto formou básnění. Básníci a myslitelé jsou pozorní k volání/pokynu bytí, nechávají vyzařovat polyvalentní bytí součtveří; jsoucnům dávají jména. Proces básnění (upomínajícího myšlení, prabásnění) je pojat jako obdarovávání ze zdroje bytí, jako původní vyjadřování logu; tak lze opravdově pobývat na Zemi. *Sofoklés, F. Hölderlin, K. H. Mácha, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, G. Trakl, F. Rosenzweig, S. A. George, G. Benn, H. Arp, B. Allemann* nahlédli a prožili bytnost básnictví. I z pohledu *L. Wittgensteina* by se filosofie měla básnit.

bázeň a chvění u *S. Kierkegaarda* úzkostně riskantní postoj jednotlivce vůči ABSOLUTNU/TRANSCENDENTNU; tomu se zároveň ve svém nitru jedinec otevírá. Bázní a chvěním je tedy třeba procházet (jako již z pohledu *Pavla z Tarsu*, dále u *T. Halíka*, *A. Hannayeho*) – jen tak se lze přibližovat k numinóznímu (BOŽSKÉMU), stávat se skutečným (realizovaným) JEDINCEM, svým pravým já (sebou samým), a dosahovat tak PRAVDY. Určité naladění bázně (ostychu) jako sounáležitost s počátečním bytím pěstoval ve své filosofické hermeneutice *M. Heidegger*. *J. Derrida* posiloval demokracii svým příslibem naděje, v bázní a chvění však překračoval tradiční osvícenskou emancipaci i logiku technokapitálu. Zemi nelze obětovat ziskuchtivému kapitálu (*J. Šmajs*).

bdělost schopnost hlubšího chápání věcí a dějů, kdy v sobě (v nitru své existence) rozzáháme SVĚTLO pravého vědění a poznání. Jen DUŠE, která má bdící „vnitřní světlo“, je s to spět k opravdovému vidění a pochopení. K tomu je nutná b. ducha, strážlivost a čistota duše, nepropadání smyslům a tělesnosti (*Buddha*, *Hérakleitos*, *Ježíš Kristus*, *Klement Alexandrijský*, *Ibn Arabí*, *S. Kierkegaard*, *K. Jaspers*, *J. Patočka*). Tehdy se můžeme dostávat z temnoty/dřímoty nevědění a PRAVDA může přicházet k bdělému (jedinec s bdělou prozíravostí).

Bdělou pozornost vůči bytí a vroucí vytrvalou b. (*Inständigkeit*) vůči machinaci a zjednávání nenásilně prosazoval *M. Heidegger*. To lze za předpokladu vytrvalosti v tubytí (kdy se v usebrání dosahuje na ryzí bytí-sebou/samost) a ve skutečném zamyšlení (důkladné přemítání). Tehdy se tušivě otevíráme bytí (i božskému), strážíme ticho (řec. *sigé*) „míjení posledního boha“; opatrujeme věci v jejich věčnosti.

Befindlichkeit viz **naladěnost, rozpoložení**

behaviorismus MECHANISTICKÝ filosofický a psychologický směr, který zkoumá člověka převážně jen z hlediska jeho reakcí na vnější podněty. I chování krys vysvětloval *B. F. Skinner* na podkladě působících podmínek (faktů zapříčiňujících chování).

Besinnung viz **myšlení, rozjímající myšlení, obrat, machinace, zjednávání**

Bestand viz **jsoucno, lhostejnost, úklad, zjednávání**

Bewandtnis viz **příhodnost**

bezčasí viz **perichronosofie**

bezdromovství ztráta skutečnosti; podle *M. Heideggera* úřed člověka, spjatý s neschopností moderního člověka skutečně zakoušet BLÍZKOST bytí; tím je dáno jeho selhání v schopnosti opravdu (bytostně) bydlet (pobývat) na ZEMI. Odehrává se pouhé technické odkrývání BYTÍ. *I. Dubský* hovořil o „pocitu bezdromoví“. Skrze b. nám však může být dán DOMOV. Již *K. H. Mácha* hovořil o bezdromoví, že nemáme na světě „dromov žádný“.

Moderní člověk nenaslouchá svému ontologickému já, neladí se na bytí samo, neodvažuje se otevírat posvátné přírodě a světu v celku. B. lze překonávat pouze jako starostliví ochránci bytí a přírody, kdy vyjdeme za násilí produkcionistické metafyziky a budeme spět k ryze post-modernímu a postantropomorfnímu (nezlověčtělému, neantropocentrickému) světu (žít poeticky, tvořit poeticky, zakládat skutečný dromov, a tak harmonicky rozvíjet sebe sama, pravou humanitu).

bezduchost nechť k hlubšímu tázání a myšlení, spjatá často s nadutostí (řec. *tyfos*); podle *S. Kierkegaarda* ztráta síly DUCHA, duchaprázdnost; může být „řečovou mašinou“ např. pro politická hesla. Jde o stagnaci ducha, pitvoru ideality, jež „vše jen vlašně ohmatává“ a přispívá k denuraci/ničení života; nic nepojímá jako skutečný úkol. Duch není kladen v hlubokém smyslu jako duch. I určitý typ „duchaplnosti“ může být též duchaprázdný, jde-li např. o postoj pýchy a ješitnosti (např. vzhledem k zoufalství, úzkosti, samotě). V bezduchosti není žádná ÚZKOST: ta přistupuje k bezduchosti (hlouposti) ve chvíli probuzení ducha.

Proti bezduchosti vystupoval již *G. W. F. Hegel*. Na b. dnešní doby (nesené medialitou, technikou) poukazuje *A. Badiou* (jako již *K. Kraus*). *M. B. Matušík* vidí b. kruté vůle k moci, b. určitých typů religiozity, b. ďábelského zla dneška. *M. Heidegger* postřehl b. zejména v panující bezmyšlenkovitosti; je třeba naučit se znovu opravdu myslet. – B. se projevuje v bezmezně (falešně) účtě zoufale (démonicky) se maskující kruté (naduté, ješitné, bezohledné) autoritě, v svévolné nevědomosti a zvůli, v neprozřelé účtě různým „velkým inkvizitorům“ s jejich diletantstvím moci, polovzdělanosti, bezmyšlenkovitosti a žvaněním. Proti bezduchosti a bezmyšlenkovitosti snadno přecházející v krutost a démonické zlo je třeba klást odpor, nalézat budoucí naději.

bezedno něm. *Ungrund*, bezzákladovost – podle MYSTIKY kořen (přávod) božství; prabytí samo, nicota. Do bezedné propasti (chaos, nebytí) lze nahlédnout jen v určitém výjimečném okamžiku – i odtud může povstat zárodek řádu a zákona.

U. J. Böhmeho značí b. život sám jako věčně živý oheň. Z tohoto kořene vše povstává (dobro i zlo). Psychologicky myšleno je pak b. nevědomí, v němž je skryto božské centrum (jiskřerka boží, božská jiskra, perla v duši, lat. *scintilla animae*) jako základ duše. V této hloubi duše může být člověk účasten mystiky božství. *I. Kant* hovořil o prázákadu všech věcí světa, která dává jednotu veškerenstvu; tento prázákad je propastí. Odtud vzešel

i duch (*F. W. J. Schelling*). Z pohledu *N. A. Berdajeva* je b. božské nic jako prvotní (bezpočáteční) potence. *M. Heidegger* pojmal bytí jako bezedně propastné, jako „svatý chaos“ (světlna bytí). B. je původním bytováním (bytosným přebýváním) základu, základem ve svém sebeskrytí. Také podle *M. Ajvaze* lidská existence ve své ryzí podobě nachází cestu k bezednu.

bezmezno viz **apeiron**

bezmoc zkušenost, kdy jsme jakoby bez sebe a bez světa, bezmocní vůči skutečnosti; moment, kdy ztrácíme SEBE SAMA, svou možnost vskutku být (sebeztráta). *A. Koubová* hovoří o neintencionální zkušenosti, kdy na jednotlivce doléhá neurčitá MOC, která ho dostává do oblasti mimo sjednocující porozumění.

U *M. Heideggera* se naopak pro naše tubytí otevírá v kritickém bodu obratu možnost setkání se sebou samým (návrat k sobě), kdy se nám zjevuje autentická existence. Dochází k překročení stavu tísnivé nehostinnosti (bezmoci), překonává se b. myšlení schopností k bytosnému myšlení.

bezpodmínečnost bezvýhradnost, naprostost, totalita – BEZPROSTŘEDNĚ přístupný základ poznání či zdroj praktických principů jednání ap.

U *M. Heideggera* dosáhne-li tubytí statutu bezpodmínečnosti, stává se samo sebou, skutečnou existencí, jež není ničím podmíněna; tehdy uskutečňuje své vlastní (poslední) možnosti. Podobně již *Kierkegaardův* autentický jedinec se ve skoku odvažuje bezpodmínečně (absolutně): není tu žádné „proč“. To, co jedince určuje, je bezpodmínečno (absurdno, tajemství bytí); je tu jen bezpodmínečný (bezprostřední) vztah k bytí, k pravdě, k bezpodmínečnu (věčnu). Pro *J.-P. Sarta* se lidská realita vynořuje v přítomnosti své vlastní celistvosti (bytí sebou), ovšem jako chybění této totality.

bezprostřednost pojem vyjadřující přímé (bezprostřední, prosté) označení daného – bez jakéhokoli ZPROSTŘEDKOVÁNÍ (v reflexi, řeči); ve vztahu k člověku sféra přirozeného (přírodního), vitální sféra pudů, afektů, tužeb, vášní; b. vidění, slyšení, sféra tělesného, smyslového; co se realizuje mimo pojmy (nediskurzivně), mimo běžně reflexivní vztah k sobě jako bezprostřední (zdánlivě iracionální, ale v možnosti pravdivou, pravou) účast na dění, věcech, životě, díle, přirozenosti bytí. Existují tedy různé typy bezprostřednosti (od smyslové až k duchovně opravdové či apodiktické bezprostřednosti). Bezprostředně nás osvětluje světlo pravdy bytí/absolutna.

G. W. F. Hegel hovořil o bezprostřední přítomnosti absolutna jako o logice *parúsie*: subjektu se absolutno (stejně jako u *F. W. J. Schellinga*) zjevuje bezprostředně. Podle *S. Kierkegaarda* lze dosahovat určité (paradoxní) jednoty bezprostřednosti a reflexe, lze dojít k úplnému vztahu přirozené sféry bezprostřednosti a reflexe. Tehdy člověk dosahuje skutečně sebe sama (skryté svojství, svébytí, bytí-sebou, samost). Skutečné vědění

a poznání má zaručit autenticky bezprostřední (duchovní, vystupující nad běžnou každodenností) účast na životě.

V bezprostřednosti pouhého (neautentického) života nelze uvíznout (*M. Heidegger, J. Patočka*). V pouhé horizontální bezprostřednosti nelze ulpět – je důležité chápání vertikální transcendence. V *Husserlově* fenomenologii se při *epoché* osvobozujeme od bezprostřednosti daného. Dále se snaží fenomenologie chápat subjekt nikoli abstraktně, nýbrž ve smyslu živoucí bezprostřednosti; takový subjekt je schopen v bezprostřednosti své žité (psychofyzické) zkušenosti a při popisu konstitutivních výkonů transcendentální subjektivity uchopit smysl fenoménů. Filosof si ponechává jistou b., s níž se vztahuje k chaosu: podobně se bezprostředně otevírá chaosu básník (tvůrce), který ho je schopen zprostředkovávat (esteticky) druhým (*A. Schopenhauer, F. Nietzsche, G. Santayana, T. S. Eliot, G. Deleuze, F. Guattari*).

bezpředsudečnost *Avenariovo* a posléze *Husserlovo* úsilí o vyřazení převzatých soudů, jejich „uzávorkování“ a „očistění“; sebevýchova k důsledné bezpředsudečnosti a bezpředpokladovosti, k otevřenému postoji ke skutečnosti, k postupu přiměřenému věcem, jak jsou samy o sobě – ve své pravdě. Podle *E. Husserla* tento postoj vede k vidění dosud neviděného. Fenomenologii tak jde o b. (bezpředsudkovost), o nezaujatou věcnost pohledu spjatou s evidentní intuicí. Žádný PŘEDSUDEK, žádnou domnělou samozřejmost nelze nechat nedotázanu.

bevýznamnost nedůležitost, zanedbatelnost – situace, kdy v mechanické MAŠINERII člověk podléhá odlidštěnému (byrokratickému, machinujícímu) mechanismu, kdy dochází k popření existence JEDINCE, procítá bezuzdnost zla a (obvykle totalitní, autoritářský) samopohyb odcizených produkčních SYSTÉMŮ.

Podle *F. Hölderlina* se stáváme čímisi bevýznamným, vyprázdněným znakem. V této situaci se zvětšuje poušť a vše se stává frází (žvástem); tuto rostoucí prázdnotu je třeba vydržet a více myslet (*F. Nietzsche, M. Heidegger*). Na banalitu zla v odcizených machinujících systémech vyprázdněné moci pak poukázala *H. Arendtová*; bezduchost provozu, vykořeněnost a bezútěšnou osamělost (a s ní spjatou b.) v rámci strojové mašerie byrokratických systémů uviděl *F. Kafka, A. Camus, J.-P. Sartre, M. Kundera*.

binarita viz **logocentrismus**

bioetika vědecká a filosofická disciplína zdůrazňující kvalitu života (*bios*) s ohledem na přežití člověka na Zemi; využívá biologického a ekologického poznání, jež se týká života všech živých bytostí jsoucích na planetě Zemi; hledá nový vztah (jednotu) ČLOVĚKA a PŘÍRODY, aby nedošlo k ničení podmínek pro život nejen lidí, ale i zvířat, rostlin ap.; tak dospívá

k určování norem a pravidel pro dobrý ŽIVOT člověka a všeho živého na Zemi. Průkopníkem bioetiky je *V. R. Potter*.

B. probouzí člověka k uvědomění nutnosti ochrany všech živých bytostí planety. Dobré vztahy nelze pěstovat jen ve vztahu člověka k člověku, nelze se omezovat jen na to, ale je třeba vzít v úvahu i vztah k celku živé přírody, a tak zohledňovat práva všech živých bytostí na Zemi (postantropocentrické vidění, kdy se překonává na své já koncentrovaný člověk s jeho sebevědomím). Etika se deantropocentruje a stává se zaměřenou na život v celku. Živé druhy (včetně člověka) nelze bezostyšně využívat, proto je nutno hledat hranice a meze pro lidskou činnost ve vztahu k přírodě a všemu živému v ní. Člověk si uvědomuje svou začleněnost do přírody (jsme její součástí) a zároveň svou odpovědnost vůči ní (*H. Jonas, A. D. E. Naess, K. M. Meyer-Abich*). Člověk konečně překonává svůj panský (sobecký) postoj k přírodě. Nastupuje biosolidarita se vším živým, účinná solidarita s přírodou. S tím jde ruku v ruce zásadní přeměna života v zájmu zachování planety Země. Bioetiku rozvíjejí dále *G. Hottois, Chung-ying Cheng, P. Kemp, L. Siep, P. Singer, F. M. Wuketits*.

biologismus viz filosofie biologie

bios viz život, bioetika

bios theóretikos viz teorie

blaženost řec. *eudaimonia* – úplné štěstí, jež se nalézá v moudrém souznění se SEBOU SAMÝM a kosmem (PŘÍRODOU); *Sextos Empeirikos* hledal b. v klidu, který by byl zbaven všech mínění. I útrapy se dají proměňovat v b. (*Diogenés*).

Zkušenost jednoty vede podle *Plótina, J. Eckharta* k blaženosti. Také z pohledu *B. Spinozy* je b. výrazem vědomého sjednocení subjektu s nekonečnem, kdy se přibližujeme božskému stavu duše. V očích *F. W. J. Schellinga* povstává b. ze svobody a opanování vlastní duše. *G. W. F. Hegelovi* vzchází b. z účasti myslitele na myšlení (kdy bůh myslí sebe sama). *S. Kierkegaard* určil zbožnost jako vztah k věčné blaženosti, k níž lze dospět radikálně subjektivně, existenciálně; jedinec dosahuje sebe sama v nekonečné jasnosti, dotýká se teď a zde věčného bytí – ve svém vlastním existování (jako posléze u *T. G. Masaryka*). *A. Schopenhauer* dosahoval blaženosti (nesmrtelnosti) skrze popření (znicotnění) vůle. Naopak *F. Nietzsche* znal blaženství tvorby, sebetvorby, sebezproměny (stupňovaná existence), přivlastnění si nauky o věčném návratu; hovořil o „dětské hře“ blaženosti uskutečňované „pod okem moudrosti“. *L. Klíma* spojoval b. s dosahováním stavu suverénní absolutnosti (dovršenosti), ludibriózní volnosti. I v náhledu *M. Heideggera* se spěje k určité blaženosti duše, ke stavu bytí, kterého dosahuje pravá a realizovaná (gradovaná) existence. Nirvánové (nejvyšší) blaženosti (skr. *ánanda*) dosahují mystikové, jogínové aj. na základě spojení protikladů, doteku „jiskrné celosti“ (*C. G. Jung*).

blesk viz bohové, kosmos, oheň, polemos, poslední bůh, světlo

blížkost nepřítomnost odstupu (distance); výraz ryzího existenciálního souznění, bytostné vzájemnosti jedinců; možnost dotyku se sebou samým, kdy jsme si nablízku, spjatá s blízkostí BYTÍ/BOŽSTVÍ; skrytá všesjednocující dimenze ČASU, sám vztah SOUČTVEŘÍ, pravda bytí. B. světa se nám dává skrze věci, druhé, skrze odpírající se bytí. Opakem blízkosti je oddálení (DISTANCE, lhostejnost, nepřátelství ap.), to, co je na okraji.

Lokálně se pěstuje pravá b. sousedství v místě, kde bydlíme. Domov je „krajina blízkosti“. O to, co je nablízku, je třeba dbát, pečovat, opatrovat věci, přírodu, umělecké dílo. Do blízkosti srdce světa a všeho stvoření se dostával *P. Cézanne, P. Klee, F. Kupka, R. M. Rilke*. B. bytí lze u *G. Bachelarda* nazřít v snění samoty. V pohledu *P. Ricoeura* se původní b. projevuje v intimním (autentickém) vztahu k sobě samému (dbát na sebe sama) a k druhým lidem (bližním).

J. Patočka hovořil o blízkosti ke zjevování. U *M. Heideggera* jde o uchopení počátečnosti počátku (prabytí, blízkosti samé jako dimenze času, jejího dění), z níž se odehrává (odvíjí, děje se, podává se, blíží) konkrétní konstituce (utváření) temporálních významů struktury bylo-je-bude jakožto smysl a pravda bytí. Tak se významově (v údelu bytí) utváří základní orientovanost světa, dotýká se nás a my se s ní můžeme zkušenostně (milujícím způsobem) vyrovnávat; necháváme jsoucná vystupovat do zjevnosti (pravdy, krásy), jsme-li v blízkosti (*Nähe*) bytí (přibližování se skrytosti); jde tedy o zaručení přístupu k bytí, vzájemného přináležení bytí samého a lidského bytí (tubytí). Tak se dostáváme k blízkosti (původu, počátku, fugy prabytí, krajnosti) jako k tomu, co je jediné hodno myšlení a básnění (jako již u *Hérakleita*, dále u *E. Ketteringa, L. Benyovszského*).

bližní viz **druhy**

bloudění viz **tajemství, úklad**

bod obratu viz **mezi, obrat, tubytí**

bohočlověctví viz **methexis**

bohové ti neznámí (nepřístupní), jež určitým způsobem pronikají (z krajiny SKRYTOSTI) do našeho světa (*Thalés, Hérakleitos, Pindaros, Aristotelés, M. Heidegger*); zbožšťující vliv DUCHA může vést k poukazu „jste bohové“. Básník (jako *F. Hölderlin*) jmenuje bohy. Tak se spolu s bohy zjevuje i BYTÍ a SVĚT (jak to vyjadřují myslitelé, v jejichž bytostně-dějinném myšlení se bozi také ohlašují – *F. Nietzsche*). Bohové (jakožto formy a způsoby čiré difference, původního BOŽSTVÍ) se projevují (ve svém náznaku a kynutí) prostřednictvím sil, které vše oživují, jsou těmito silami.

Básníci (i podstatní filosofové) mají schopnost božské síly zakoušet, pobývat u posvátného a ve svém zpěvu (ze své středové ontologické zóny-mezi) vyjadřovat jeho skladbu, ukazovat řád a harmonii založenou bohy (i za situace, kdy bozi odešli). Božské a posvátné tak otevírá „časoprostor“ projevu bohů a tvaruje prostřednictvím básnických myslitelů pobývání člověka na zemi, jejich obnovování souladu součtveří. Vše pak řídí „blesk prabytí“.

boj viz polemós

bolest a utrpení tragické polohy života, spjaté s intenzivně devastujícími pocity (řec. *algos*); tvůrčí pohyb přes mnohé (rozmanité) k jedinému (jednomu) a neobvyklému (nevýslovnému, nezbadatelnému, neviditelnému), spjatý s bolestí a utrpením (řec. *pathos*); podle *M. Schelera* zdroj TRANSCENDENCE lidské existence, kdy se trpícím přisuzuje nová kvalita urozenosti. B. a u. mohou podněcovat k růstu a vzruchu (lat. *ascensus*), vést ke skutečnému zduchovnění a zralosti DUŠE.

V očích *G. W. F. Hegela* je filosofická zkušenost cestou zoufalství, transcendentálním utrpením tváří v tvář pravdě. Pro *S. Kierkegaarda* je b. a u. cestou (transcendencí) k sebe-poznání; to vede k vykoupení života z boleti a utrpení. Skokem se lze dostávat z utrpení (zoufalství, úzkosti) a spět k vyššímu (duchovnímu, úplnějšímu) typu poznání (podobně již u *Buddhy*, *Nágárdžuny*, dále u *D. R. Loye*). *F. Nietzsche* se snažil b. a u. přeměnit v radost, hru, tanec, smích; b. a u. dokonce mohou stimulovat život sám, vést k přitakání životu, k nadčlověku. Slast (jakožto hluboké porozumění věčnému návratu) jde nad utrpení času k věčnosti, přičemž zůstává zakořeněna v zemi. *O. Březina* spěl k přehodnocení bolesti a utrpení kladnou/láskyplnou vůlí, jež míří k vyššímu (hlubšímu) poznání, k probuzení duchovního života. Hlubinami bolesti lze mířit k „pokladu“ své lidské celistvosti. U *M. Heideggera* prozaňuje bolest jako trhlinou (roz-díl bytí) samo součtveří světa. I filosofické tážení je bolestivé, má-li probouzet ze zapomenutosti na bytí, má-li zpodobovat příští příchod bytí/božství.

Z pohledu *E. Blocha*, *Ch. M. Taylora*, *B. Budena* je zapotřebí chápat i společenskou b. a u., vidět společnost v existenciálním smyslu, překonávat utrpení dějinnou prací, zlepšovat tak životní podmínky všech (s výhledem na nadějeplnou budoucnost).

boží hra viz hra světa**božnost viz methexis**

božské poslední či prvotní JEDNOTA (tajemství, transcendence) či první BYTÍ (bytí o sobě), chápané (metafyzikou) jako pramen všeho jsoucna (který ve všem trvá); ve světě mýtu prapůvodní život a svět, k nimž směřuje lidský život jako k jedině skutečnému světu pravzorů (matka světla). K božskému se lze vztahovat jako k *arché* (SKRYTOSTI) světa a smyslu bytí, nacházet ho (zreadlit, cítit, analogicky v řeči vyjadřovat) v sobě, pronikat tak k božství (mystika, gnóze, hermetismus, jóga). B. transcenduje pojmové představování (je nevypověditelné). B. tu bylo blízko např. v *Kristu*. Blízkost božskému projevil *Mojžíš*, *Hésiodos*.

Xenofanés oproti antropomorfním představám o bozích opěval skutečné božství. U *Hérakleita* se nemůže b. ukázat těm, kteří jsou bez víry. Nositelem možného božství v člověku je jeho *daimón*. *Empedoklés* vtělil představu božského do *sfairu*; můžeme dosahovat pravého (božského) já, stávat se božským (*theios anér*): ti, kteří chápou, se mohou

dotýkat božství, „stávat se bohy“ (zbožštění). *Platón* a *Aristotelés* označili božským (*to theion*) privilegované bytí v celku jsoucna jako to nejjsoucnejší/nejvyšší jsoucno, k němuž se můžeme přibližovat (podle svých lidských možností, v prchavých intuitivních záblescích). Podle nich jsoucí ve svém bytí může být pochopeno jen tehdy, jestliže je jedno jsoucí určeno jako nejčistší reprezentant bytí, a tím bylo právě b. V božském tak metafyzika myslí hypostazované bytí jako samo v sobě setrávající (a tak stále přítomné). Možným sídlem božského elementu je pak duchovní srdce, vlastní život našeho života (*A. Augustinus*, *H. More*). Božskému (božství, *Gottheit*) odpovídá takto podle *J. Eckharta* základ a niterná bytnost duše (jiskra/jiskérka bytí, lat. *scintilla animae*). Božství (*Gottheit*) je zde bytností (tajemstvím) boha (*Gott*), bezedným základem (*Abgrund*), bezejmenným jedním. V mystickém sjednocení (lat. *unio mystica*) se můžeme sjednotit s božským, dosáhnout dimenze božství (jak posléze skrze individuaci u *C. G. Junga*). *M. Kusánský* charakterizoval b. jako shodu protikladů (lat. *coincidentia oppositorum*). Božským jsou u *G. Bruna* poutání lidé rozjímající, heroičtí. B. se může podle *G. W. F. Hegela* zjevovat v přítomnosti jako absolutní život lásky, jako ztělesněný prostředník krásy života; b. se takto může projevit v našem životě. Intenzivně přivedl b. k řeči *F. Hölderlin*, překročil německý idealismus poukazem na dimenzi božského: tak překonával evropský nihilismus. B. zde vyjadřuje jásoť nad bytím ve světě, život intenzivně (dobrodružně) otevřený světu – z přináleženosti k božství. K božskému lze směřovat a přitom laskavě/básnický pobývat na zemi. Také u *S. Kierkegaarda* lze k božskému spět niterně pohybem ducha k absolutnu (věčnu, bohu); jen málo jedincům se podaří b. reduplikovat a uskutečnit jej ve svém životě.

Božské v člověku lze uskutečnit jako boholidství, božskost (*V. S. Solovjov*, *L. Klíma*). Podle *M. Schelera* pochází veškeré lidské vědění od božství; člověk tu je pro toto b. Cesta k nesmrtnosti a věčnosti se otevírá u *E. Husserla* účastí na božství. Pro *M. Heideggera* je zkušenost božského možná v ostychu (*Scheu*), kdy vyvstává numinózní charakter prchavého okamžiku; člověk je kladen do soupatřičnosti s prabytím, božství je spojováno s novým počátkem (na konci metafyziky, při tušení posledního boha). „Božské“ zákony poskytují základní rámec pro chování společenství (státu). V příznivém okamžiku se lze dotknout božství (jež se nám, jako již u *Aristotela*, odhaluje v záři svého završení). Podle *J. Patočky* je b. to, co otevírá všechny věci, ale samo není mezi věcmi. Odlesk božského se může otevřít u člověka (člověk v sobě chová něco božského, věčného), ve vytržení slavnosti nebes a země. Událost bytí lze pojmut jako to, s čím je spjato b., jež přichází. U *E. Lévinase* je to nekonečno, které je božské a jež lze vycítovat.

božské šílenství viz nadšení, inspirace

božství viz božské

brahma viz cesta, prabytí, harmonie

bratrství nepominutelný a láskyplný vztah k druhému ČLOVĚKU; výraz pravého lidství člověka, pocit naprosté sounáležitosti (solidarity) všech lidí. B. bylo výrazem étosu Francouzské revoluce (1789–1794), *Comtova* altruismu.

Všeobecné b. založené na lásce (řec. *filia*) naznačoval *Pythagoras*, *Empedoklés*, *Micius*. Všichni se mají nakonec stát bratry a sestrami (tak již u *Zarathuštry*, *Orfea*, *Ježíše*, *Apollónia* z *Tyany*, *Mániho*, *Herma Trismegista*, *S. Kierkegarda*, *N. F. Fjodorova*, *N. A. Berdajeva*, *K. Vorovky*). Bratrská láska (řec. *agapé*) je vlastní křesťanskému poselství: *J. A. Komenský* ve stopách českých reformátorů (*Matěj z Janova*, *J. Milíč z Kroměříže*, *Tomáš Štítný ze Štítného*, *J. Hus*) spěl k b. všech lidí a konečné mezilidské spravedlnosti (jako *J. A. Andreae*); spěl ke „společenství světla“ (podobně již svobodní zednáři – *R. Fludd* a rosenkruciánci – *E. Ashmole*).

T. G. Masaryk, *M. Tyrš*, *F. Bilek*, *O. Březina*, *J. Dewey*, *S. Freud*, *E. Fromm* požadovali společenský řád založený na bratrské lásce a skutečném (činně praktickém) b. V nesentimentálním b. viděli základ pravého humanismu, skutečné humanity. Podle *J.-P. Sartra* se b. má stát základem nové etiky. B. v jeho pojetí zakazuje používat druhého jako prostředku pro vlastní cíle (jako již u *I. Kanta*), přikazuje rozdělit se s každým potřebným. Dispozici k b. (lidství) je třeba rozvíjet, to je vlastní smysl dějin. Lidské v nás je třeba kultivovat také podle *L. Majora*, *J. Přibáně*. Nastolení společnosti b., rovnosti, lásky, solidarity a tolerance prosazoval *R. Rorty*. *Ch. M. Taylor* vytváří politickou etiku solidarity, založenou na vzájemném respektu všech složek společnosti (na základě integrální lásky, transcendence egocentrismu). – Myšlenka bratrské lásky by však neměla vést k úplnému a umělému slití všech kultur, civilizací a ras. Národní identity je třeba kultivovat, prohlubovat – jen odtud lze spět k bytostné sounáležitosti všech lidí.

brikoláž slučování radikálně odlišných jsoucen s cílem dosažení nové struktury (často spjaté s povrchní improvizací, nikoli s tvůrčím přístupem). *C. Lévi-Strauss* hovořil o „nеспoutaném myšlení“, jež je charakteristické pro mytické myšlení. *J. Derrida* shledal, že každý DISKURZ, každá INTERPRETACE (postmoderního typu) je do jisté míry brikoláží. Tak se vyhledávají nové alternativní cesty myšlení, kdy se b. slučuje s výkonem spjatým s hledáním počátku (pramene, původu, domova, zdroje bytí, *arché*), s myšlením prolamujícím se k bytí samému.

budoucí filosofové viz **noví filosofové**

budoucí hledající viz **poslední bůh**

budoucnost moment ČASU (časovosti) orientovaný dopředu, odkud přichází (nastává, blíží se) stále něco nového; prodlévá v oddálení a odtud přichází, přičemž se svým způsobem určuje z „přítomné minulosti“. V určitém (náležitě přítomném) vidění a vědění o budoucnosti rozhodujeme již nyní, v PŘÍTOMNOSTI. Již u *A. Augustina* je b. významná dimenze času, otevírající člověku jeho skutečné možnosti být.

Pro *S. Kierkegarda* na nás b. naléhá (týká se nás její nastávání), je možností věčného; v budoucnosti se stáváme tím, čím jsme: jen za to neseme odpovědnost. Vůdčí dimenzí je b. i pro *F. Nietzscheho*; jen v ní se máme možnost stávat v sebestupňování tím, čím jsme.

U *W. Diltheye* hraje b. zvláštní roli při chápání smyslu života. Podle *H. Bergsona* je b. třeba vytvářet, neexistuje ani jako čirá možnost. Z pohledu *K. Jasperse* b. závisí na konkrétním jednání člověka, na jeho zodpovědném rozhodování, jež zase závisí na odpovědnosti vůči vlastní existenci v jejím vztahu k tomu, co nás přesahuje (transcendence). B. může přinést vykoupení z krize. B. se nás podle *E. Lévinase* zmocňuje, je něčím absolutně překvapivým. B., která na nás čeká, je třeba podle *J.-P. Sartra* zodpovědně vykonávat.

B. se nás v očích *Heideggerových* vždy týká, vždy tu určitým způsobem již je. Člověk rozvrhuje své možnosti s ohledem na časení budoucnosti. Autentický předběh do budoucnosti vzniká z autentické (ryzí, přivlastněné) přítomnosti našeho pobytu a z autentického (opravdového) opakování bývalého (bylého). V autentickém předběhu/předstihu do budoucnosti (a k smrti) se existující pobyt opakuje „dopředu“ (jako již u *Kierkegaarda*), do své nejvlastnější možnosti být, žít, existovat (*H.-G. Gadamer, J. Patočka, J. Derrida, I. Dubský*); v takové budoucnosti člověk dospívá k sobě samému, uskutečňuje sebe sama, svou nejryzejší svébytnost (samost, svojskost, bytostné já, angl. *self*) jako svou nejvlastnější možnost (přestává být ne-svůj). Náš pobyt tak má možnost rozevřít se k autentické (pravé, nadějeplné) budoucnosti. Tehdy je pochopena i minulost jako ryzí možnost a svoboda. Podle *P. Sloterdijka* je třeba usilovat o b. za každou cenu; budoucnosti se nelze vzdát, stejně jako se nelze vzdávat boje proti cynickému rozumu. – Člověk se může stát aktivním účastníkem ve hře o autentickou b., jeho schopnost života se projevuje i vztahem k budoucnosti, k tomu, jaký bude budoucí lidský pobyt. B. umožňuje jednotlivci vyjít ze své samoty, postavit se tváří v tvář druhému, může dosahovat existenciální celistvosti v rámci hry bytí, odhalovat naději pro b. naší planety.

bud'–anebo principiální rozhodnutí; podle *S. Kierkegaarda* nutnost (volního) rozhodnutí pro určité stadium lidské EXISTENCE. V neustálém b.–a. uchopuje existence sebe samu, volí se v různých stadiích existence.

Člověk může pobývat v estetické úrovni života, v níž se nechává vést smysly a smyslovou bezprostředností; může pobývat v etické úrovni, kdy se otevírá univerzálním hodnotám; v náboženské dimenzi se otevírá dobru, bohu. Lidská existence se též rozhoduje (volí) pro autentický, kvalitní způsob života, nebo žije neautenticky nepravdivý, povrchní způsob života. Přejíchy mezi jednotlivými stadii vyžaduje od člověka rozhodný akt volby, uvědomění si nedostatečnosti jednotlivých stadií. Zoufalství a pocit viny člověka vedou k finálnímu bud'–anebo víry.

Také podle *K. Jasperse* mají naše rozhodnutí povahu b.–a., kdy je třeba zaujmout jednoznačný postoj, oddat se jedné perspektivě. Postmoderní myšlení odmítá (binární) opozici bud'–anebo jako výraz logocentrismu, idealismu (*J. Derrida, J. Kristevová*). *J. Habermas* v určité modifikaci uvádí b.–a. do postmoderní diskuse o demokracii: v existenciální sebevolbě nacházíme sami sebe.

bůh všemohoucí bytost (řec. *theos*) mající (v teologii a metafyzice) vládnout světu; „čirý“ akt (lat. *actus purus*), první příčina (sebe sama, tj. lat. *causa sui*) a ZÁKLAD všeho stvoření (jsoucna), všech možností jsoucna; v lidských představách jde dále o absolutní jinakost, princip všeho BYTÍ,

„stvořitele věčných pravd“, nejvyšší JSOUcí (je, co je). B. jako b. však zůstává skrytý a neznámý (lat. *deus absconditus*), s niternou snahou stávat se ČLOVĚKEM (když člověk pochopí sám sebe).

V *Aristotelově* pohledu se b. jakožto první hybatel (ryzí akt/přítomnost, bytí, počátek, předmět lásky) zjevuje na nebesích; zároveň je „odloučený“ (transcendentní, skrytý) a vede „výtečný život“; lze k němu „vystupovat“, nazírat božské bytí. V mystické extázi se lze povznést k bohu (*Plótin*os). Z *Augustinovy* pozice je b. bytí, jež může být nazřeno v niterném poznání. B. je podle *J. Eckharta* čistou plností bytí, nicotou; vposledku jde o osvobození se od „boha“. V očích *M. Kusánského* je b. absolutním bytím, nekonečnou jednotou (*unitas infinita*), shodou protikladů (*coincidentia oppositorum*), jež se všemu vymyká; člověk je lidský b. *B. Spinozovi* je b. celkem bytostných předpokladů jsoucího. U *G. W. F. Hegela* poznává b. sebe sama skrze člověka. V pojetí *F. W. J. Schellinga* je b. sám život, pohyb a návrat k sobě, ke své celosti. *S. Kierkegaardovi* je b. bohem paradoxu a zázraku (je to fakt, že „všechno je možné“), nekonečné svobody, nikoli záležitosti etického racionalismu. Vztažením k bohu je člověk něčím mnohem víc než svým vztahováním se k nějaké věci, církvi, rase ap. Blízkost bohu má paradoxní charakter. B. se může zjevit jedinci jen subjektivně v jeho niternosti jako nekonečný zdroj konečného. Podle *L. Feuerbacha* je bohem jednota já a ty; b. je bytností člověka. *F. Nietzsche* chápal boha jako hojnost životních protikladů, jako nejvyšší moc; spěl k myšlence sebezbožštění (jako *L. Klíma*).

Bergsonův b. nemá v sobě nic uzavřeného, je nepřetržitým životem, živoucím (ryzím) činem, plnou svobodou, neustále tvořícím, vnitřním elánem života i lidského vědomí, je trváním, existuje v čase, je bytností kosmu; lze se k němu přiblížit v intenzivním soustředění (meditaci, usebranosti). Podle *E. Husserla* je b. singulár podstatné věci; platnost jeho bytí a hodnoty se prožívají jako absolutní vnitřní vázanost. B. jako božská transcendence je principem (ideou) nekonečného vývoje světa, jehož se účastní člověk. *M. Scheler* odhaloval boha (osobu osob) jako jednotící princip bytí (světa) a lidské existence, který se projevuje v apriorních formách lidské emocionality, v aktech lásky (řec. *agapé*). B. působí ve světě a v dějinách a vede člověka k sebezbožštění; působí tedy skrze člověka. *M. Buber* chápal boha jako věčnou přítomnost; b. je ve světě, promlouvá skrze věci a bytosti, s nimiž se setkáváme; není místa, kdy by nebyl. Božské Ty můžeme oslovit v tom, jak ono oslovuje nás. Zatmění božího světla nemusí být jeho úplným zatměním. B. se podle *G. Marcela* dává člověku jako vědomí transcendence, v emocionálních aktech víry, lásky a naděje; je paradoxně přítomen v lidském duchovním srdci; je nedosažitelný pouhým racionálním přístupem, je oporou a „ontologickým bodem naděje“. Podobně u *K. Jasperse* se lze ke skrytému bohu (lat. *deus absconditus*) přibližovat jedině nepřímou, pomocí filosofické víry. Pro *C. G. Junga* je neznámým bohem bytostné já. Za hypostazovaný ideál lidské podstaty (ještě neuskutečněné, ale uskutečňující se), za utopický cíl naší duše považuje boha *E. Bloch*. Nejvyšší iracionálností je b. *A. N. Whiteheadovi*, zároveň ztělesněním určitého pořádku ve světě a univerzu, je určitým ohraničováním vývojového procesu, je zároveň i světem a přírodou, je garantem smyslu a cíle; je jednotou osobnosti. Ve vidění *J.-P. Sartra* je b. absolutno ve smyslu „o sobě a pro sebe“; projektem člověka je stát se bohem, který tkví v jeho srdci. *E. Lévinas* chtěl zaslechnout boha „neposkvrněného“ bytím, překračujícího bytí; b. je mu absolutní transcendencí, absolutní jinakostí;

b. jako by nebyl – zanechává po sobě jen stopy. B. je podle *E. Fromma* symbolem moci (síly) člověka, symbolem rozvoje jeho schopností; tehdy člověk chápe a nachází sebe sama. *P. Tillich* nazřel boha jako bytí samo, základ a propast. Pro *J.-L. Marion*a je b. nad bytím, je třeba ho myslet mimo metafyziku. To bytí, jež je dobrotné (milosrdné), se může podle *J. Macquarrie*ho zvat bohem. B. je síla, jež nechává jsoucí být.

U *M. Heidegger*a může být otázka boha rozhodnuta právě jen v blízkosti (s naším přináležením k) bytí; teprve z pravdy bytí (z jejího založení), z předpojmové jednoty bytí se dá myslet bytnost božského a (kosmopoetického) boha (b. básníků), a tak se lze vůbec teprve ptát, zda se b. přibližuje, či vzdaluje. Božství boha nezemřelo; tomu je však blíže skutečné (bez-božné) myšlení, nikoli náboženská víra. Návrat bohů (příchod „posledního boha“) znamená znovunalezení posvátného, hledání nového počátku myšlení (jako již u *F. Hölderlina*, jak to rozvíjí *L. Benyovszky*, *C. Esposito*, *J. O. Prudhomme*). Bůh (či bohové) je způsob, jímž se bytí může (nebo nemusí) zjevovat. Nový b. se zjeví ve světle ryzího bytí, kdy se lidské tubytí dostane (skokem) do blízkosti bytí samého. V určitém příznivém okamžiku se lidé mohou otevřít pohybu „posledního boha“, předjímat ho – on na to „čeká“. V očích *J. D. Caputa* je b. zkušeností absolutní jinakosti, podle *G. Vattima* „b. stále někde je“. Boha v německé metafyzice pojednal *W. Schulz*; ve vztahu k filosofii ho propátrává *R. Cardal*. *K. M. Meyer-Abich* zdůraznil procesualnost bytnosti boha (jako již *F. Brentano*), který se takto rozvíjí spolu se světem, kosmem. B. jako duch má prostupovat pamětí vesmíru (*E. Jantsch*). – V právě filosofické mystice se jedinec může probouzet do „božského“ stavu úplnosti (celistvosti, stavu čistého vědomí). Realizovaný jedinec dosahuje zúplnění (sebeosvětlení), otevírá se mu božské bytí.

bůh je mrtev viz smrt boha

bydlení u *M. Heidegger*a stav svobodného pobývání na ZEMI, jež je naplněno láskou a péčí o PŘÍRODU a druhé smrtelníky v jejich snaze provést obrat k básnivému (posvátnému) životu.

V b. se překonává bezdomovství, zjednávání, tradiční (substancialistická) metafyzika. Člověk se stává opatrovníkem součtveří. Obrat k b. předpokládá osobní obrat k životu v pravdě, k autentickému (pravému) myšlení, které bere ohled na lidskou existenci (jako již u *S. Kierkegaard*a, *R. M. Rilke*ho); tak se autenticky bydlí v blízkosti věcí a přispívá se k proměně světa, k podpoře sil záchrany (spásy).

bylo-je-bude viz náhlost, nouze, věčnost

bylost, bylé, byvší viz bývalost

být a mít dva základní způsoby pobývání na světě; u *G. Marcel*a být znamená být na cestě k BYTÍ. Mít pak vyjadřuje snahu disponovat, vlastnit, čímž se zvyrazňuje vnějškovost lidského života a EXISTENCE. Nejprve je třeba být, pak mít.

Nejprve a především je tedy nutno se vystavit tajemství bytí. Duchovně „být“ znamená směřovat k autentickému lidskému prožitku světa, druhého, k přijetí odpovědnosti

za svět a přírodu. „Mít“ znamená pouze orientovat se na majetnický a kořistící přístup ke světu a druhému. Skutečně být vzhází z meditativního a myšlenkového ladění se na bytí, kdy si člověk vůbec uvědomuje rozdíl mezi jsoucнем a bytím, uvědomuje si sebe sama (S. Kierkegaard, E. Mounier, E. Fromm, M. Heidegger, J. Patočka). Hledačství pravdy, ne její vlastnění předznamenávají a naplňují A. Augustinus, J. Hus, T. G. Masaryk, E. Rádl, F. Šmahel.

bytí bytostná struktura jsoucího, poslední základ jsoucna, jeho základní rys, ontologicky chápaná celkovost vztahů a struktur, vzházející do neskrytosti; JSOUCNOST celku jsoucího, nejhlubší skutečnost; sám dynamický PROCES vzházení (řec. *fysis, to fyon*), spontánní proces (dění, pohyb) zjasňování/zjevoování světa, dávající se člověku, vystupující ze SKRYTOSTI v NESKRYTOST, do SVĚTLINY svého odpírání (M. Heidegger). Jde o dění stálosti přítomnosti, původní přítomnění a skrytý ŘAD, původní horizont pochopitelnosti: určuje jsoucí jako jsoucí (lat. *ens qua ens*), propůjčuje (ve své víceznačnosti) každému jsoucnu jeho BYTNOST; jde o zónu (v sobě protikladnou), z níž vzhází prostor a čas. B. (skr. *sat*, řec. *einai, to on*) je tak horizont přítomnosti (svět, veškerenstvo, řec. *pan, ta panta, kosmos*), v němž se nám ukazují věci, to, co určuje základní smysl jsoucna, ono TAJEMSTVÍ, jediné JEDNO, jež samo sebe skrývá (PRABYTÍ, transcendence sama) a přímo se neukazuje, jež však může do určité míry vyjevovat naše mentální bytí, naše myslivá existence.

Parmenidés prohlásil b. (*eon emmenai* – přítomníci bytování či přítomnění přítomného, to, že bytí jest), na rozdíl od vznikání a stávání, za substanci světa a chápal ho jako jednotné, věčné, nevzniklé, nehybné jedno. *Hérakleitos* vyjádřil hru bytí a stávání; bytí se projevuje v dění. Podle *Platóna* b. náleží jen věčným idejím, je jedním a dobrem. V *Aristotelově* vidění je bytí samo (b. jako b.) neuchopitelné (je zcela nepředstavitelně mimo významy). Prvním významem b. je pak to, co se označuje jako bytnost (jsoucnost, podstata, *úsia*). V tomto duchu pokládal za první úkol filosofie zkoumat jsoucno jak je, jako takové, ve své pravdě. B. je tak již od antiky to, co je společné všem věcem (v mnohačetnosti významů b., včetně božského b.). Z hlediska G. W. F. Hegela je b. „jednoduché bezprostředno“, čirá neurčenost, prázdnota, nicota; b. a nicota jsou protikladné i totožné; odtud pochází dění (vznikání); b. je schopno pochopit sebe samo. U F. *Nietzscheho* nejblíže reprezentuje b. sám život. Nejvnitřnější bytností b. (chaosu) je vůle k moci; b. se věčně navrácí a stvrzuje se děním. B. však není pouhé dění, povstává v interpretaci, je hodnotou. B. transcendentálního subjektu je v *Husserlově* fenomenologii zdrojem jednotného pojetí světa.

B. je dále podle *Heideggera* něčím úplně jiným (nejvyšším a nejskrytějším – a v tomto smyslu hrůzným a děsným, řec. *deinos*), a přece důvěrně blízkým člověku (umožňuje mu, aby se vztahoval ke jsoucím i k sobě); stejně tak je nesmírně vzdálené (b. není jsoucno, s kterým běžně člověk přichází do styku, překračuje každé vnímání; b. je způsobem, jakým se dává náhlost/skrytost/počátečnost sama, je událostí odhalování). B. dává jednotu

(oporu) postojí člověka (pokud jím řídí lidský pobyt svou existenci), je nejvšeobecnějším pojmem/živlem, který je běžnými logickými postupy neuchopitelný, nepostižitelný: skrze b. naší existence však může být určitým způsobem (ze zkušenosti časovosti) poznáváno. B. je vlastním smyslem jsoucna (realita), jeho nejhlubší povahou (předpokladem), díky níž jsoucno (i člověk) je. Lze ho chápat jako původ (zdroj, základ, počátek, prabytí – jako *Pló-tinovo* jedno, *Uddálakovo* to, jež proniká vším a vše oživuje, bezejmenné a svrchované – *tao* – podle *Lao-c'*, jež je na počátku nebe a země) všeho, jako neuchopitelný horizont horizontů, překračující jakýkoli systém myšlení, umožňující toto myšlení. B. je doménu otevřenosti (nepřítomnou, ale předjímatelnou – např. jako prostranství), z níž vše (z protikladnosti bytí samého, bytí v pohybu) vzniká a z níž v čase (na čas, na chvíli) povstávají jednotlivá jsoucna, jež bytostně jsou svým založením v b. (to je nechává být jsoucí).

B. (prabytí) má tak charakter nepodmíněného a neuchopitelného absolutna, původního jednotného proměnlivého (dynamického) základu (ve smyslu něčeho bytostně nesoucího, co iniciuje dění), čiré přítomnosti – jejím posíláním; toto nevypočitatelné b. bytuje jako tajemství, b. samo (prabytí), transcendence, nekonečno, objímající; existuje před každým rozdílem, je to „možnost světa“ (*M. Merleau-Ponty*), jež stojí mimo vědecké myšlení a intelekt; je tak podmínkou porozumění. *Merleau-Ponty* uvažoval dále o „syrovém/živelném“ b. (vnímaný/přítomný svět). Nové chápání b. jakožto tělesnosti je zde promíšené se smyslovou masou, s materialitou vnímaného; jde o místo, kde se setkává vědomí a smyslová masa. S tímto bytím bytostně koresponduje původní předreflexivní já.

Poznávající subjekt se učí chápat b. (rozumění b.), poznává sebe sama (sebeporozumění, vztah k sobě samému, světu a druhým), transcenduje jsoucí, a tak se mu zjevují věci v tom, co jsou (jejich pravda). Aby bylo možno rozumět jsoucímu, je třeba chápat b. Jednota b. se projevuje v rozmanitosti jeho významů, v rozdílných způsobech b. B. může být určeno jen jako podmínka možnosti setkání mezi člověkem a jinými jsoucnými, to, co umožňuje přístup konečného pobytu ke jsoucnům, to, v čem jsoucí přichází na světlo. V otázce po b. se osvětlují vztahy světa. Filosofie (ontologie) je vědou o b.

S. Kierkegaard chápal b. skrze absolutno (transcendentno, boha). Volání b. probouzí v člověku touhu po svobodě a pravdě. *Heidegger* se ptal posléze po skryté jednoduchosti (jednotě) b. (bytí vůbec/samo, prabytí), jež předchází rozmanitosti způsobů bytí jednotlivých jsoucen a dává jim povstat. Tázání se po b. je mu též tázáním se po *alétheii*, po pravdě a smyslu b. Hovoří o „umožnivém světlivém“ procesu b., kterým se jednotlivá jsoucna vyjevují. Světlení (vystupování) b. je zároveň jeho skrývání, kdy se b. stahuje zpět do své skrytosti. B. se otevírá člověku (jakožto rozumějícímu tubytí) propastně uprostřed každodennosti, v mezních či vrcholných okamžicích života (v okamžicích zasvěcení). B. oslovuje řeč básníka, myslitele, posílá člověku jeho úděl, děje se v jeho univerzálním a zároveň konkrétním tubytí, v jeho dějinách (děje se jako čas); je zdrojem pravdy a smyslu. B. není jsoucno (vůči němu je ničím, nikoli však pouhým prázdným nic) ani nějaký tradičně metafyzický základ (nejvyšší jsoucí, lat. *summum ens*, bůh, řec. *theion*), je však základním děním jsoucna, jako počátek a zdroj (prabytí) dává povstat jsoucnům, bytí a času; je ontologicky prvotní – před veškerým jsoucnem. Je tedy něčím původním a počátečním (prabytí), uvádí do pohybu dějiny bytí (má dějinný charakter), činí jsoucí jsoucím.

B. je neobjektivizovatelné, nedefinovatelné, proměnlivé, nevýčerpatelné, nezměrné; nemůže být nikdy uchopeno jako jsoucí, dává (zjevuje se, prosvítá) se tak, že se zároveň

skrývá ve jsoucních a skrývá se samo jako tajemství – je tedy světlicím se skrýváním; odpírá se tím, že lidské tubytí směřuje k věcem; tak může dojít až k zapomenutí na b. B. umožňuje tematizaci jsoucna, uděluje se v jednotlivých epochách dějin; dává se mysliteli, básníkovi, tvůrci konečným způsobem: připravují se k tomu být jím uchopeni. Dnes se bytí podává především jako zjednávání.

Heidegger se v jedné fázi svého myšlení pokusil ukázat, že b. je vlastně čas sám (jak už na jednotu bytí a času upozornil *Anaximandros*). Jako dějiny určující událost je b. jakožto událost pravdy skrývajícím se odkrýváním. Kritizoval staré (naivní) metafyzické pojetí času, jež bylo založeno na myšlence zásadního rozdílu mezi bytím a děním (vznikáním), a pokusil se ukázat, že čas je nejpůvodnějším horizontem, v němž může docházet k odhalování b. (i tubytí má časový charakter). Kritizoval dále metafyziku za to, že se nezabývala otázkou b. samého, jak je ve své pravdě, ale zabývala se výlučně otázkou po b. jsoucna. Tak byl zakryt i původní vztah člověka k b., v němž by mohla vzkvést alternativa novověkému běsnění techniky, ekonomismu a konzumerismu. Jen otevřenost původnímu (nemetafyzickému) b. může umožnit člověku přístup k pravdě a kráse života; tím vznikne i možnost získat posvátné (prosté a svaté) jako průchodiště k božskému (i cesta k eventuálnímu neantropomorfnímu bohu může vést skrze b.). Člověku v jeho konečnosti má jít o porozumění b.; lidské tubytí (lidství, kterým prosítvá bytí) může transcendovat od jsoucna k b., vědět o rozdílu mezi jsoucnem a bytím. Člověk může realizovat b. v jeho plnosti, odevzdat se mu, a to na základě spojení s ním; člověk může být okamžikovým místem, kde se b. ukazuje. Odhalování b. se děje v básnění, myšlení, v radikálním filosofickém tázání, ve skutečné tvorbě a činu. K b. přináleží bytnost nicoty; b. jako nedoptatelné, nedefinovatelné vypadá vskutku, jako by nebylo (nicota); porozumění b. je nedílně spjata se zkušeností nicoty. Určité zjevení b. určuje naše porozumění jsoucnům, jsoucímu v celku, včetně našeho já. Otázka po b. se snaží zjevit cesty, na nichž se odhalují jsoucna v běhu dějin; sleduje se logika tohoto pohybu. Změna chování člověka vůči b. přivodí jeho nový osud, a tím jeho opětné přivracení k člověku.

V očích *K. Jaspersa* je smyslem filosofování pronikání k b. (k objímajícímu), kdy se překračují všechny horizonty vlastní omezené existenci. K b., ač nás přesahuje, se lze přesto přibližovat a odhalovat ho. Vědomí b. získáváme průnikem k sobě. *M. Scheler* uvažoval o existenci skrytého řádu b., o vyšší (hlubší) dimenzi b., jež překračuje každodenní empirickou fakticitu. Svou ideou *ordo amoris* (ryzí láska k bytí) spěl k absolutnímu b. (nejvyšší, prvotní b., prvotní základ b., prabytí). *E. Fink* chápal b. jako všeobjímající časoprostor světa, a tak ho konkretizoval. Intenzivní vidění prohlédá podle *M. Merleau-Pontyho* až k ontologické dimenzi (tkanivu) b. I vědecké myšlení by se mělo vrátit k tomuto původnímu (hlubokému) základu (dynamickému tkanivu diferencí) b., z něhož je možná i původní jednotu subjektu a objektu. Stejně *J. Patočka* viděl ryzí nepředmětné b. (horizont horizontů); přikláněl se k *Hérakleitovu* pojetí b. jako *polemos*, nově rozvíjel otázku po b., ptal se na smysl b., což umožní odkrýt bytostný ráz věcí. B. samo nás podněcuje k myšlení, dává se nám dějinně ze svého skrytí. *H. Jonas* uviděl výzvu a nárok b., s nímž k nám přistupuje a vyzývá nás; b. má nepřekonatelnou hodnotnost v rámci lidského zápasu o b. U *P. Tillicha* je b. dynamický proces sebeintegrace a desintegrace, sebeprodukce a destrukce; b. vychází ze sebe jako základu a zase se k sobě vrací. Člověk v sobě podle *N. Hartmanna* sjednocuje celý systém vrstev bytí. *G. Marcel* se snažil znovu najít

přítomnost b., znovudobýt realitu, jednotu, tajemství b.; b. se zakouší v zážitku plnosti, srovnatelným s prožitkem sdílené (skutečné) lásky; můžeme se s ním spínat z hlubiny své naděje, z hlubiny sebe sama. K b., v němž je zakořeněn svět, se lze přiblížit jen sebe-očištěním (určitou askézí), odstraněním ztuhlých naplavenin usazených představ: jen tak se lze dostat do kontaktu s nevyčerpatelným konkrétním b. Z vědomí nicoty vzejde plná afirmace b. I *M. Buber*, *E. Gilson*, *M. Beistegui* učili a učí žít ze síly a tajemství b., jež není zachytitelné pojmem. – Člověk má být přítelem (sousedem, strážcem, uchovávatelem, pastýřem) bytí. Jde o získání postoje, v němž se uznává prvenství b. Člověk se stane tvořivou součástí b. (spjat s neskrytostí existencialitou své existence). V tichu mlčení je třeba oddávat se b.: tak se osvobodí i naše myšlení a jednání; najdeme náš opravdově se starající vztah k přírodě i k sobě samým. Nové, hlubší porozumění b. (prabytí) povede k náležitému pochopení jsoucnosti světa v celku.

býti, bytj viz **prabytí**

bytí jako bytí viz **metafyzika, ontologická diference, ontologie**

bytí k smrti podle *M. Heideggera* pravda o lidském bytí se stálým vědomím vlastní KONEČNOSTI; možnost SMRTI, jež podstatně spoluvytváří lidskou EXISTENCI. Jde o bytostnou otevřenost existenciálnímu faktu smrti (vlastního já), s čímž se autentická existence může vypořádat. Odtud vzejde zvláštní předstih (předběh) lidské existence ke svým možnostem i ke svému konci: tím se odhaluje celistvost lidské existence, naše celistvé já, jež se probouzí z rozptýlenosti každodenního života a nevlastního způsobu žití. Základem dějinnosti pobytu a nalezení SEBE SAMA je tak autentické b. k s., předběh a NÁVRAT ke svým možnostem. Obstarávající každodennost dotírající na člověka může v určité chvíli ztratit svou důležitost – otevře se hledání SMYSLU života.

V předběhu k smrti a ke svým možnostem stojí existující pobyt bytostně před sebou, před svou možností vskutku být. Ve světle *Patočkova* pohledu člověk v běžné každodennosti může zapomínat na sebe sama, protože se snaží uniknout vědomí vlastní smrtelnosti v zaneprázdnění a rozptýlenosti života; vlastní vztah k času a smrti je většinou zakryt, tíhu života si snažíme ulehčit, konec však patří k bytostné struktuře našeho pobývání na zemi a přes uklidňující (ulehčující) působení veřejného já je třeba se postavit tváří v tvář fenoménu b. k s. V uvědomění si skutečnosti smrti se může člověku otevřít říše svobody a pravdy. Již u *S. Kierkegaarda* zpřítomnění konce motivuje k odhodlanému jednání a k vlastnímu bytí sebou.

bytí mimo k lidské existenci přináležející bytostná možnost, kdy se nacházíme mimo bezprostřední kontext dané SITUACE (extatické vytržení z času, neautentická existence v každodennosti). Krajní formou této zvláštní nepřítomnosti (b. m.) je vyšinitost, šílenství, nerozum, smrt ap. Jen z bytí-tu

(tubytí) můžeme být-mimo (*M. Heidegger, Pe. Kouba*); jde o konstitutivní rys našeho POBYTU, svědčící o jeho konečnosti (přechodnosti), a zároveň o možnosti být ekstaticky (ze své ekstatické bytnosti) vytržen do bývalosti a budoucnosti SVĚTLINY bytí.

bytí na cestě pohyb zakládající dějinnost lidského pobývání na světě. Z tohoto pohybu se určují podle *J. Patočky, M. Heideggera, E. Finka* základní podoby smyslu života člověka. V určitém směřování se může zjevit i nový cíl – při opuštění všeho známého a zajištěného. Člověk se otevírá tomu, co přichází odjinud, z hlubiny BYTÍ, co se může dávat jako pravda, krása, láska. Budoucí myslitel prochází zamlčenými CESTAMI, cestami „málo vyšlapanými a opuštěnými“ (*Michelangelo Buonarroti, T. G. Masaryk*).

bytí o sobě u *G. W. F. Hegela* čisté bytí sebe sama nazírající, myšlenka bezprostřednosti bytí, význam BYTÍ SAMÉHO (na rozdíl od mnohačetných významů bytí); předmět v jeho svébytnosti mimo vědomí, objektivní půl intencionality, tj. objektivní realita. Podle *J.-P. Sartra* je b. o s. (bytí v sobě) bezčasá (absolutní) totožnost sama o sobě; je, co je; nediferencovaná, nerozlišitelná „zahuštěná pozitivnost“ čirého bytí (jež je vlastně totožné s nebytím, nicotou). Jde o temné pozadí pro bytí pro sebe (vědomí).

bytí pro druhého/druhé viz láska, riziko

bytí pro jiné viz absolutní bytnost

bytí pro sebe u *J.-P. Sartra* dynamická a nezávislá svébytnost vědomí (já) jedince, jeho duchovní realita (podobná heideggerovskému TUBYTÍ); jediný zdroj a nositel života, pohybu, dialektiky, je schopností negace/nicování všeho daného, i sebe sama a své existence (sebenegce). Oproti bytí-pro-sebe vystupuje kontinuum bytí-o-sobě jako to „jiné“, jako „temné pozadí“. Lidské bytí však není redukovatelné jen na b. p. s., je i bytím pro druhé.

Již *G. W. F. Hegel* mluvil o bytí-pro-sebe; pro sebe je myšlenka ve své reflexi (myslící svobodný subjekt, dění vědomí, sebevědomí, jež je „pro sebe“). „O sobě a pro sebe“ značí návrat myšlenky k sobě samé v pojmu či ideji (jako původnímu rozumu, logu). Tak může ve filosofii vyvstat i bytí samo.

bytí s druhými viz bytí ve světě, spolubytí

bytí samo viz prabytí

bytí sebou, bytí-sebou viz existence, identita, přináležení k bytí, vzepětí

bytí v odevzdanosti lidské jsoucno ve svém BYTÍ (vrženém tubytí), ve své svobodě a TRANSCENDENCI, odevzdávající se (svobodně a odpovědně) bytí samému, ryzímu bytí (*J. Patočka, M. Heidegger, T. Kalary*). Odtud plyne i život v odevzdanosti (sebeodevzdanost jdoucí skrze čas), jako již u *S. Kierkegaarda*.

bytí v pravdě vroucí usilovnost lidského bytí o význačné dějinné pobývání u BYTNOSTI PRAVDY, což vyžaduje výraznou přípravu tohoto bytí ve směru prvotního přemýšlení o ryzím bytí, a to v základním naladění zdrženlivosti (*M. Heidegger*). U *J. Patočky* jde o odpovědnost za sebe sama, za vlastní osud, za vlastní dějiny.

bytí v transcendenci neustálé člověkově sebepřekračování smyslového (pudového, animálního) a instinktivního života, kdy se překračují i běžné předmětné podmínky lidského života, spjaté s prostým uchováváním žití v jeho každodennosti; člověk v sebetranscendenci překračuje (transcenduje – TRANSCENDENCE) v každém okamžiku své dílčí zpředmětnění, svou fakticitu (*Platón, G. W. F. Hegel, S. Kierkegaard, K. Jaspers, J. Patočka aj.*).

bytí ve světě základní způsob bytí POBYTU na světě – pobyt je zde (ve své subjektivitě, dějinnosti a světskosti) chápán jako neoddělitelný od druhých, od věcí a světa. Jde o pojem (existenciál), kterým *M. Heidegger* vyjádřil nerozlučnost lidského BYTÍ a SVĚTA, spolubytí s DRUHÝMI. Vyšel z faktu, že člověk neexistuje sám o sobě, že se potkává (z ekstatické jednoty ČASOVOSTI) s věcmi a lidmi a tyto věci a lidi odhaluje (v jejich smyslu a významu); stává se konkrétním svobodným bytím, „skutečným životem“ (*J. Patočka*).

Já jakožto skutečený pobyt sám (bytí-sebou, svébytí, bytostná mojskost, sebetožnost, něm. *Selbst*) existuje svobodně jako b. v. s., a to s dalšími spolubytími, jež patří k lidské existenci. Bytí s druhými je rovněž základním existenciálem. Člověk zde ve svých bytostných možnostech může pobývat autenticky, nebo neautenticky: v autentickém modu se pomáhá druhým k jejich svobodě, k dosažení jejich pravého já, výkon existence je nesen základní otevřeností pro světlinu bytí.

Svět je pro člověka světem starosti. Člověk jakožto pobyt pak rozvíjí jisté porozumění světu v rámci spolubytí s druhými existencemi, jimž je stejně jako jsoucnům nějak otevřen. Když lidský pobyt získává svou sjednocující sílu z bytí samého, může být jakožto ryzí tubytí vlastním bytím-zde (ve světě) a může nechávat vyvstávat jsoucna v jejich bytí (v jejich pravdě a kráse). Tehdy lidský pobyt ontologicky překonává tradiční subjekt-objektový vztah. Pro ryzí existenciální strukturu b. v. s. je důležité žít básnický. *M. Merleau-Ponty* uvažoval také o lidském b. v. s. vždy jako o spolubytí (intersubjektivita). Z této půdy vyrůstají skutečné lidské existence.

bytí-sebou viz **sebe sama**, **bytí ve světě**, **přináležení k bytí**

bytí-tu viz **tubyti**

bytnost to, co je a jak je věc ve své PRAVDĚ (věcná podstata, jsoucnost, esence, substance: cosi podstatně neproměnného), ve svém BYTÍ (ontologické jádro věci, její bytotstné určení, původní základ, řec. *hypostasis*: podstatná přirozenost, prapodstata, skutečnost sama, substancialita, smysl a hodnota věci, ryzost bytí); je vymezena silami a vůlí, jež jsou s danou VĚCÍ spřízněny, patří do sféry pravdy. Středověká tradice nazývala podstaty univerzáliemi; substance se chápala jako to, co nepotřebuje ke své existenci nic jiného.

Na ambivalenci (rozpornost) a skrytost podstaty poukázal *Hérakleitos*: *fysis* se skrývá za jevem. V tomto duchu *Nágardžuna* tvrdil, že věci podstatu mají i nemají; jako první provedl kritiku esence. Pro *Platóna* měla b. (*idea, eidos*) význam bezčasovosti. U *Aristotela* jde o jsoucnost jsoucího (jeho bytí, podstata, *úsia*); to, co je setrvalé, přetrvává, co každá věc vždy byla a je (*to ti én einai*); co-bytí (*cost*, co něco jest, *ti esti, eidos*) jsoucího, stálá přítomnost – náleží jsoucnosti. B. (bytotstné určení, podstata, esence, substance, kvintesence: bytí o sobě, ze sebe a v sobě, stálá přítomnost) činí jsoucí jsoucím, je jeho jsoucností, bytotstným určením věci, bytím; přesahuje konkrétní jsoucí, určuje jeho konkrétní pohyb. Podle *G. W. F. Hegela* je b. „pravda bytí“. Zjev je mu dále manifestací (zjevením) podstaty (jež je „za a mimo“). Podstata (absolutní bytnost, duch, absolutno, ontologický rozum) se klade (a omezuje se tak) skrze svou vlastní aktivní sebenegaci (jako určitý zjev, jsoucno, existence) a vrací se ze své jinakosti opět k sobě (negace své vlastní negace). Člověk se jako „rytíř ctnosti“ oddává bytnosti/substanci; její rozvoj je možný jen díky subjektivitě subjektu, díky jednotlivcům; musí tu být původnější zkušenost bytí jakožto času či časového bytí.

Ve vidění *E. Husserla* se v pojmu podstaty (*eidos, idea*) překonává vázanost empiricky typického ve prospěch určení obecnosti. Invarianta empiricky individuálního se fixuje právě v pojmu podstaty. Utváření podstaty jakožto předmětu zvláštního druhu je výkonem aktivity myšlení (zření podstaty). Z hlediska *M. Heideggera* je pravda bytnosti svázána s pravdou bytí. K podstatě (pravdě bytí) je třeba se přibližovat, i když je nedosažitelná. Od metafyziky substance (jsoucno) jsoucího se spěje k bytotstně-dějinnému myšlení bytí. – Inspirovaná filosofie neustále otevírá sféru vedoucí k náhledu podstaty (bytnosti); jen tak se může dávat smysl věcem, dějům, textům i člověku samému.

bytotstné já viz **já**

bytotstné myšlení viz **nové zamyšlení**

bytotstné určení věci to, čím věc (jsoucno) vpravdě je, bytí (věcnost, PODSTATÁ) věci; určuje se z jejího vlastního bytí.

bytování bytostné dění, něm. *Wesung* – Heideggerův pojem, který vyjadřuje způsob, jímž bytí jest (prodlévá, bytuje) v té které epoše. BYTÍ samo svobodně posílá lidstvu PRAVDU: podle ní jsou (i lidé a jejich řeč) bytostně jsou v té které epoše dějin; jde vlastně o událost bytí. B. je prvotnější než BYTNOST (nemá substanční význam esence).

bývalost to, co jakožto absolutně počáteční nepřestává působit; autentická ČASOVÁ struktura (*Gewesene*), která podle M. Heideggera umožňuje skutečné porozumění minulosti; nese v sobě nepomíjivé a uchovávané (opatrované), jež se tak stává pro náš pobyt významuplným.

Existující pobyt ve své původní časovosti jest jako budoucnostně zpřítomňující. Lidské bytí takto může být vůbec otevřeno pro možnosti bývalého (byvšího, autenticky minulého) pobývání, rozvírat v opakující (navracející se z budoucnosti) bývalosti (bylosti) svůj pravý dějinný úděl. Je-li lidský pobyt plně u sebe, pak je jeho b. (v návratu k ní) stejně přítomná jako jeho budoucnost. Tak se děje i jeho skutečná (autentická) dějinnost (časovost); b. se obnovuje ze zapomenutosti, otevírá se budoucnosti. Bytostný vztah k nepomíjivému (základnímu, podstatnému, duchovnímu, týkajícímu se péče o duši) zdůrazňoval J. Patočka. – Tubyti tak může opakovat své autenticky byvší možnosti (svou b.) a otevírat se původní budoucnosti.

C

celek jednota určitého množství částí, všeobecné pole sil (totalita), jež se neustále vytváří, nějak se projevuje. C. se projevuje v jednotlivém (jsoucím), ve svém celistvém dění, jež poskytuje vyšší smysl, než je význam jednotlivých částí (s nimiž vytváří jednotu protikladů). C. se tak neustále stává sám sebou, děje se, zůstává však TAJEMSTVÍM (neustále před námi ustupuje). V celku skutečnosti – jako v ne-*jsoucím* BYTÍ a jeho smyslu – však může člověk (jeho existence) nacházet oporu, a to tehdy, když je schopen se na něj naladit, dosahovat celistvosti. Části a jednotliví siloví aktéři (jednotlivci, centra) se vztahují zpětně k celku (mohou se dotknout jednoty bytí, ideje).

Filosofie neustále osciluje mezi jednotlivostmi a celkem (celkovostí, kontextem), čímž je schopna spět k původnímu a dobově výstižnému poznání světa. Ve filosofii jde vždy o otázku celku, o otázku bytí, o tázání se po smyslu života v celku, o celostní (holistické – z hlediska původní *physis*) vidění světa (jako již u *Parmenida*, *Hérakleita*, *Sókrata*, *Platóna*, *Aristotela*, *Plótina*, *J. A. Komenského*, *G. W. F. Hegela*, *A. N. Whiteheada*), i když nám vztah celku k věcem stále uniká. C. (univerzum) je vždy více než suma svých částí,

je nad/za nimi. Takové je pojetí celku, celistvosti např. v gestaltismu (tvarové psychologii): vlastnosti elementárních duševních jevů jsou podmíněny základními vlastnostmi a zákonitostmi celku.

C. se otevírá v určitém naladění, je podmínkou zjevnosti, odehrává se v řeči. C. (času, světa, poznání) je ve věčném dynamickém pohybu, je nesen touto hrou. Uvažování o celku (zvláště u nelineárních systémů) umožňuje náležité vidění částí a jednotlivostí. S nejobsaáhlejším celkem se lze setkávat jako s rytmem (světlem) bytí; o něj je třeba pečovat (řec. *meleta to pan*), ladit se na něj. Součástí celku je monadické já (rozvrhující se celistvý pobyt), jímž se c. (světa) vztahuje sám k sobě. C. je tedy zároveň tam, kde nacházíme sami sebe, svou celost (samost). Ve vizi *F. W. J. Schellinga* se c. zjevuje skrze tenzi a usmíření protikladů; tak se jednota celku projevuje ve své mnohosti (diverzitě). *S. Kierkegaard* upozornil, že při zohledňování celku nelze abstrahovat od toho, co je známo z času.

E. Husserl pracoval s pojmem světa jako celkem. Zkoumáním celostních struktur poznání se pak odkrývá bezprostřední jednota světa a vědomí. Jednotlivý předmět, který se dává poznávajícímu aktu, je dán jako část celku světa. Svět ve svém celku se zahrnuje do bezprostředního poznání jednotlivého fenoménu, bezprostředního zření předmětu. Existencialismus a fundamentální ontologie ukázaly, že úzkost nás může přivádět před c. jsoucího, k celku, k absolutnu a nicotě; též k celku osobnosti, k celku sebe sama, ke své vlastní existenci, ke svému vlastnímu bytí. Duchovní srdce člověka poukazuje na vlastní celistvost (úplnost, svatost) člověka. Svým věděním máme podle *M. Schelera* zachycovat c. světa, neustále si být vědomi smyslu celkovosti. Člověk (mikrokosmos) může díky svým vystupňovaným možnostem zachycovat strukturu celku světa (makrokosmos). Pro *E. Lévinase* se jednotlivé a zvláštní dá vysvětlit jen ve vztahu k celku.

Tak jde o vidění skutečnosti jako celku; jde o to zamýšlet se nad celistvostí (celkem) světa (holismus); zachovat v myšlení a filosofii celistvý přístup ke světu (celku jsoucího) a člověku; uchopit a vyložit (z filosofického údivu) záhadu celku jako harmonicky se rozlišující a propojené vzájemnosti (*K. Jaspers*, *M. Merleau-Ponty*, *D. J. Bohm*). U *F. Nietzscheho*, *E. Jüngera*, *M. Heideggera* se již vždy nacházíme v určitém celku (jsoucno v celku, bytí v celku, totalita bytí, c. času, smysl dávající skutečnost – něm. *Gestalt*), který se proměňuje, k němuž se vztahujeme. Od chápání celku (jestliže k němu vytvoříme náležité filosoficky vyladěné pouto) plyne určité ucelení (výpovědi, lidské existence ap.), a tak může být podhaleno bytí jsoucna v jeho pravdě. Podle *J. Patočky* c. předpokládá nejen jsoucí věci, ale i překročení těchto věcí – bez jejich popření – k nejsoucnu, k bytí a nicotě; takto lze pronikat od jsoucna k celku (světa) i k celku našeho vlastního bytí. C. může být dán jen v určitém modu zahalenosti, přesto otevřená duše spěje k nazření celku (podobně *R. Palouš*). Zároveň *Patočka* uvažoval o vydělování z celku světa, o vzpouře proti celku, čímž se zvyrazňuje lidská svoboda; ta pak zpětně je s to konstituovat c. jsoucna. – K celku (přírodě, veškerenstvu, kosmu), jehož jsme částí, je třeba se chovat pečujícím, ochraňujícím způsobem (hájit přírodu), a jen tak s ním vytvářet novou alianci/harmonii. Člověk může být uchopen ve svém nitru celkem (bytností/ celistvostí světa a přírody), může začít skutečně myslet. Člověk se učí pečovat o svět (jsoucno) v celku, o c. řeči a filosofie. Pravdivá (ekologizovaná, biofilní) filosofie (ontologie, ekofenomenologie) dnes může znovuobjevovat jednotu s celkem světa a života, respektovat celkový příbytek lidstva (planetu Zemi v celku s jejím okolím).

celistvost viz celek

centrum securitatis viz hermetismus

certitudo viz alétheia, jistota, pravda

cesta pojem vyjadřující základní prapohyb, který vše rozpohybovává a uvádí na dílčí cestu (*LOGOS, KOSMOS, brahma, tao, rta*). Tak panuje i u *M. Heideggera* c. (BYTÍ, PRABYTÍ), jež určuje jednotlivé dráhy světa. Po své cestě jde myslitel a básník, ladí se jedinečným způsobem na cestu (k) bytí, přibližuje se k PRAVDĚ. Na své cestě (*poros* – u *Sofokla, hodos* – u *Parmenida*) můžeme poznat i sami sebe, poznat pravdu o světě a době, v níž žijeme.

Svou cestou je třeba jít důsledně a chápat ji (že vše je jako u *Hérakleita* v jednom a jedno je ve všem); lze si ji přivlastňovat – její původnost a ryzost (autenticitu). Pak jde o to vědět, jak po ní kráčet a být jí odpovědní – jinak sejdemo na scestí a zabloudíme. Filosofující se snaží pohybovat se od neautenticity k ryzosti své myšlenkové cesty (cesta pravdy, svobody a moudrosti), kterou má vykonat, která mu byla dána. Myšlenkovou cestu bytí je třeba si razit, otevírat se určitému směru svého životního výkonu (i skrze mlčení), který by byl svébytně rozvíjený na cestě k hranicím svého bytostného já, své promluvy. K překonání mechanické metafyziky je nutno se vydat na cestu myšlení bytí, na cestu zaposlouchávající se do ryzího bytí – a tak se stávat „pánem myšlení“.

I ve vidění *S. Kierkegaarda* je jednotlivec na cestě k sebeuskutečnění, roste v něm plod sebe sama, svého bytostného já, což vyžaduje pohyb do nitra duše, odevzdanost, trpělivost, lásku; existence se zároveň ladí na tajemství bytí. Také *J. A. Komenský* psal o cestě světla, po níž kráčí služebníci světla. *G. I. Gurdžijev* zdůrazňoval cestu zjemnění (zbavování se hrubosti), kdy sebepoznávající spěje k čisté harmonii a jemně prosvětlenému klidu. *J. Patočka* přemýšlel o cestě duchovní obnovy moderní nadcivilizace, kdy se vychází z neopakovatelných výkonů skutečných jedinců. – Básníci, myslitelé vyměřují hranice řeči (často na hranici srozumitelnosti), razí nové, neprozkoumané cesty myšlení a básnění. Odkrývají pravdu a krásu ve svém prosvětlujícím poselství, promluvě či říkání, když se dostávají do bytostného vztahu (do blízkosti) k tichu bytí (a jeho skrytosti) na své myšlenkové cestě, jež odpovídá uvlastňující události bytí. Svou cestu (z vážnosti mlčení) je třeba hledat, razit si ji a respektovat ji, zacvičovat se do ní, být s ní v souladu (byť na cestě); hledět si toho, co se nás v (transformativním, osvobodivém) myšlení dotýká. Na cestě myšlení se může otevřít naděje, tím se naše c. může osmyslit; z otřesu může vzejít i absolutní smysl (c. „k nebesům“, k „ohni bytí“ ap.).

cesta lesem podle *E. Jüngera* metafora pro filosofickou a básnivou CESTU (lat. *peregrinatio*), jež může přispět k rozluštění hádanek současného světa; lesní chodec/myslitel opouští zažité abstrakce, bludy a iluze či „logické“ konvence a odvažuje se k tomu, „co je správné“. Tak se rodí povědomí o původní svobodě, pravdě, řádu a právu. Na své jedinečné cestě lesem

zachraňuje „lesní chodec“ (filosof osvoboditel a zachránce – řec. *sózomenos*) přirozenou substancí/esencí života a světa; tuto svou schopnost získává z odhodlání zachovat si cit pro pravdu, svobodu a spravedlnost.

Kierkegaardův jedinec „chodívá do lesa“ a „sílou absurdna“ se stává novým (proměněným, duchovním) člověkem. Hlubinami lesů procházejí „čistě šťastní“ (*O. Březina*). Na polní nebo lesní cestě (na cestě transcendence) pozorně putujeme k pravému a ryzímu bytí, aby se tak mohlo zjevit (*M. Heidegger*).

cíl viz arché

cit výraz subjektivity lidského prožívání, projevující se v různých stavech a modalitách radosti, smutku, starosti, naděje ap. C. (citovost) patří k dispozici SRDCE. Veškeré naše usilování, konání, poznávání, souzení a jednání je bytostně spjato s citěním, s pocíťováním, s prožíváním HODNOT (např. c. pro odpovědnost, povinnost ap.).

J. A. Komenský vedle rozumu zohledňoval právě c., pohyb do vlastního duchovního srdce. *B. Pascal* zdůrazňoval c., vědění založené na srdci; jen tak lze překonávat zoufalství (podobně *S. Kierkegaard*, *P. Horák*). Citem podle *F. Palackého* lze bezprostředně zachycovat existenci svou i existenci vůbec; je jednotícím duchovním principem. V pohledu *T. G. Masaryka*, *F. Pelikána*, *F. Mareše*, *T. Trnky* c. určuje naše ideály, motivy našeho jednání. *M. Scheler* výrazně poukázal na důležitost citění, hájil prvořadost citů i v hodnocení a poznávání. Bytí, život, hodnoty jsou přístupné právě hloubkovou cestou citu a pravé duchovnosti; rozum stojí až na druhém místě. Citovost člověka spojuje se sférou lásky a opravdovosti. Do etiky dále vnášeli c. *R. H. Lotze*, *F. Brentano*, *N. Hartmann*, *A. Leopold*, *K. M. Meyer-Abich*. Metafyzický c. překračuje čas a spěje k věčnosti (*J. Lacroix*). *M. Heidegger*, *T. S. Eliot*, *A.-R. Badawi* zdůrazňovali citlivost vůči vlastní mysli (básníci) zkušenosti; c. nese existenci. – C. vytváří s rozumem a vůlí u člověka bytostnou jednotu; vede k svobodné a autentické realizaci člověka, k naslouchání hlasu svědomí, hlasu bytí a přírody (země, vodstva, rostliny, živočichové). Zároveň je třeba pěstovat o určitý (raciální) odstup od svých emocí.

cítění, citovost viz cit

civilizace rozvinutá lidská společnost (po stránce duchovní i technické), komplexní organizace společnosti (lidstva); někdy synonymum pojmu KULTURA nebo celého lidstva na vyšším stupni vývoje, kdy jsou překonány „primitivnější“ stadia rozvoje. Vývoj k civilizaci je vpsledku pozitivní (*J.-J. Rousseau*). Občas se chápe kultura oproti civilizaci jako něco vyspělejšího (*O. Spengler*).

Pokud c. bude tvůrčí a dynamická díky vskutku tvůrčím elitám (*creative minority*), jež náležitě odpovídají na výzvy doby, může se c. (a kultura) dál zdárně rozvíjet (*A. J. Toynbee*). Procesem civilizace v souvislosti se sociálními a psychologickými změnami dopadajícími na jednotlivce se zabýval *N. Elias*. Kritiku technické civilizace, konzumerismu

a modernity přinesl *M. Heidegger*. *J. Patočka* viděl východisko z krize civilizace (nad-civilizace) v její univerzalizaci (při dosažení univerzálního myšlení), jež se však vždy musí vracet k původní zkušenosti; jen tak nedojde k rozkladu duchovního i přírodního bytí člověka. Na úlohu sublimace pudů při utváření c. upozornil *H. Marcuse*, *E. Fromm*, *L. Birken*. O střetu civilizací hovořil *S. P. Huntington*, o krizi c. v návaznosti na čínské myšlení promlouvá *M. Čarnogurská*. O záchraně c. etikou budoucnosti, kdy přestane ničivý způsob organizace světa, promlouval *H. Jonas*. Zánikem (kolapsem) kultur a civilizací a jejich obnovou (vzestupem, regenerací) se zabývá *M. Barta*, *V. Cílek*, *M. L. Olson*, *J. A. Tainter*. Dále půjde o kultivovaný rozvoj dialogu mezi kulturami a civilizacemi, o jejich vzájemné uznání a překonávání nespravedlnosti (militarismu, kolonialismu, patologičnosti totalitarismu, voluntárního biologismu, manipulativní globální mašinerie ap.), o důraz na pluralitu a právo, kdy se usiluje o transkulturální mezicivilizační shodu (*J. P. Arnason*, *Ch. M. Taylor*). – C., má-li se zdárně a trvale rozvíjet, bude se muset ve svém celkovém působení zbavit panského (antropocentrického, kořistnického) přístupu zejména k přírodě; získat postupně postoj posvátné úcty ke všemu živému. Člověk bude střídmejší (zdrženlivější, vděčnější, pokornější) ve vztahu k celku života. Aby se mohla c. rozumně a zdárně rozvíjet, je třeba navrhnout nový index/kodex trvale udržitelného života, novou globální ontologii a etiku přežití – a možného biofilního růstu – v epoše technovědného kapitalistického panství, doprovázeného často globálním úpadkem, nihilistickým zanikáním a skrytým násilím na přírodě i člověku. Je nezbytností udržet evropskou civilizaci svobody.

clinamen z řec. *klinein* = způsobit sklon – náhodné odbočení, spontánní odklon (atomů); obraz lidské svobody. Clinamina (lat. *clinamen*, řec. *parenklisis*) jsou tedy spontánní (dějící se samy od sebe) odklony od základní („přímé“) podoby DĚNÍ; vznikají tak srážky a interakce atomů/živlů, odkud vzechází rozmanitost přírody i lidská SVOBODA, nezávislé sebevědomí a geniální tvůrčí schopnost (*Démokritos*, *Epikúros*, *C. T. Lucretius*, *K. Marx*, *J. Derrida*).

co-bytí viz **idea**, **bytnost**

cogitatio viz **noeze**, **reelní imanence**, **úděl bytí**, **vnitřní smysl**

cogitatum viz **intencionalita**, **noeze**

cogito viz **akt**, **já myslím**, **sebevědomí**, **subjekt**

cogito, ergo sum viz **filosofie vědomí**

coincidentia oppositorum viz **božské**, **bůh**, **rozpor**

conatus viz **pud**, **úděl bytí**

cost viz **bytnost**, **eidos**, **jsoucno**, **jsoucnost**, **věčnost**

ctnost viz areté, spravedlnost

cvičení viz askeze, duchovní cvičení

cynismus viz kynická škola



čas pojem (řec. *chronos*) k vyjádření trvání BYTÍ (stálosti pomíjení a změny), základní RYTMUS bytí, dar PRABYTÍ; základní dynamická míra zjevování SVĚTA: má charakter pořadajícího/organizujícího principu pro reálné děje, sestává z neopakovatelných okamžiků. Jde o sám ZÁKLAD světa a dějin, základ (jakožto časoprostor) pro každé zjevování, z něhož povstává svět s jeho směřováním. I člověk je v jádře časovým bytím, existuje č. vědomí (spjatý určitým způsobem s časem kosmu), č. prožívání, č. dějinné epochy a dějin vůbec. Zkušenostně (niterně) lze č. zakoušet v projasňujícím se vědomí. Č. vznikl se vznikem našeho vesmíru.

Č. neustále zaniká (jakožto bytí v pohybu neustále uplývá); zároveň trvá a neustále přítomní. Č. (časovost) je horizontem každého porozumění bytí (navzájem se podmiňují). Č. sám (ze své jednoty a celistvosti) se rozkládá do tří základních dimenzí, čase se tedy svým strukturováním na ekstáze (extenze, dimenze) minulosti (bývalosti), přítomnosti a budoucnosti, zakouší se v jeho plynutí (toku), ve vzniku a zániku, v dění a změně. V přítomném okamžiku jej člověk zakouší ze vzájemného „podávání“ minulosti a budoucnosti, jež aktuálně „vzplanou“ v přítomnost (přítomného).

Č. je dříve než každá subjektivita a objektivita. Lidská existence může prožívat č. vlastním způsobem (autenticky, kdy pobyt je určován ekstází přicházení k sobě samému) nebo neautenticky (nivelizovaně, nihilisticky). Nejvlastnější smysl času je spjat s otázkou bytí: v čase (skrze něj) se nám dává (skýtá) bytí (jakožto přítomnost ve své otevřenosti). Č. lze myslet z běhu událostí, dějin, ze subjektivně psychologických prožitkových stavů. Lze zakoušet i bezčasé jako prázdno (či plnost) času, je možno nazřít přítomný okamžik času jako „věčnost“. Objektivní (fyzikální) postup (počátek) času (od okamžiku tzv. velkého třesku) se dá odečítat (pro náš vesmír s jeho „šipkou času“) na hodinách.

V platonsko-aristotelské metafyzické tradici byl č. základním protikladem bytí, měl stejný ontologický statut jako vše empiricky smyslové, měl tedy minimum bytí. Od *Aristotela* se chápal č. jako věčné uplývání jednotlivých nyní. *A. Augustinus* usouvztažnil duši a čas (jak v náznaku již *Aristotelés*, poté *M. Mráz*, *W. A. Brogan*, *T. Sadler*); dále chápal č. ve vztahu k věčnosti, k času kosmickému; usouvztažnil subjektivní (psychologický) č. a č. objektivní (fyzikální). *I. Kant* zakládal č. (časovost) v subjektu jako jeho formu.

Myslí-li subjekt čas, mohou v něm vznikat kategorie k uchopení horizontu předmětnosti. *F. W. J. Schelling* propojoval časné a věčné. Na tvořivě-bořivou povahu času poukázal *G. W. F. Hegel*. Hovořil poprvé o jednotě přítomnosti, minulosti a budoucnosti jako času samém. Podle *S. Kierkegaarda* je prožitek času významný pro uvědomění existence člověka. Existenciálně je důležité v čase dosahovat pravdy (nekonečnosti, věčnosti, nesmrtelnosti, skrytého sebe sama). U *K. H. Máchy* je věčnost prolomením běžného (počítatelného, vulgárního) času. Č. může být aktivně prožíván převzetím propastného osudu. *F. Nietzsche* myslel č. z věčnosti stálého nyní; č. byl pro něho kruhem (užíval obraz „hada času“). Syntézu (bytnost) času mu vyjadřuje věčný návrat téhož.

E. Husserl viděl v čase základní scénu, na níž se rozvíjí svět ve svém zjevování; posledním horizontem zjevování je č. Upozornil na časový (proudivý) charakter vědomí (jako již *W. Dilthey*, *W. James*). Č. se tak podílí na konstituci předmětu. Č. lze v nazření *H. Bergsona* v jeho bytnosti uchopit pouze intuicí; je vnitřním děním, dynamickým růstem, tryskající spontaneitou ducha; je neustálým rozením něčeho nepředvídatelně nového; jako trvání je součástí vesmírného času. Ač je č. vnitřně diferencovaný do několika proudů, je jeden. Principem času je věčnost. Č. a věčnost navzájem koexistují.

Podle *M. Heideggera* je bytí časové, je způsobem a smyslem bytí samého. I základní struktura lidského života (naší existence) má časový charakter. Také dějiny, bytí dějinného je založeno v časovosti času. Těž lidské vědomí je neustálým přecházením z jednoho stavu do druhého, a má tak časový charakter. Č. je i kořenem transcendentální obrazotvornosti. Běžné počítání času považoval *Heidegger* za nevlastní (vulgární), neboť je abstraktní, nekonečné ve své linearitě; tím se zakrývá původní nevypočitatelnost času. Č. se častí (dává) bezčasovým způsobem; časem proniká bezčasé (věčné). Sjednocující dimenzí prostupující všechny ekstáze času je blízkost (jakožto náhlost). Na základě ekstaticky se časícího bytostného času bytí může i náš pobyt vytvářet svůj ekstaticky subjektivní a objektivní č. Dějinný pobyt je sám sobě (svému vlastnímu ekstatickému bytí, tubytí) otevřen v té míře, v jaké je otevřen bytí samému (uvlastňování). Také ve vidění *J. Patočky* je č. přímo předpokladem porozumění bytí. Na výzvu času (bytí) je třeba odpovídat tvůrčím způsobem v díle, v aktu státníka ap. Z hlediska *E. Lévinase* č. není znehodnocením věčnosti; je vztahem k tomu, co se nedá uchopit, uvidět, k úplně jinému, k nekonečnu, k transcendentnu. Vztahem věcí a času se zabývá *D. Wood*, fenomenologickou ontologií času rozvíjí *R. J. Dostal*. – O č., který se děje, je třeba pečovat, stejně jako o naše dějiny, o sebe sama.

časoprostor viz fysis, hra světa, prostor

časoprostor viz fysis, hranice, mezi, počáteční myšlení, propast, součtveří, střed, světlna, topologie bytí, tu, tubytí

časovost dějící se čas, temporalita, jednotná temporální dimenze světa; EXISTENCIÁL, kterým lidská EXISTENCE jakožto ekstatická jednota časovosti může rozumět (chápat) BYTÍ (*M. Heidegger*). Jde tak o čas existence, existenciální č., v níž žije konkrétní člověk; z časovosti faktické existence je posléze možno myslet č. smyslu bytí. Č. je tedy založena v subjektu

(lidském pobytu) jako jeho forma (ontologický smysl pobytu: odtud může docházet k rozumění předmětnosti).

Č. je také abstraktní určení bez vztahu k člověku (stejně obecné jako např. věčnost), POHYB pohybů, SKUTEČNOST sama, zdroj (pramen) každého fenoménu. Č. tudíž původně znamená to, jak se ve svém trojitém členění dynamicky děje (časí) čas jako čas: původní (ryzí) č. ekstaticky obsahuje bývalost (bylost) a vytváří přítomnost zpřítomněním budoucnosti (vše, co bylo, je a bude, sebezvrh struktury bylo-je-bude).

Č. sama je zdrojem všeho časového (času), na jejím základě se procesuálně rozvíjí svět; je před (za) vši subjektivitou a objektivitou, čímž se poukazuje na původní jednotu bytí. Původní č. předchází měřitelnému času. V časovosti se k sobě dostávají (blíží) všechny tři dimenze (ekstáze) času, a tak se vytváří jednotná skladba času (bývalá přítomníci budoucnost). V jednotě časovosti pak spočívá transcendence pobytu (tubyti), odehrává se výkon otevřeného bytí ve světě.

Existenciální č. tak vyjadřuje časový charakter lidského pobytu, existenciálně-ekstatickou otevřenost lidského bytí času (jeho časení, jeho intervalům), jež zakládá jeho dějinnost. Dějiny pak ve své časovosti jsou základní strukturou lidské skutečnosti. Z vlastní zkušenosti časovosti je možná zkušenost dějinnosti. V časovosti mají základ základní možnosti našeho pobytu, jeho rozumění a rozvrhování bytí, jeho řeč. U poznávajícího subjektu (pobytu) může tak dojít k pochopení předmětnosti; ekstatičnost tubytí může vést k pobývání v pravdě bytí. Č. je zároveň naším konečným časem, časem lidské existence, existenciální starosti; existenciální struktury jsou takto vykládány jako struktury časovosti pobytu. Z časovosti našeho tubytí se posléze chápe sám horizont bytí. Č. lidského bytí tedy teprve vůbec umožňuje otázku po čase a bytí; odtud se klade sama možnost rozumění bytí. Tato č. se může častit v modu rozptýlenosti a zapomenutí, nebo po způsobu autentického naplnění vlastních možností existence; autentickou časovostí je č. odhodlanosti (odhodlané otevřenosti). V „štěrbině časovosti“ je posléze přístupné bytí (ať už jako výtvar našeho tubytí, či jako dar bytí samého). Č. a temporalitu ve vztahu k lidské smrtelnosti zkoumali a dále zkoumají *K. Michalski, J. Pešek, L. Benyovzsky, J. Novotný*.

čekání očekávání toho, co přijde; podle *M. Heideggera* naše vlastní otevřenost vůči tajemství BYTÍ (BOŽSTVÍ), kdy se připravujeme k tomu, aby bytí (skrytost, skrytý bůh, krajnost) mohlo být vůbec hodno naší pozornosti. Pozornost/vztaženost vůči bytí a jeho PRAVDĚ je naše první služba, kterou mu projevujeme. Tehdy člověk získává své pevné určení jako TUBYTÍ, dotazuje se sebe sama a hledá (ve svém vlastním odpovídání bytí) odpovídající vztah k PRABYTÍ/KRAJNOSTI; ve svém tážení čeká (*Warten*) na DAR bytí. Č. tak není žádnou apatií, neaktivitou, pouhým pasivním očekáváním či vyčkáváním – jde spíše o bdělost vůči příchodu ÚDĚLU BYTÍ, a to opatrováním pravdy/světliny tohoto bytí, promýšlením dějin bytí (jejich zapomenutosti, naší opuštěnosti bytím samým); jde i o pídění se po náznacích návratu BOHŮ, o pochopení lidské SMRTELNOSTI (vztah ke SKRYTOSTI). Č. je nakonec jakožto myšlení ztotožněno s ODEVZDANOSTÍ.

I u *F. Nietzscheho* v klidu oddálení čekáme na dotyk bytí (věčný návrat téhož), na výtrysk nového tvůrčího pramene (z nás samých). Také ve vizi *S. Kierkegaarda* člověk ve svém ztišení a mlčení čeká (ve své odevzdanosti) před věčným bytím; může ho zaslechnout a v odvážném skoku svobody spět k pravému činu (lásky, víry, tvorby). Již u *Plótina* čekáme na to, až se zjeví jedno (*hen*); tehdy je nazírající jedno s nazíraným. – Takto čekáme na příští dar bytí, odevzdáváme se krajíně ryziho bytí.

četba nahlížení TEXTU, kdy čtenářský subjekt zkoumá pro sebe to, co je napsané, je s to nahlédnout i to skryté v napsaném. Číst lze i např. krajinu, člověka ap. Čtení myšlenkově rozvíklává text prostřednictvím INTERPRETACE.

Podle *Novalise* neexistuje žádně obecně platné čtení, jde o „svobodnou operaci“, jež má vést k rozvíjení ducha, k sebepoznání. Jde o důkladnou, hlubokou četbu, ne o povrchní a ledabylé čtení. Číst je třeba spíše méně knih, ale dobrých; je nutno je číst důkladně, niterně: jen tak se nazře smysl sdělení, rozvíjí se vlastní obrazotvornost. Z pohledu *F. Nietzscheho*, *G. Dessoise* též je třeba číst pomalu, aby se čtenáři otevřela hloubka textu; před textem je třeba se ztišit. U *J. Derrida* je zapotřebí číst nedogmatically, odpovědně a trpělivě. Filosofické texty je nutno číst bez zátěže vlastními předsudky, dekonstruktivně. Je třeba být pozorný vůči znamením textu, k tomu, co text dává tušit. *H. Bergson* soudil, že se čtenáři může podařit umístit se do blízkosti původní filosofovy intuice, přizpůsobit se čtenému.

Na potěšení z četby poukázal *R. Barthes*. Umění číst je uměním hermeneutiky: v očích *H.-G. Gadamera* je třeba umět číst vnitřním sluchem, což vyžaduje pohyb zpět k sobě samému (sebe-reflexe). Jen tak může dílo (nejen literární) promluvit smysluplně, zazní v nás jeho pravda. Skutečné čtení, jež vyžaduje číst i nevyslovené, je tak základem pro pravé porozumění, kdy se dostáváme na sám práh bytí, můžeme odpovídat volání původního bytí, řeči světa (*M. Heidegger*, *G. Bachelard*, *P. Ricoeur*).

čin akt vyjadřující specifický postoj člověka ke světu, výraz ztělesněné jednoty moci a chtění, SVOBODY myšlení. Č. a činnost je pro *J. G. Fichta* počátkem i cílem skutečnosti, zdrojem autonomie subjektu (jako již v náznu u *G. Pika della Mirandola*, dále u *G. Bruna*, *F. Palackého*).

F. Nietzsche, *L. Klíma*, *T. G. Masaryk* kladli také důraz na okamžik činu a vůli k činu; síla jedince se projevuje v činu – se základní volbou dobra. Jedinec i podle *S. Kierkegaarda* získává svou platnost a opravdovost v činu. Skrze volbu a konkrétní č. dochází k růstu sebeuskutečnění existence. Č. má vždy navrch oproti představě (oproti technicko-logickému nálepkování, „přihrádkování“, jež je vlastní absolventnímu a totalizujícímu myšlení). Vlastní myšlení je třeba činně reduplikovat, převádět myšlení v čin (jako u *J. Husa*).

Rozhodnost činu vzhází z jasné volby svého projektu – jak to rozvinul *G. Marcel*. *H. Bergson* chápal č. jako svobodnou manifestaci života. Svobodný č. je stálým růstem, tvořením, je vždy něčím novým a překvapujícím. V očích *J.-P. Sartra* je č. něčím absolutně autonomním vůči všem dosavadním činům. Svě činy existence vytváří *ex nihilo*: takto je bytím ve svobodě (jako již u *M. Heideggera*). Každým svým činem hrajeme o smysl světa. Náš čin je výrazem naší svobody uchopit sebe sama (*K. Jaspers*). Sociální akci

svou solidárně „bytovou“ myšlenkovou pozicí podporuje *G. Ch. Spivaková*. – Největším činem je práce na vlastním životě (jakou bude mít kvalitu), jestli naše existence v sobě objeví ducha, jestli se bude ladit na vyšší moc bytí a dospěje k sebeosvětlení a bdělosti vůči sobě samé, k prosvětlení vlastního bytí, jestli bude zakládat naši skutečnou svobodu, pravý č. svobody.

číslo veličina poukazující ke kvantitativní charakteristice jsoucna; vyjadřuje-li rytmus světa, podržuje v sobě i kvalitativní charakteristiku. Základem pro pojem čísla je určitá mnohost – ve vztahu k původní JEDNOTĚ (nekalkulovatelnému jednu) bytí.

Pro pythagorejce bylo č. základním stavebním kamenem (idealitou) světa (kosmu), podstatou (principem) věcí (u *Platóna* idea), to, na čem je založena harmonie světa/bytí. Matematika (aritmetika) rozeznává čísla přirozená, celá, kardinální (mohutnost či počet prvků třídy/množiny), reálná, komplexní, iracionální ap. Teorii čísla rozvinuli *G. Frege*, *E. Husserl*, *B. Russell*, *A. N. Whitehead*, *V. Kolman*.

čistá apercepce viz transcendentální apercepce

čistá intuice čisté nazírání – ve fenomenologii unikátní proces, v němž se vytváří to, co se intuicí (NÁZOREM) nazírá (daný předmět); jde o úspěch jednotlivých „nyní“ času, jejichž přítomnost se uchopuje a beze zbytku (absolutně, přísně) se vykazuje/prokazuje. To, co se dává v evidentním názoru, podléhá přísné vykazatelnosti a může směřovat u *E. Husserla* k ideálu čisté vědy (PŘÍSNÁ VĚDA).

Podle *M. Heideggera* je to čas, který umožňuje čistou (transcendentální) imaginaci s úlohou ontologické syntézy. Rovina absolutně daného vědomí v aktu čisté intuice je však čirým filosofickým mýtem; sebeporozumění je spjato s obezřetnou praktičností a věcností našeho jednání (*J. Patočka*, *J. Derrida*).

čisté já podle *E. Husserla* *eidos* (bytnost, princip, světlo) bdělého vědomí, TRANSCENDENCE v imanenci; subjekt aktu „já myslím“, duchovní/transcendentální JÁ vztažené k prožitkům; jáská funkce jako střed vši intencionality. Samo č. j. je nahlíženo ve svém provozu, funkcích a dispozici: tak se dospívá k TRANSCENDENTÁLNÍ SUBJEKTIVITĚ. Č. j. není podle původních představ *Husserlových* vázáno na tělo, jde o absolutní souvislost představ, která je dána absolutně jednoduše v přímém reflexivním zření.

Prázdný já-pól se stává posléze (v pozdějším *Husserlově* vývoji) habituálně (vlastním způsobem a charakteristicky) určitým, když se přechází ke genetické fenomenologii. Vzniká transcendentálně očištěné já, odhaluje se geneze a teleologie (dějinné směřování) transcendentálních struktur poznání. K podstatě transcendentálního já tak patří možnost originálního (autentického, ryzího) sebeuchopení člověka a otevření se nekonečnosti zkušenosti. Čistým já se začal zabývat již *R. Descartes*, a směřoval tak k osvětlování

čisté (neempirické) zkušenosti. Kartezianismus čistého já kritizuje výrazně *M. Heidegger*, *M. Merleau-Ponty*.

čisté vědomí idea bezsvětské SUBJEKTIVITY, čistá idealita sebevědomí. Č. v. určuje ve FENOMENOLOGII skutečné (přirozené) vědomí, je jeho prao-brazem. Tato oblast je u *E. Husserla* zkoumána co do jejích výkonů (intencionalita čistého vědomí a s ní spjatá konstituce). ČISTÉ JÁ tohoto vědomí je dáno „absolutně“.

Předmětem fenomenologie je tak č. v., jehož rozmanité akty se zkoumají. Jde o podstatné vědomí, které není určeno zvnějšku (na rozdíl od běžného empirického vědomí). Absolutně ideální předmětnost (idealita) předmětu se zajišťuje v transcendentální subjektivitě. Už *J. G. Fichte* myslel absolutní já jako dialektický protiklad empirického já.

čistota srdce viz **očišťování**

čistý názor viz **názor**, **čistá evidence**

čistý rozum u *I. Kanta* poznávací funkce, která vytváří čistá (absolutní, nepodmíněná) myšlenková určení, nezávislá na SMYSLOVOSTI. Č. r. získává vědění o sobě samém; lze tak pochopit podstatu našeho ducha, bytnost lidské SUBJEKTIVITY. *Kant* mohl spět k vědě o nepodmíněném, k obnovené metafyzice v *Platónově* smyslu, k transcendentální filosofii.

člověk myslící bytost, schopná MYŠLENÍ, schopná otevírat se sobě samému i jsoucnu v celku; bytost (jsoucno) schopná vnímat jsoucí v jeho bytí, vyjadřovat jeho pravdu (skrze své uvlastnění TUBYTÍ); č. je půdou rozumění a pravdy, je OTEVŘENOSTÍ, jíž se děje pravda a krása – může pak rozvrhovat svět se zřetelem k jeho pravdě, kráse a dobru. Č. je bytostí neustálé transcendence (sebepřekračování); je člověkem jen na základě svého niterného (duchovního) a tělesného bytí; může existovat dobře nebo špatně (autenticky nebo neautenticky), může pomoci filosofie a vzdělávání rozvíjet své (kolektivní) sebeporozumění, stávat se lepším.

G. Bruno odlišoval skutečného citlivého člověka od hrubce (tupého nedokonalého člověka). *R. Descartes* nacházel pravdu člověka v představující subjektivitě. Na výjimečné postavení člověka v kosmu poukázal *Novalis*. Podle *S. Kierkegaarda* je č. duchovní syntézou protikladů časnosti a věčnosti, konečnosti a nekonečnosti, svobody a nutnosti. Č. jako subjekt určuje sebe sama, klade si neustále otázku, „kdo jsem“, buduje tak svou existenci, za níž ve svém aktivním jednání zodpovídá. Všechny jeho mohutnosti (rozum, vůle, imaginace, cit) by měly být náležitě syntetizovány, aby mohl nalézt své pravé (původní) já. Realizovaná ontologická syntéza vede k uskutečnění svébytnosti (hlubšího sebe sama, duchovního srdce) jako nezničitelné (nesmrtelné) jednoty. Lidskost člověka ve vizi *F. Nietzscheho* spočívá v jeho schopnosti vycházet nad sebe, překonávat se, transcendovat (překračovat) své minulé útvary, otevírat se do budoucnosti; č. je „lanem mezi zvířetem

a nadčlověkem“; má být svobodný, silný, aktivní, svrchovaný, dobrý. Lidská podstata je božská (*V. S. Solovjov, T. Špidlík*).

U *E. Cassirera* je č. bytost tvořící symboly. Podle *M. Schelera* je č. bytost charakterizovatelná otevřeným rozhodováním o tom, čím chce být, čím se chce ve svém nejniternejším bytí stát; má dosahovat svého bytostného určení. V člověku se uskutečňuje vzájemné proniknutí ducha a pudů; č. je spojenec božství; č. je schopen se vzepřít neskutečné skutečnosti, dosahovat sebezbožštění (jakožto duchovní tvor, „asketa života“). *M. Heidegger* definoval člověka z jeho vztahu k bytí. Č. pobývá bytostně tak, že žije světlením bytí, je (ve svém otevřeném srdci) jeho světlinou. Zároveň je č. vrženou bytostí, ocitá se vždy v něčem, co si sám nedal; k člověku tak bytostně patří jeho fakticita jako rys jeho existence. Bytnost člověka se chápe jako starost o vlastní bytí i bytí druhých; člověku jde o jeho pravou (skutečnou, autentickou) existenci (na základě nalezeného tubytí); bytostným určením člověka je tak jeho existence, jež je s to strážit a zakládat bytí, jeho pravdu (již je jeho bytnost určena). Č. je bytím ve vztahu, v rozvrhu a naslouchání (tubytí v člověku je určeno původním rozvrhem bytí), je časovostí, pohybem; je bytostně (ekstaticky) „vyčínáním do pravdy bytí“; je myslící bytostí, která je otevřená bytí (otevřenost pro ryzi, původní bytí), odpovídá mu, naslouchá tiché řeči bytí (která k němu „promlouvá“), a může ho tušivě odhalovat (v básnění, myšlení, tvorbě, jednání) v jeho pravdě a kráse; č. je tak bytost, která se vyznačuje vazbou k bytí samému, č. je poslem (a „pastýřem“), hledačem, shromažďovatelem a zakladatelem bytí, jeho ochráncem a přítelem – to je jeho úloha a úkol; jen tak může bytostně prodlévat v otevřenosti jsoucna a bytí. V člověku (v jeho duchovním srdci) tak dochází k zjevnosti bytí, člověk je místem (jakožto tubytí), v němž může „vstoupit“ bytí a jeho pravda do světa; lidské tubytí je tak sebezjevností bytí, místem pravdy bytí. Č. se tedy může proměnit v čiré tubytí – jen tehdy může rozumět životu a ptát se po smyslu světa. Těž z pohledu *E. Finka* je č. ontologickou bytostí: má schopnost porozumět bytí.

V očích *J. Monoda* je č. produktem evoluce. Podle *J. Patočky* je č. bytostná jednota tří existenciálních pohybů instinktivního zakotvení, reprodukce v práci a posléze pobývání v pravdě. Č. je charakterizován jako bytost svobodná a konečná, která má ke světu (jsoucnu) a celku jsoucna (bytí) bytostný vztah (má o ně starost) a může dospívat k pravdě; vztahování ke světu je bytostně existenciální a praktické. *Patočkovi* je dále č. bytostí otevřenou, dějinnou, stále hledající (nesená bytostným neklidem), jsoucí na cestě; jeho bytností je svoboda – v odpovědnosti.

T. G. Masaryk pojímal člověka konkrétně v jeho celosti, s důrazem na prohloubené myšlení a cit – podobně jako u *Kierkegaarda*: nejde jen o rozum, ale i smysly, city, vůli, zbožnost. Ještě za svého života může č. dosahovat vyšších stupňů dokonalosti. Lze uskutečnit jednotu opravdového člověka (*G. Bachelard*). U *J.-P. Sartra* klade č. ze své vlastní síly své vlastní bytí; č. je bytost, která je schopna říci „ne“ (jako již u *Schelera, J. Lacroixe*); základem člověka je jeho projekt, kdy v seberozvrhu určuje sám sebe. Ve vidění *P. Tillycha* je č. mnohodimenzionální jednotou, jež usiluje o integraci všech rozměrů svého bytí; současného člověka však charakterizuje ztráta dimenze hloubky a vertikály, člověk se neptá po smyslu svého života, a tak je ohrožován nebytím. *M. Buber* chápal člověka jako bytost, jež vzchází z dialogicky přítomného „bytí ve dvou“. Č. se setkává se sebou samým jen tehdy, potkává-li druhého člověka a je osloven bytím. Č. je člověkem teprve

ve vztazích (jako spolupůsobení vztahu a distance). Také u *R. Rortyho*, *J. Bodnára* člověk ožívá v dialogické komunikaci. Podle *E. Lévinase* je č. „dějištěm transcendence“. *M. Merleau-Ponty* zdůraznil na člověku jeho tělesnost. Celistvou interpretaci lidského světa přináší *H. P. Rickman*. – Č. se má zamýšlet nad sebou, životem, nad tím, co se ho dotýká nebo ohrožuje. V porozumění bytí se č. vztahuje k sobě samému, rozpomíná se na sebe i na svět (přírody), stává se sobě samému nejvyšší bytostí, aniž by podléhal rozbujelé dynamice antropocentricky zdůrazněného (egoistického) vědomí (já). Záleží na probuditosti člověka v jeho vztahu k pravdě bytí, na rozvoji svých bytostných sil: tak se může zjevit myslitelské přináležení k ryzímu bytí, lidská vlastní důstojnost, vzdělanost a svoboda.

čtení viz **četba**

čtveřina viz **součtveří**

čtvrtý člověk podle *A. Webera*, *P. Tillicha*, *R. Bultmanna* člověk, který nevěří nikomu a ničemu, člověk neoslovitelný křesťanskou TRADICÍ, člověk žijící pod vlivem technokracie. Chybí mu dimenze hloubky.

D

daimonion viz **duchovní člověk**

dálava viz **domov**

danost to, co je „určité něco“, faktum, které „nějak je“, pozitivně/tělesně dané; d. věcí, světa: tato d. (jako předmětná d.) je přístupna zkušenosti. Lze rozlišit aktuální a neaktuální způsoby danosti předmětnosti PŘEDMĚTU. Dále existuje např. d. personálních určení a habitualit SUBJEKTU, d. tělesnosti, duchovnosti (vědomí), smrtelnosti, historická d. ap. Nejvyšší daností je ABSOLUTNO, BYTÍ, neviditelno. Je možné hovořit i o takových nepředmětných danostech (skutečnostech), jako je pravda, svoboda. Smyšlové (empirické, hyletické) danosti se určitým způsobem dávají subjektu poznání, který s nimi nějak zachází a může je uchopit v tom, co jsou a převádět je ve větné univerzum – tak se vyjadřuje věc sama.

V *Husserlově* fenomenologii jde o d. předmětu a vnějších věcí ve vnímání (bezprostřední vjemová d.), o d. ve smyslu vnitřního vnímání (imanentní d.), o d. jevení, fantazijní d. a konečně o absolutní (originární, původní) d. (samodanost) jako absolutně evidentní d. něčeho čistě ve vědomí nazíraného (např. d. transcendentální subjektivity). Danosti

transcendentální reflexe se podávají čistě evidentně a intuitivně – s ideálem absolutní přítomnosti.

Za hranicí daného se nám podle *G. Deleuzeho* může otevřít horizont ne-daného. Člověk má schopnost překračovat smyslové danosti, vycházet od konečného bytí k nekonečnému (věčnému) bytí (*K. Jaspers, J. Patočka*). Má-li se vynořit náš svět z hlediska bytí, je třeba proměny člověkovu přístupu k životu i sobě samému; přitom se chránit „negativním věděním“.

dar dávání samo (BYTÍM samým); ponechání jsoucna v přítomnosti (v níž ho je možno tematizovat, artikulovat, reprezentovat); d. jakožto přírodou/bohy darovaná zdatnost a vloha (řec. *fyá*), d. duchovního života ap. U *Hérakleita logos* dává porozumět, že vše je jedno (jediné moudré). Myšlení se může oddávat daru (pravdy bytí, noci). Za d. lze považovat filosofickou/básnickou schopnost vyjadřovat krásu a pravdu bytí.

U *G. W. F. Hegela* jde o d. absolutna jakožto myšlení. Bytí sebou (existenci) získáváme v očích *Jaspersových* paradoxně darem z transcendence. *M. Heidegger* hovořil o daru bytí, který se dává našemu myšlení; mluvil o neosobním dávání (*Es gibt*), jež skýtá bytí a čas. Bytí a čas se dávají bezdůvodně. Člověk je s to přijímat d. bytí a času, otevírat se mu, myslet a básnit. Vytváří se tak povědomí o skrytém dávání (jako již u předsofkratovských myslitelů). Z pohledu *E. Lévinase* je transcendence (jinakost) přijímána v naprosté otevřenosti a odevzdanosti jako d. Darování (d.) se neukazuje zpřítomňujícímu pohledu přímo. *G. Marcel* mluvil o darování sebe sama. *J. Derrida* zdůraznil význam bezpodmínečnosti daru v souvislosti s úsilím jedinečné existence o spravedlnost, odpovědnost, o probuzení láskyplné etické duše. Skutečný d. je darem bez návratu, bez nároku na zisk, je tajemstvím samým (jak to viděl již *S. Kierkegaard*). O pohybu daru jako daru nekonečné lásky uvažoval také *J. Patočka*. Podle *V. Holana* je báseň darem (jako u *Archilocha, Pindara, F. Hölderlina*). Na myšlení daru navázal dále *J.-L. Marion*; je třeba posilovat vůli k dávání. V režimu dávání (v tom, co se jeví) já přijímá (saturovaný) fenomén.

darwinismus viz **neodarwinismus**

Dasein viz **pobyt, tubytí**

dav beztvářá, bezejmenná masa lidí. U *S. Kierkegaarda* se projevuje v důsledku nedůvěry v masu pohrdání průměrností (omezeností) a víra v GÉNIA, ve VÝJIMKU; d. je překonáván bytím sebou, kdy se z člověka stává skutečný jedinec; v davu (s jeho masifikací) jedinec ztrácí své já, přestává myslet. Z jednotlivých skutečných individualit (osobností) může vzejít i pravá pospolitost, bytostná sounáležitost jedinců.

Vzdorovat úsudku davu a propadnutí davovosti je třeba i podle *A. Schopenhauera* a *F. Nietzscheho*; d. rád tyranizuje výjimku (génia). *G. Le Bon, J. Ortega y Gasset, M. Scheler* poukázali významně na destruktivní sílu davu; masa je spjatá s nesvobodou a útlakem. Problematiku mas a davů zevrubně popsal *E. Canetti*. V mase člověk

cítí ulehčení, ruší se odstup. V náboženstvích se může preferovat též „poslušné stádo“, „zmírněný masový stav“. Podobně *J. Patočka*, *M. Heidegger* viděli nenápadnou diktaturu anonymní veřejnosti („ono se“, veřejná anonymita), z níž se skutečný pobyt člověka musí vyprostit, má-li být sám sebou a vskutku existovat. I podle *A. Einsteina* (jako již u *Parmenida*, *Hérakleita*, také u *B. Němcové*) má přednost tvořivý a citlivý jedinec před tupostí a nemyšlením davu (stáda); jde o vyzdvihování skutečné duchovní elity jdoucí za pravdou, toužící po dobru a kráse.

dávání viz dar

dedukce vyvozování či odvozování (lat. *deducere* – odvádět, odtáhnout) z něčeho, činění závěru, deduktivního argumentu (úsudku). Jde tedy o logické odvození tvrzení (závěru) z jiných tvrzení (premis) na základě pravidel logického vyplývání (odvozování, usuzování). D. je dialekticky spjata s INDUKCÍ.

definice určení (vyměření, vymezení) významu (obsahu) pojmu (termínu), vyjádření JSOUCNOSTI jako určité jednoty; klasicky (aristotelsky) se určuje jako udání nejbližšího RODU (lat. *genus proximum*) a druhového rozdílu (*differentia specifica*). D. osvětluje (vysvětluje) pojem, z čeho se skládá ap. *Definiendum* je výraz, který objasňujeme, *definiens* jsou výrazy, kterými se *definiendum* objasňuje. Analytická d. odhaluje obsah daného pojmu, syntetická d. zavádí do jazyka nový pojem. Dále se rozlišují např. definice reálné (vymezení věcí pomocí bytostných znaků), induktivní (z elementárních objektů pomocí pravidel), operacionální (z činnosti), ostenzivní (ukazuje na definovaný předmět) aj. Vědecká řeč se vyznačuje exaktně definovanými termíny. Teorii d. se zabývali např. *I. Kant*, *G. Frege*, *L. Wittgenstein*, *B. Russell*. – *Apeiron*, bytí samo přesahuje hranice definovatelnosti.

deinos viz bytí

deismus filosoficko-náboženské učení, jež uznává božskou příčinu světa; po „stvoření“ však už se svět vyvíjí podle vlastních přirozených zákonů. Deisté pěstovali racionalistickou kritiku křesťanství (popírání zjevení, zázraků, autority církve), zdůrazňovali SVOBODU a TOLERANCI. D. podnítil osvícenství. Hlavními představiteli jsou: *J. Locke*, *A. A. C. Shaftesbury*, *M. Tindal*, *J. Toland*, *M.-J.-A.-N. Condorcet*, *I. Newton*, *D. Hume*, *Voltaire*, *J.-J. Rousseau*, *G. E. Lessing*; *J. Dobrovský*, *J. Procházka*. K deismu má blízko pietismus s jeho důrazem na citovou zbožnost, panteismus, mystiku, rozpouštění boha v přírodě (*F. H. Jacobi*, *J. W. Goethe*, *F. D. E. Schleiermacher*, *F. W. J. Schelling*).

dějinnost bytnost dějin, to, co činí dějiny dějinami; vlastní SMYSL dějin. Jelikož je člověk bytostně spojen se SVĚTEM (záleží na vzájemném otevření), je d. i způsob bytí člověka – i duše a existence má svou d., volí své vlastní bytí, seberealizuje se v čase. Základ dějinnosti a lidského bytí (tubytí) jsou bytostně usouvztažněny. Záleží na postoji člověka k BYTÍ.

Ontologickou dějinností je pravda bytí, na jejímž základě jsou možné faktické dějiny, ontologie dějinného života (*P. Yorck, W. Dilthey, M. Heidegger, K.-H. Volkmann-Schluck*). Jedině v horizontu lidského bytí dochází k pochopení smyslu dějin, odkrývají se dějiny. Základem dějinnosti je časovost lidského konečného pobytu. Podle *J. Patočky, K. Novotného* d. zůstává tajemstvím, musí zůstat otevřená ve své problematičnosti. Historické poznání dějin je ontologicky zakotveno v dějinnosti lidského bytí. Vlastní d. se má uznat a přijmout. Jsme odpovědní za svou d. *M. Průcha* chápe d. jako dynamickou pohyblivost; ze strany člověka jde pak o schopnost zkoumat věci v jejich změně i setrvalosti. *K. Floss, K. Mácha* dále zkoumají českou filosofickou dějinnost.

dějiny série epoch seslaných BYTÍM (jeho světlna, zjevnost a pravda). FILOSOFIE je podle *A. Smetany* součástí prakticky-činného utváření dějin. *S. Kierkegaard* přitakal svobodně utvářeným dějinám, jež buduje vášnivě zaujatá existence. V očích *A. Camuse* člověk nemá být redukován na kolečko v mašinerii dějin.

Podle *J. Patočky* jsou d. vnitřní události a genezí člověka schopného vystoupit proti mytickému výkladu původu všeho, proti všemu bezpečně zakotvenému a přehlédnutelnému, proti navyklým mravům a rytmu práce a vposledku proti dekadenci (úpadku) každodennosti lidského života a nebezpečí technicismu; d. jsou tedy otevřením možností svobody, způsobem života v pravdě, jsou procesem, v němž se vyjevuje bytnost pravdy (jako již u *F. Palackého* v pojmu božnosti a s ním spjatých otevřených dějin). Dějinný život je tak nekrytý životem vzruchu a napřímenosti, otevřeností k bytí a pravdě, je výslovnou tematizací pohybu zjevování, je iniciativním vydáním se pro to, co si sám tento život otvírá, je i odevzdáním se absolutnímu smyslu (duchu); tak je též péčí o duši, odpovědností za život sám, je neustálou obnovou života. D. se zjevují z otřesu světa daného (neproblematického) smyslu, kdy se zjevuje hluboká problematičnost světa, kdy se otvírá naše otevřenost pro otřásající (bytí); tehdy jsme s to žít vskutku dějinně. Z radikálního tázání po smyslu a pravdě bytí se tak zjevuje dějinnost dějin. Počátek dějin se spojuje se zrodem filosofie – jak to již viděl *E. Husserl*; ten viděl pohyb dějin jako vyjevování původního smyslu, který je v nich obsažen. Smyslem dějin je zde sebepochopení jedincova transcendentálního já, aby se tak mohl realizovat univerzální rozum.

D. se v náhledu *M. Heideggera* dějí jakožto d. (úděl) pravdy bytí. Bytnost dějin se určuje z údělu bytí. Určitá epocha (zadržení) dějin se formuje a rozvíjí z jistého zjevení bytí, jeho uvlastňující události (*Ereignis*, událost uvlastňování). Metafyzika utváří základ západních dějin. V rozhodujícím okamžiku se d. obrací k novému počátku. V šťastně voleném slově (na základě celkově nového naladění myšlení) lze přivést d. k možnosti rozhodnutí a k převratné proměně (obrat). Skutečnými (vlastními) dějinami jsou dějiny zjevnosti bytí; na tom se zakládá historie, odhalování epochality bytí naším pobytem,

poznávání jsoucího. Filosof rekonstruuje sled metafyzických struktur dějin a dějinným tázáním nás připravuje pro rozhodnutí. Úkolem je rozumět dějinám, v nichž žijeme, a to jako dějinám zjevnosti/pravdy bytí. Bdělý lidský pobyt si může uvědomovat svůj vztah k dějinám, a tak i svou dějinnost. Též u *M. Bubera* se bytí v člověku osvětluje vždy dějinně. D. mohou podle *E. Lévinase* posuzovat svobodní lidé, zakotvení v transcendenci. Dějiny jsou v očích *Derridových* spjaty s psaním a písmem; toto médium je podmínkou vši ideality a svobody.

D. jsou dále podle *J.-F. Lyotarda* střídáním modernismů a postmodernismů. Ve vidění *G. Vattima*, *T. Hauera* existují jen díleč mikro-historie bez sjednocující metanarace. *W. H. Dray* prosazoval antipozitivistický přístup k rozumní dějinám, *H. Lübbe* přístup antitotalitární se snahou o diagnózu znaků současnosti (diagnóza doby). – K dějinám jakožto konečnému bytí myslitel přistupuje kritickým způsobem, rekonstruuje je díky své rozumějící (chápaající) představivosti, dějinnému porozumění. V tvůrčím rozhovoru s dějinami se vytváří (v pravdivé a hluboké interpretaci) i současný lidský svět, současné osmyslení světa/kosmu i otevření se budoucnosti. Tak se v osvobozujícím pohybu myslitele, básníka, státníka pro člověka zabláhají nové možnosti (otevívá se bytí jako uvalstňování, idealita politické i nejniternejší svobody). Být dějinným znamená hluboce chápat svůj (národní) úděl, a to na pozadí úradku bytí, které k dějinám člověka povolává. Člověk v sobě může aktualizovat schopnost pobývat dějinně a ve vlastním filosofickém vzmachu přivozovat vynášení struktur bytí. Autentický člověk se může v dějinách osvědčovat, usku-tečňovat svůj úkol (jenž se ve své „absolutnosti“ a ryzí skutečnosti neustále hledá); tehdy je lidské bytí opřeno o celek života a pravdu bytí, otevírá se původnímu „ohni domova“. Od vlastní příslušnosti k dějinám se nelze oddělovat, je třeba pěstovat filosofii dějin, filosofické dějiny, filosofii národa a světa.

dějiny bytí viz úděl bytí

dějiny filosofie vědecká disciplína zkoumající vývoj filosofického MYŠLENÍ (jednotliví filosofové, epochy, proudy, celek myšlení); snaží se kriticky zrekonstruovat pohyb myšlení, nazřít možnost dějin filosofie (filosofie dějin filosofie), nahlédnout vůbec SMYSL filosofie (*Aristotelés*, *J. J. Brucker*, *G. W. F. Hegel*, *M. Guérout*, *F. Ueberweg*, *E. Zeller*, *H. Höffding*, *K. Vorländer*, *J. Burnet*, *W. Weischedel*, *B. Russell*, *F. Ch. Compton*, *H. J. Störig*, *J. Derrida*, *D. Antiseri*, *P. Aubenque*, *R. V. Scruton*, *G. Zöller*, *P. David*; *A. Smetana*, *I. J. Hanuš*, *J. Durdík*, *F. Drtina*, *E. Rádl*, *J. Patočka*, *I. Tretera*, *J. Loužil*, *M. Sobotka*, *S. Sousedík*, *M. Hemelík*, *Z. Kratochvíl*, *Pa. Kouba*, *F. Karfík*, *J. Moural*, *P. Hlavinka*, *H. Pavlincová*, *J. Bodnár*, *V. Leško*, *M. Zigo*). – V dějinách myšlení jde především o samo toto myšlení a jeho současnou působnost.

dekonstrukce pojem *Derridova* kritického myšlení, kterým se snaží prozkoumat hloubku TEXTU a vytvořit podmínky pro destrukci tradičních

postupů metafyzického myšlení (jako již *M. Heidegger*, *L. Wittgenstein*, dále např. *M. Theunissen*, *S. Zabala*; předjímkou je myšlení *S. Kierkegaarda*, *F. Nietzscheho* s jejich problematizováním naivní metafyziky a náboženství, s jejich důrazem na jedinečnost a heterogenitu jedince).

D. je nesena nietzscheovským základním „principem nedůvěry“; strategickým přeusouváním a problematizováním ustavených vymezení se poukazuje na to, co je v textu nemyšleného, nevyřčeného, jedinečného. Tak se též rozkládá a rozptyluje (otřásá, ruší) stávající smysl (logos), fixované významy tradic a diskurzů, přičemž se pracuje prostředky té struktury, té tradice, která je dekonstruována. Rozvíkláním zakořeněných předsudků se dospívá k transformaci systému znaků, narušují se konvence komunikace (sdělení). Derridovská d. má snahu ochromit všeovládající nároky rozumu, západní logocentrismus, falocentrismus, falogocentrismus (*L. Irigarayová*, *H. Cixousová*, *G. Bennington*, *R. Gasché*); odmítá se jednoznačnost filosofického jazyka, ironizuje se nárok absolutního diskurzu, podkopává se každé „království“ (dogmata, autority). Součástí dekonstrukční aktivity je hra. Vposledku vede d. k zásadní vnitřní proměně (transformaci) filosofie; otevírají se v ní nové horizonty (počítá se s paradoxy, aporiemi, diferencemi, kontradikcemi myšlení). D. nechce být nějakým metodickým dekonstruktivismem: spadá vjedno s kritickým myšlením (reafirmuje a reinterpretuje kulturní dědictví za účelem nových rekonstrukcí, destruuje západní dualistickou ontologii); jde jí o spravedlnost a odpovědnost, „nechává být a žít“, otevírá se jinému; nese v sobě rys příslibu osvobodivé emancipace (mesianismus bez mesiáše a náboženství). Postdekonstruktivní realismus rozvíjí *M. Marder*.

demokracie společenské uspořádání a způsob života založeného na SVOBODĚ, PLURALITĚ a ODPOVĚDNOSTI, svrchovanosti lidu a ústavy; předpokládá neustálé filosofické hledání pravdy, jež vede k její kritice: z rozporů se může rodit neustálé vylepšování d.; d. je svobodná a kritická diskuse, neustálé hledání DOBRA a PRAVDY.

Podle *T. G. Masaryka*, *J. Patočky* je d. přijetím odpovědnosti za „věci obecné“, fakticky je založena na práci, na sebeovládání – člověk se stává sám sobě pánem. *Masarykova* humanitní a duchovní d. se děje v linii stálé mravní obrody, stálé filosofické reformace a revize: v dějinách lze vítězit jen duchovní převahou pramenící z života v pravdě. Pojetí d. zde vychází z úcty a lásky k bližnímu, je filosoficky založeno na lásce, pravé humanitě a plné lidskosti. D. je diskuse, zdůrazňuje se tedy její komunikativní povaha (dialogická d.). D. není jen politickou, nýbrž i životní formou (život *sub specie aeternitatis*), která se bytostně dotýká každého člověka v jeho původní touze po sebeuskutečnění. V diskusi se na společenské úrovni vytvářejí budoucnostní rozvrhy svobody a spravedlnosti na základě odvážných projektů, programů, idejí, vizí. D. se prohlubuje a vyvíjí původním (ryzím) myšlením, které je zaměřeno k pravdě (bytí). Ze svobody druhých a rozumných, nalézajících své sebebytí ve svobodné komunikaci, vyrůstá *K. Jaspersovi* právě demokratické společenství. U *K. Kosíka* záleží v demokracii na zodpovězení otázky, „kdo je člověk“; má ho vést k světodějnosti. Superkapitál omezuje demokracii, mizí vyšší duchovní pravda a svoboda člověka, jeho pocit domova. D. musí mít odvahu postavit se proti rostoucí

hrozbě, ať už přichází odkudkoli. *R. Rorty* usiloval o takovou demokratickou společnost, v níž by vynikla snaha o hermeneutické porozumění (druhým), o překonání nedorozumění. V náhledu *J. Derridy* má d. mít strukturu příslibu: na základě bázně a chvění před jiným a jinakostí. V pohledu *R. A. Dahla* je ideální demokracií polyarchie, *I. Shapiro* pak vidí svobodomyslnou politickou kulturu a uváženou politickou kritiku, aby d. byla životaschopná. Ve vizi *J. Habermase* musí d. stát na stráži jak proti fašistickému, tak proti levicovému teroru. Radikální d. je nesena étosem permanentní revolučnosti a ideálem spravedlnosti. D. je komunikativní, tolerantní, kosmopolitní, globální. Umocněnou demokracii ve smyslu růstu vzdělanosti a sebepoznání zdůrazňuje *R. M. Unger*. Úpadkem demokracie a sociální spravedlnosti (kdy se nebere ohled na lidi) se zabývá *P. Rosanvallon*. Ekonomická d. *D. Schweickarta* má překonat agresivní kapitalismus a směřovat k systému trvale udržitelného života. – D. vede k rozzáření ryzejší přirozenosti člověka, který je tak schopen tvůrčím způsobem se otevírat pravdě bytí, stávat se přibýtkem pro zjevování světla (pravdy) bytí. V neustálém dialogu a vyjednávání vzniká nadnárodní (celoplanetární) demokratická společnost. Skutečná (tvůrčí, morální, duchovní) d. čelí pokračujícímu pustošení země.

démonické nepřítomnost odpovědnosti, projevující se přítomností orgiastiky ZLA, KRUTOSTI, BEZDUCHOSTI, identifikací se zvířecím (bestialitou) ap.; původně je řec. *daimón* bůh, duch, přidělovatel osudu.

V platonismu démonický *erós* (láska, touha, chtíč), který sám sebe začne chápat (intuitivně-mysticky), pracuje na dialektickém vzestupu duše k dobru (bytí, posvátnu). Tehdy se duše vztahuje k sobě samé a náležitě se zníterňuje (dosahuje místa „mezi“ – *metaxy*). Myslicí člověk je tu veden (přitahován z přízně bytí) k hluboké pravdě a kráse, k duchovním hodnotám, vzešlým z naladění na (kosmickou) sílu bytí (jež přichází „shůry“ do duše) – a to při vzestupném pohybu duše (*anabasis*) k dobru. *Erós* tak vede k účasti na nejjsoucnejším/pravém jsoucím (*ontós on, aléthós on*), na podstatném (říše idejí), na dobrém, krásném a pravdivém, na celku a jednotě. *Erós* je tu transformován z čistě negativní touhy v transcendentální utváření, kdy jsme přitahováni bytím samým (*M. Heidegger, E. Voegelin*). Naše řeč se samozřejmě zúčastňuje (jakožto zprostředkování) na uvědomění *metaxy*-charakteru duše (vědomí).

U *J. A. Komenského* démonické síly nepřipouštějí, aby člověk spěl k sebenalezení; ten se pak spíše rozpadá do propasti nicoty, má ho v moci dílo mámení (klamu) a zmatku. V náhledu *S. Kierkegaarda* je d. určeno také jako smyslové, jako situace strachování se před dobrem (úzkost z dobra) a propadnutí zlu, kdy jedinec existuje uzamčen v hříchu a vině. Výrazem démonického může být pohrdání druhým, světem, societou. Podle *M. Schelera* je d. to puzení, jež je slepé vůči hodnotám (ideám). Pro *J. Patočku, E. Lévinase, J. Derridu* je d. forma tajemství vykazující se zejména jako nezodpovědnost. Podle *M. B. Matušíka* je nutno odporovat radikálnímu démonickému zlu dneška (abstraktní humanita, idolatrie [uctívání model] pokroku, touha být bohem ap.), jak proti němu vystupovali již *F. M. Dostojevskij, F. Douglass, J.-P. Sartre*.

demytologizace zbavování se MÝTU a mytického vědomí, přechod k racionálnímu myšlení, rozumovému vysvětlení. Prvními demytologizátory byli iónští filosofové (fyzikové), kteří začali vysvětlovat skutečnost nenábožensky (nemyticky); kladli základy moderní vědy (hledání principů, příčin), usilovali o racionální poznání (*Thalés, Anaximandros, Anaximenes, Hérakleitos*). Mytologickou mluvu křesťanství se snažil demytologizovat *R. Bultmann*; mýtus nahrazoval existenciální výzvou, otevíráním se hlubině bytí, hledáním skutečného obsahu mytologické výpovědi. Hermeneutickým klíčem se mu stala *Heideggerova* existenciální analytika, dějinné zjevování bytí. Podle *O. Marquarda* se jako reakce na demytologizaci může vrátet osvětlená polymýtie.

den viz noc, noc světa

dění plynoucí přítomnost; pojem vyjadřující nepřetržitost POHYBU, proměnlivost, nastávání, vznikání a zanikání; pravda skutečnosti v celku v jejím pomíjení a neskrytosti. Ze hry (jednoty) BYTÍ a NICOTY povstává d. (děj) jako PROCES neustálého vzniku a zániku (*fysis*). D. má svoji jednotu, rytmus, smysl, svůj způsob bytí. Druhem d. je i myšlení a básnění, fyzicko-organické d. (život těla) ap. Vše, co se děje, je v neustálém pohybu, proměňuje se (SKUTEČNOST, realita).

U *G. W. F. Hegela* vzhází d. z jednoty bytí a nicoty (nebytí); d. je sebezprojev absolutní ideje. *F. Nietzsche* kladl místo bytí (jako něčeho stálého, přítomně setrvalého a nepomíjivého) nevinnost a permanenci d.; co jediné trvá, je d. (nastávání, stávání) a život, živoucí chaos. Realita d. A života je jediná realita; stálost d. je bezpodmínečnou přítomností. Aktivní d. předpokládá spřízněnost s afirmací; d. je takto umocněno (v určitém výkladu) k bytí (tak se stvrzuje d. i bytí tohoto d., stejně jako u *Hérakleita*). Bytí (jako život) je ve své bytnosti d. Dějící se svět sám je chápán jako vůle k moci (neměl by však mizet vztah k pravdě bytí). Uvnitř d. a ve vztahu k jednotlivým obrazům moci se kladou hodnoty.

Podle *H. Bergsona* je d. otevřené, děje se na základě času, univerzální otevřenosti svobody (bytí), je možno ho nazírat intuicí (nejde o jasné a zřetelné poznání). Živelné d. rozbíjí v očích *E. Lévinase* monismus parmenidovského bytí. U *M. Heideggera* d. vzhází z prapůvodního sporu/sváru země a světa, z tajemné hry skrytosti a neskrytosti. Druhem nastávání (d.) je tedy vzházení ze samotného základu světa (bytí, prabytí). Děním je časící se úděl/úradek bytí. I naše tubytí je určitým děním, děje se v něm čas, má tak i svou vlastní dějinnost (časovost). Ze zachycení hlavních rysů d. se lze odrážet k pojmání bezčasových charakteristik struktury d. (chápat i statickou přítomnost metafyziky). Lze posléze znovu otevírat cestu pro d. pravdy bytí, probouzet lidi ze zapomenutosti na bytí. Také *J. Patočka* uvažoval o prvotním zjevování jako otevírání (d.) se skrytého základu (bytí, svět), z něhož vystupují jednotlivá jsoucna; součástí tohoto d. je reflexivní vztah člověka k tomuto základnímu pohybu (reflexivní fenomenalizace). – Myslicí člověk by

měl hluboce uvažovat o povaze a smyslu (pravdě) d. Pro vystižení skutečné povahy d. je třeba pěstovat hluboký (intuitivní) cit, a dostávat se tak z mechanicko-machinujícího přístupu k d. bytí.

denotace vztah mezi jazykovým výrazem a jeho označovaným (věc, předmět, osoba, vlastnosti, procesy, denotát, referent); týká se základního/doslovného významu. Konotace pak označuje domyšlené, vytušené, symbolické významy, jež bývají hlubší než základní významy (*U. Eco, R. Barthes*).

děs viz zděšení

deskriptivní fenomenologie *Husserlova* metoda výzkumu INTENCIONÁLNÍ struktury vědomí, kdy je reflektující POHLED myslicího zaměřen na intencionální prožitky či akty (v TRANSCENDENTÁLNÍM vědomí); zkoumá se, co se nabízí v intencionálních prožitcích a přivádí se to k intencionálnímu vyplnění. Nejde o pouhý „popis“ skutečnosti (výskytová popisnost). Zároveň je tu snaha po povznesení z iluzí bezprostřednosti, poukaz k hlubší temporální komplexitě (*J. Patočka*).

M. Heideggerovi šlo o rozumějící popis (fenomenologická deskripce) základních fenoménů lidské (dějinné) existence, o popis zakoušeného fenomenálního dění. Popis a sebedopis vzhází z náležitého otevření fenomenálního pole, ze strukturace středu, místa popisu vztaženosti, dimenze *mezi*, do níž se dostáváme skokem.

destrukce dějin ontologie *Heideggerův* pokus o překonání dosavadní metafyzické (filosofické) tradice, a to sestupem k jejím nejhlubším kořenům. V tomto TÁZÁNÍ se problematizují domnělé samozřejmosti, destruuji se všechna vědomá nebo nevědomá východiska myšlení. Tuto radikalizaci dosavadního tázání po METAFYZICE (od *Platóna* k *Nietzschemu*) spojil *M. Heidegger* zároveň se sebedotazováním subjektu, s problematizováním jeho vlastního bytí. Tak lze získat vlastní tubytí, překonat překroucený vztah k němu: důrazem na původní bdělost vůči sobě samému (jako již u *S. Kierkegaarda*, dále v kritické destrukci tradičních pojmů u *J. Patočky*). – S fenomenologickou destrukcí je spjato odkrývání nedostatků tradičních pojmů metafyziky a ontologie; odtud může vzejít jejich zprůhlednění a odhalení/odkrytí toho, co zůstalo v tradici myšlení nemyšleno a zapomenuto. Dekonstrukcí a reinterpetací dějin ontologie se takto dospívá opět k původním záměrům filosofie, ke konkrétní hermeneutice a k nové konstrukci filosofie. Tak lze opět pronikat k bytí vůbec, na něž se během věků zapomnělo; naslouchat nedisponovatelné (neuchopitelné) mluvě bytí.

determinismus představa, že vše se děje (fyzikálně, mechanicky) se zákonitou NUTNOSTÍ a je výsledkem nutně KAUZÁLNÍHO sřetězení příčin a následků (přírodní d.). Formou mechanistického determinismu je fatalismus (vše je předurčeno OSUDEM), vulgární/naivní d. ap. Mechanistickým determinismem byla atomistika *Démokritova* (pohyb atomů od věčnosti, skutečnost tvoří atomy a prázdno). Dynamickou atomistiku předvedl *R. J. Boškovič*.

U *G. W. F. Hegela* se lze setkat s kosmickým a historickým determinismem absolutního ducha. Proti tomu *S. Kierkegaard* zdůraznil záměrnou volbu, kdy existence určuje svobodně sebe samu, pracuje s pojmem možnosti (v tomto směru uvažoval i *F. Nietzsche*, *T. G. Masaryk*). Vztahem determinismu a svobody se také zabýval *J. M. Guyau*. Kritikem přírodovědného determinismu byl *É. Boutroux*. Opakem determinismu je indeterminismus, který popírá jakoukoli podmíněnost dění. *H. Bergson*, *N. Hartmann* se snažili o dosažení pozice mimo d. a indeterminismus. – Svět je ve svém jádře pravděpodobnostní, nikoli přísně deterministický; má blíže absolutní nahodilosti, může v něm nastávat vyvstávání nekalkulovatelně jiného.

deus absconditus viz **mystika, skrytý bůh**

diairesis viz **syntéza**

dialektika původně umění vést rozhovor, umění otázky a odpovědi, tedy činnost výměny myšlenek v rozmluvě, kdy se hledají argumenty pro a proti, kladou se otázky, vynářejí se myšlenky a dospívá se k něčemu novému; myšlenkový způsob (koncepce), který popisuje vztah mezi protikladnými veličinami (protiklady), mezi vnějším a vnitřním, distancí a přináležitostí, radostí a bolestí ap.; schopnost zablédnout dvojí stránku věci, dvojí pohyb (rozpor) ve věci samé včetně vědomí. D. vychází z takového chápání skutečnosti, že má v sobě základní ROZPOR; ten je základem POHYBU této skutečnosti, jejíž protikladnost (rozporuplnost) se v myšlenkách zachycuje. Takto se odhalují rozpory, protiklady a mnohoznačnosti života a bytí; může se dospět až k poznání absolutna, jeho úplnému prozkoumání (řec. *dialegesthai*).

U *Hérakleita* vše vzniká dialekticky z jednoty a boje protikladů (např. d. života a smrti). Protiklady zde nejsou syntetizovány do vyšší jednoty (d. bez syntézy). Eleaté pěstovali antitetickou (bytí a zdání, *fysis* a *nomos* ap.) dialektiku. *Gorgias* tvrdil, že pouhou dialektikou není dosažitelná podstata (pravda) věci; je třeba přistoupit k božskému vytržení; jen tak lze nahlédnout do pravdy bytí a otevírat její bytnost. *Sókratova* d. byla založena na kladení otázek a odkrývání odpovědí; byla určitou negativní dialektikou (věděni nevěděni), kterou určovala ironie, jejímž cílem bylo odhalovat, prověřovat, demaskovat a tak umožňovat přístup k pravdě o vlastní existenci i o světě. Pro *Platóna* je d. nejvyšší filosofickou vědou, která se týká vzestupného pohybu myšlení; ve vzestupném dialektickém

pohybu duše se překonává démonický *eros* a člověk je přitahován k pravdě a kráse bytí. V napětí mezi smrtelností a nesmrtelností se duše probouzí k sobě samé, spěje k nejvyššímu poznání, k chápání celku. Skutečná (univerzální) d. se snaží pravdivě vysvětlit to, co jest; vede k otevření vnitřního zraku (subjektivní d.) pro chápání i těch nejvyšších/nejhlubších pravd. Logickými operacemi jsou stanovovány ideje, spěje se k základním principům všech věcí, k idejím (dialogická d.). *Aristotelovi* byla d. uměním tázat se, vynalézat, hledat, uvažovat o problému (myslet, kritizovat, zkoumat řeč), spět k principům všech věd, k pravdě; nebyla mu však skutečnou („nejvyšší“) vědou, jež vede k přímému nahlédnutí. Vytvořil první teorii dialektiky. Za zakladatele dialektiky považoval *Zénóna Elejského* – díky jeho úvahám o pohybu. Gnostická d. *Klementa Alexandrijského* se řídí božským (živým) *logem*. K dosažení božského bytí je třeba skutečného dialektického výcviku; tehdy se dotkneme nejmocnější podstaty všeho.

P. Abélard rozvrhl přesné dialektické umění rozlišování. *I. Kant* užíval techniky dialektiky k ozřejmění kritiky poznání; rozvinul transcendentální dialektiku, jež se snaží uchopit čistý rozum, jeho vnitřní strukturu. Podle *G. W. F. Hegela* je d. jakožto filosofická věda vyjádřením samopohybu myšlení a skutečnosti, kdy se vždy vyšší stupeň jevů určuje z předcházejících stupňů; předmět se chápe v jednotě protikladných určení. Dialektická filosofie jakožto d. pojmů odhaluje vnitřní pohyb předmětu, jeho pravdu; věc má přijít k sobě samé, a tak se stát přítomnou. V takto specificky synteticky pojaté dialektice tak jde o pohyb rozumu (myšlení), o dialektiku pojmu vnitřně se rozvíjejícího; objektivní určení tohoto rozumu přecházejí jedno v druhé. Ve skutečnosti (v životě) je demiurgem d. imanentní negace. D. myšlení a bytí směřuje k absolutnímu myšlení a vědění (spekulativní d. absolutna); d. je tu tedy bytostně procesem vytváření absolutní subjektivity subjektu. Ve snaze vyjít nad protiklady se spěje k absolutní ideji (pravdě). Automatiku této dialektiky prolamoval např. *A. Smetana*, *L. Feuerbach*. Dialektiku vycházení a návratu, nekonečného a konečného v souvislosti s dějinným procesem „věků světa“ rozvíjel *F. W. J. Schelling*. V materialismu se převrací idea v přírodu, hmotný svět (materialistická, objektivní, naturalistická d.). *M. Stirner* odhalil nihilismus (jakožto vůli k nicotě) jako pravdu dialektiky; ve své teorii já však upadl do bezbřehého egoismu a titanismu, jak to kritizoval *K. Marx*, *T. G. Masaryk*, *G. Deleuze*. U *S. Kierkegaarda* má rozporná jednota bytí a myšlení paradoxní charakter (kvalitativní, paradoxní, subjektivní, „nebezpečná“ d.); nelze slučovat (zprostředkovat) neslučitelné (protikladné); existenciální rozpory nelze dialekticky zprostředkovat, možný je jen paradox, riziko, skok – jen tak lze dojít ke svému pravému já a skutečné svobodě; nekonečno se spojuje s konečnou konkrétní existencí; rozvíjí se d. otevírání a uzavírání, božského a démonického ap. Z pohledu *F. Nietzscheho* je d. příliš abstraktní (fiktivní, spekulativní), chybí jí skutečně kritický pohled, snaží se protiklady smířovat (rozřešit je). Proti dialektice klade *Nietzsche* svou dionýskou filosofii přehodnocení všech hodnot. Novokantovci vytvořili koncepci kritické dialektiky, podle níž jsou rozpory také neřešitelné (nepřekonatelné). Novohegelovec *A. Liebert* navrhl „tragickou dialektiku“, uznávající antinomický charakter rozporů (protiřečení). Tragická d. (podobně jako tomu bylo u *Kanta*, *Kierkegaarda*) neruší antinomie, žije s nimi (antinomická d.). Tragická (antinomická) d. tudíž popírá dosahování harmonie protikladů. Protiklady si jsou navzájem cizí, napětí mezi nimi je však důležité pro rozvoj ducha. Plodná d. *Buberova* vnáší napětí mezi pojmy a problémy.

M. Heidegger rozvíjel dialektiku skrývání a odkrývání bytí, dialektiku vrženosti a rozvrhu, pravdy a nepravdy (omylu), dialektiku odpovídání mezi bytím a člověkem; světlo bytí je jejím hybatelem. *M. Merleau-Ponty* pěstoval „hyperdialektiku“, v níž se zjevuje tajemství ambiguity, v níž se zohledňuje neredukovatelnost hloubky bytí („dobrá d.“ bez syntézy). *M. Horkheimer* usiloval o „neuzavřenou dialektiku“, která by byla schopna reflektovat neustále se měnící skutečnost. *Th. W. Adorno* usiloval o „negativní dialektiku“, jež myslí i neidentické. „Koherentní dialektiku“ usouvztažňující člověka a kosmos pěstoval *P. Teilhard de Chardin*. *H.-G. Gadamer* chápal dialektiku opět v dialogickém pohybu myšlení (jako *Platón*), usiloval o její návrat do filosofické hermeneutiky (hermeneutická d.); vpsledku jde o dialektiku bytí, které se zjevuje v myšlení. *M. Průcha* usiluje o takové pojetí dialektiky, jež by chápalo jak jednotu bytí, tak bohatství rozdílných způsobů bytí. Jde o tázání po bytí (konkrétnosti) jsoucna ve smyslu filosofického hledání kategorií. *F. Jameson* se snaží o dialektickou rekonstrukci postmoderní situace.

dialog rozmluva, rozhovor; způsob komunikace mezi dvěma osobami, jež je založena na dialogickém slyšení, naslouchání a MLČENÍ; rozhovor duše se sebou samou, odkud vzhází d. s DRUHÝMI; nejjednodušší forma DIALEKTIKY, v níž podstatným způsobem působí slovo a ŘEČ na cestě k pravdivému poznání. V INTERPRETACI je pak zapotřebí navázat původní (hluboký) d. s myslitelem (básníkem), s filosofickým (uměleckým) dílem. Ve společnosti jde o dialogický demokratický proces (diskuse).

Jsme zde (na světě) jakožto rozhovor, tj. v modu sebeotevřenosti. Jsme v neustálém rozhovoru se sebou i s druhými, s bytím. Základním prvkem dialogu je otevřenost, postoj otevřenosti vůči druhému (situace já-ty). Lidská existence je dialogickou událostí, její trvalost může vést k určitému zprostředkování.

V očích *Platónových* vzhází myšlení právě z vnitřního dialogu duše se sebou samou. V niterném rozhovoru se sebou se odkrývá bytí duše, spěje se k bytí samému. D. se dále odehrává ve specifické intersubjektivní dimenzi „mezi“ účastníky rozhovoru (diskuse), kdy já a ty se proniká v zóně my, jež je „mezi“ nimi. Ve skutečném rozhovoru se odkrývá pravda, dochází k sebestproměně. Tak se pravda odhaluje v dialogovém hledání diskutujících (jako již ve vzhledu *Sókratově*, dále u *P. Hadota*) – v náležitém kladení otázek a získávání odpovědí. V opravdovém dialogu vychází odpovědné já vstříc požadavkům druhého, který opět recipročně odpovídá. Součástí správného dialogu je sebeironie. *Aristotelés* také uviděl vnitřní prožitek z rozhovoru s myšlením jiného filosofa.

M. Heidegger vyzdvihl skutečný rozhovor (*Auseinandersetzung*) s podstatnými mysliteli, kdy se získává vlastní postoj myšlení. V pravém rozhovoru jakožto nechání-být začínáme přináležet k bytí samému (k jeho transcendenci), jehož přidělenou pravdu myslitel vyjadřuje. V takovém rozhovoru se klade důraz na samu uvlastňující událost, na rozhodující dějiště tubytí. *H.-G. Gadamer* opět zdůraznil sókratovskou představu o dialogické povaze pravdy, která vzhází z dialogové výměny názorů. *J. Poláková* zdůrazňuje, že k dialogu bytostně patří transcendence. Dorozumět se ve všech palčivých otázkách lze cestou diskuse (*T. G. Masaryk, M. Machovec, R. Rorty, G. Vattimo*). – Přemýšlející rozhovor (d.) je třeba dnes vést se sebou samým, s druhým, s přírodou, s dějinami. D. a vyjednávání

má převládat v mezinárodním měřítku, což povede k partnerské globální správě světa, ke vzniku nadnárodní občanské společnosti (v ladění původního logu bytí).

dialogická filosofie viz filosofie dialogu

dianoia viz frónésis, mysl, rozum, síla

diferance pojem *J. Derridy* (franc. *différance*), vyjadřující samu MOŽNOST pojmového procesu a pojmového systému (je těsně spjatá s imaginací), na základě níž (a z jejíž hry) je „každý znak jen tím, čím se liší od ostatních“; je POČÁTKEM (přesahem) všech diferencí (rozdílů), jež produkuje; je „volnou hrou diferencí“, jíž vzniká i psaní; je ZÁKLADEM určitosti (jednoty) i přesunu (neidentity) významů, základem protikladu mezi smyslovým a inteligibilním (intelektem nahlédnutelným, noetickým), mezi výrazem a významem (signifikantem a signifikátem). D. spojuje prostorový a časový význam diferencí, a zároveň je rozlišuje, a tak umožňuje difference v prostoru a čase; není však žádnou z nich. D. tudíž stojí před onticko-ontologickou DIFERENCÍ.

D. umožňuje, utváří, určuje a rozehrává vztahy mezi danostmi (fakty, pozitivitami), je podmínkou hry diferencí (diferenciací), uskutečňuje se formou diferencí a stop diferencí, sama však ve své autonomii není touto hrou. D. je tedy to prvotní (prabytí, rozlišování samo, úplně jiné, bůh), co vytváří difference, je „nejjednoduchým počátkem“ diferencí, zdrojem hry diferencí, uvádí do pohybu (jakožto místo významové nerozlišitelnosti a neurčitosti) rozdíly mezi diferencemi v jejich vzájemném vztahování. Není to jsoucno, je to „formování forem“. Pojem d. má blízko např. k „tkanivu bytí“ *M. Merleau-Pontyho*. *J.-F. Lyotard* by mluvil o „čirém rozdílu“, *M. Heidegger* o události bytí. – Ontologická d. tedy přivádí nulový stupeň fenomenality (počátek) k mnohosti přítomných fenoménů.

différance viz difference

difference rozdíl, rozdělení, rozdělování. Veškeré filosofování je podřízeno imanentnímu diferování (rozlišování). Fenomenologickou diferencí je rozdíl mezi polem zjevování a tím, co se zjevuje (zjevující se). D. (rozdíl) existuje v bytnosti BYTÍ samého (prabytí).

V očích *Anaximandrových* dochází v běhu světa k střídání nadvlády jedněch diferencí nad jinými, k jejich vyrovnávání a návratu k rovnováze podle řádu (*taxis*) času. U *F. de Saussura* je d. zdrojem jazykového významu; systém diferencí v struktuře jazyka dává možnost značení. Ze hry vlastní d. je třeba se radovat, spět k afirmaci d. (*S. Kierkegaard*, *F. Nietzsche*, *G. Deleuze*); bezodstupovost prosazují poslední („mžourající“) lidé s jejich nivelizujícím (lhostejným a slabým) postojem k životu; jde o to probudit v sobě způsobilost rozlišovat. *H. Bergson* vedl ve své intuitivní filosofické metodě k nazření povahových diferencí; rozlišoval diferencí ve stupni a v povaze.

M. Heidegger opět výslovně rozlišil mezi jsoucnem a bytím (ontologická difference),

čímž vyvolával bytí ze zapomenutí, poukázal na jedinečnost roz-dílu, jež skýtá i chod nicoty. *J. Derrida* poukázal na význam spojení rozdělování (d.) v prostoru a čase, na jednotu rozložení v prostoru a odkládání v čase, na hru diferencí, na prvotnost d. před identitou. *Deleuze* začal dále myslet nekontradiktornou diferencí (není jednoduchým protikladem identity). Všechny rozdíly (d., dichotomie), jsou podle *G. Vattima* produktem lidské vůle k moci, k interpretaci. – Filosofie difference dekonstruuje rozdíly v tradiční západní metafyzice, odmítá pro naše myšlení nějakou pravou pravdu či základ. Existuje jen svět diferencí.

diké viz **spravedlnost, sofon**

díkuvzdání viz **filosofie počátku, přízeň bytí**

dílo viz **umělecké dílo**

dionýské a apollinské u *F. Nietzscheho* dva živly (principy) tvořící BYTNOST SVĚTA. Dionýský živel zjevuje prereflexivní zkušenost, kdy se subjekt oddává v opojení sebezapomenutí, vplouvá do dionýské prajednoty, v níž jsou překročeny všechny meze a zákony (jako již v antických dionýsiích). Dionýské prajedno se objektivuje v apollinský svět jevů (už ve vizi *A. Schopenhauera*). Apollinské neustále kultivuje dionýské; nemělo by se však dostat do područí dionýského.

Zapomenutí na dionýský živel ovšem vede k přílišnému teoretizování a intelektualismu, k mechanické absolventnosti, jež popírá bytostné myšlení. Mystická jistota o alogickém v životě je zapomenuta. Teoretický utilitarismus nemůže unést „nesrozumitelnost“ dionýského světa. Dionýské je pokryto a potlačeno „vznešeným metafyzickým bludem“. Již u romantiků (*F. Hölderlin, F. Schlegel, Novalis, J. W. Ritter*) dionýský princip (Dionýsos, který představuje volnost a nespoutanost, opojení, vzplanutí) existuje v plodném napětí s apollinským principem (střízlivost, tichá rozvážnost); to vše pro stupňovaný život. – Živoucí skutečnost se udržuje ve vyrovnanosti obou živlů.

Dionýsos viz **vůle k moci, dionýské a apollinské**

disent živoucí struktura ve společnosti, jež rozbíjí iluzivní „nevinost“ MOCI, podrobuje státní organizaci osobnímu SVĚDOMÍ; osobnímu svědomí se opět dodává rys skutečnosti (*V. Benda, M. Šimečka, J. Tomin*), což může vést k zvrácení banalizace a neosobnosti moci.

Pro *Z. Baumana* politický d. udržuje při životě ducha kritiky, což vede k pokračování politického rozhovoru a ke kultivaci liberální demokracie. Z pohledu *J. Derridy* je princip disidentství druhem principu občanské neposlušnosti, druhem odporu (univerzálního intelektuála) proti vši nespravedlnosti. Tyto principy jsou spojovány s dekonstrukcí. V očích *M. Kišše* je disidentství neustálou kultivací kritického myšlení, jež je s to se postavit proti každé zotročující (tyranské, lživé, manipulující) síle, ohlupující a degradující člověka (jeho svět přirozeného života). Na kýčovitě (nevěcně) prvky myšlení disentu poukázal *P. Rezek*.

diskurz pojem pro označení jakéhokoli projevu (výpovědi, promluvy), který vykazuje typické znaky své doby (d. je dějinně situován). Ve společnosti se lze setkat s „bojem“ diskurzů. Nový (filosofický) d. se vynořuje ze skutečné UDÁLOSTI.

É. Benveniste rozeznával časy historie (aorist, imperfektum, plusquamperfektum) a čas diskurzu. Právě přítomný čas (présent) je časem promluvy (diskurzu), časem, kdy se hovoří, kdy spolu promlouvají osoby: já a ty. Dále byl rozpoznán typ literárního diskurzu, v němž je neustále přítomný subjekt, a d., v němž se klade důraz na pól objektivitu. U M. Foucaulta je d. určitým způsobem vedený dialog uvnitř dané kultury. Dobovému diskurzu (diskurzivní rozumové praxi) je vlastní určitý soubor pravidel a zákonitostí, který se sleduje v archeologické analýze; sleduje se v ní určitá pozice (statut) poznávajícího subjektu, který žije v dané době a podléhá určité diskurzivní praxi. P. Ricoeur kladl důraz na spontánní (tvůrčí, ze sebe sama se rodící) rys individuálního diskurzu, na výpověď jako řečovou událost. Podle J. Habermase je racionální d. formou komunikace, v níž se argumentuje a otevírají se nároky na platnost, pravdu a oprávněnost (věrohodnost) argumentů; nároky platnosti jsou prověřovány právě v diskurzech. Na základě diskurzivního dorozumění lze dojít ke konsenzu pravdy (sjednocení diskurzů, spění k univerzálnímu diskurzu), a to tehdy, když účastníci diskurzu rozlišují mezi bytím a zdáním. Poststrukturalisté a dekonstruktivisté (J.-F. Lyotard, J. Derrida) poukázali na nesamozřejmost jednotně zacíleného diskurzu. V náhledu W. Welsche nelze ztratit možnost komunikace mezi různými diskurzy; disens nemůže být cílem.

diskuse viz dialog

distance odstup od toho, co jest, tedy d. vůči danosti (věcem, vnějšímu světu), vůči domněle zavazujícímu (kulturně-historickému) kontextu; vyřazení jsoucího z našeho aktuálního zájmu, kdy se vědomí stává neza-interesovaným nebo dochází k jeho proměně. V teoretickém odstupu se poznávající subjekt separuje od dané kauzality a světa, což ovšem nemusí nutně znamenat úplné oddělení se. Takto je odstup (d.) jako odhlédnutí od dílčích věcí a zájmů základem filosofického (pozorovatelského) postoje. Zároveň d. vytváří možnost VZTAHU, možnost přiblížení a odpovědnosti.

Antický filosof (*Hérakleitos*, *Platón*) žije v základní distanci vůči „množství“, davu, vůči částečnosti tělesného života. S. Kierkegaard psal o určité distanci vůči estetickému a etickému stadiu ve prospěch stadia filosoficko-náboženského. Je třeba mít určitou distanci od toho, co píšu; je tu nutná ironie a sebeironie. F. Nietzsche nazřel nutnost odstupu i od sebe sama. E. Husserl hovořil o „neutrální modifikaci vědomí“ z distančně nezaujaté *epoché* (odstup a nezaujatý pohled z pozice „čistého“ pozorovatele). U M. Heideggera jde o distanci od každodenního života většinového já, od řečí; jen pak vzniká rozumění. D. zde vystupuje nikoli jako odcizení existujícího pobytu od bytí, nýbrž jako možnost stát se otevřeným pro bytí (možnost tázání a sebedotazování v ekstatickém výstupu z oblasti jsoucího, v níž pobyt žije). Dnes žijeme v nepřítomnosti/ absenci odstupu, a tak se může projevovat bytí jako zjednávaní, což ničí chápání blízkosti i dálky, vznik

skutečného myšlení (zamyšlení). Podle *E. Finka* se lze dostat k původní moci bytí jen z určité d. od běžně zakoušené skutečnosti. Ve filosofování se dosahuje d. vůči všemu, čím jsme, co myslíme a konáme, což vede k nalézání smyslu a pravdy skutečnosti, k ověřování pravdivosti poznání (*K. Jaspers*). K pravdě (bytí) se lze z hlediska *J. Patočky* dostat přes určitou distanci (odstup od pouhé danosti) spjatou se sebezpoznaním, kdy se já nerozplývá v běžně praktikovaném konání a uchopuje se hluboká úroveň subjektivity. Jde o svobodnou sílu odstupu od dané přítomnosti (negativní platonismus, *chórismos*). Přiměřené (objektivní) hodnocení nějaké věci vyžaduje odstup od ní (*H. Arendtová*). Svět posléze opět nově získáme po překonání d., kdy vstupujeme do opravdového vztahu (*M. Buber*). *J.-L. Marion* se ve svém pojetí d. snaží překonat ontologickou diferenci. Hlubina d. předchází každou tematizaci (reprezentaci). D. je absolutně předchůdná vůči každému subjektivnímu zpřítomnění a lze ji vyjádřit pouze v „řeči chvály“. D. umožňuje přistoupit k druhému i k bohu. Podle hermeneutiky máme získat odstup od svých vlastních předsudků, daných naší konečností; být pamětlivi toho, že ve svých rozvrzích jsme vždy dějinně podmíněni; být s to v sobě samých unést jiné pohledy a hlediska, revidovat svá dosavadní dosažení (*H.-G. Gadamer*). V niterném rozhovoru, který se sebou neustále vedeme, se učíme získávat odstup od svých mínění (předsudků), můžeme tak spět k pravdivému poznání. Text (světa) si náležitě osvojíme a tvůrčím způsobem mu porozumíme jen z patřičného odstupu (*P. Ricoeur*). Na zvětšující se distanci mezi komunitou a komunikací upozornil *S. Hubík*. – Distanci, odcizení ap. lze překonávat v ladění se na tajemství bytí, a to na základě sebenalezení.

dítě viz hra bez užitku, archetyp, blaženost

divinace věštecký dar, síla věštění (mantika, lat. *divinatio*; *divus* = božsky jasný, nebeský), vnuknutí a prorocké určování OSUDU (jak o tom psal již *M. T. Cicero*); u *F. Nietzscheho* jde o osvícenou schopnost chápat, vycítovat a uhadovat skutečnost z nejjemnějších náznaků a popudů. Tak i filosofující výzkumník či zřec (*HOMO DIVINUS*) je s to vnímat (v extatickém vytržení) to nejnepatrnější, nejvyšší a podstatné: má pro to předvídající bytostné já a náležitý divinační cit. PRAVDA je pak jako u *K. Jasperse* zpřístupněním transcendence (v divinatorní vizi), u *R. Otta* projevením numinózná (ZJEVENÍ).

dobro to, co je považováno člověkem za dobré, prospěšné, užitečné, např. vznikání vyššího já (*H. Jonas*), umožnění a vznikání ryzi (autentické) existence (*K. Jaspers*), revitalizace biotického společenství (*A. Leopold*); DAR myšlení, jenž vede ke SVOBODĚ, ke skutečné etičnosti/mravnosti člověka; poslední cíl lidského jednání (prostá dobrotá BYTÍ), který řídí lidskou volbu k tomu, co je dobré, co vede k postoji úcty a lásky, k pravé důstojnosti lidského bytí (pozvednout se, být svobodný a bdělý). Idea dobra (světlo/slunce pravdy bytí, zákon a řád světa) je již od *Platóna* základem

všeho, i myšlení; vede ke SPRAVEDLNOSTI. D. dává schopnost poznávat, samému jsoucnu skýtá (jakožto bytí) jeho neskrytost (pravdu). Založením dobra v noumenálním BYTÍ se získává závaznost hodnot a norem, míra pro konkrétní praktickou akci, pro to, abychom zacházeli se světem správně.

F. W. Schelling garantoval smíření dobra a zla (ve své ontodiceji absolutna). D. nás může vést a probouzet k odpovědnosti za život a bytí. Dobré je pro *S. Kierkegaarda* obnovovat lidskou svobodu a záchranu, znamená odporovat zlu, vlastnit sebe sama (propojení dobra s já, kdy vědomí o vlastním bytí je zakotvené v porozumění dobru jako takovému; tak se rodí i lidská důstojnost, vztah k posvátnu). Dobré je ve výkladu *F. Nietzscheho* to, co stupňuje pocit moci, co podporuje růst, vzmach a život.

Idea dobra v náhledu *J. Patočky* poukazuje k dimenzi smyslu, k bytí jako takovému, k přirozenému světu člověka. Společnost může spět k obecnému dobru (za předpokladu chápání toho, co je v člověku vyššího/hlubšího), třeba i za cenu nasazení života jedince. D. je podle *H.-G. Gadamera*, *M. Heideggera* spjato se sebestorozuměním lidské existence, s ekstatickým postojem uvnitř pravdy/světliny bytí. Pro *E. Lévinase* d. člověka uchvacuje, zmocňuje se ho a vystavuje ho v oběti zraněním světa; také zkušenost pronásledované tváře nás povolává k dobru. Odporovat zlu (neboť je možností našeho svobodného chtění, mezi našich pozitivních ideálů, falešnou úctou k pokroku ap.) v jeho různých podobách (z. radikální, banální, anonymní, ďábelské ap.) je třeba i v zjištěních *I. Kanta*, *T. G. Masaryka*, *H. Arendtové*, *E. Voegelina*, *J. Derridy*, *J. Naberta*, *Á. Hellerové*, *M. B. Matušíka*, *G. Agambena*. S určitou podobou dobra se lze v dané chvíli ztotožnit i ve vizi *A. Camuse*; pro ně je možno se i obětovat. Takto člověk překonává i svou samotu, spěje k obecné lidské solidaritě, kdy se chápe lidská důstojnost, úcta a soudržnost.

V dobru subjektivita vlastní absolutně hodnotný cíl pro své snažení; k dobru je třeba spět (výchova – napřímit svou dobrou vůli k jednomu podstatnému), v něm uskutečňovat své vlastní bytí, svou vlastní přirozenost; nechat se pronikat (v souladu a souznění s kosmem) základním postojem čiré dobroty, bezpodmínečně se oddávat dobru – a tak pečovat o život a vše živé. Zlo má pak původ v původním nicování bytí, a záleží na tom, jak pobyt odpovídá bytí, jestli se vůči němu chová svévolně, nebo zdrženlivě (dobře). Dvojnáčnost v samém dění bytí s jeho bytostnou konečností tak obnáší i nevykořetelnou možnost zla (*M. Heidegger*). Zkázonosnou formou zla může být vše zplošťující antropocentrismus bez vztahu k transcendenci (ryzímu bytí). V očích *V. Cepla* je samo právo uměním dobra a spravedlnosti. Podle *P. W. Taylora* má své d. (a v tomto smyslu i svou hodnotu) vše živé, každý organismus, i např. stromy. – Půjde o to objevit v sobě základní schopnost dobra, schopnost naladit se na ryzí realitu či bytí, osvětit tak lidskou skutečnost, zejména vztah k přírodě.

dogmatismus stání na jednostranných myšlenkových určeních, kdy se zcela vylučuje opačné určení. Za pravdivé se považuje to, co je ostře odděleno od svého protikladu. Takto se d. nemůže dotýkat PRAVDY, neboť lpí na strnulých fixacích sklerotizovaného poznání, na neproověřených DOMNĚNKÁCH a předsudcích – nejde mu o plodnou komunikaci (dialog) mezi jednotlivými stanovisky.

Terapeuticky vůči každému dogmatismu vystupovala již antická skepse (např. *Karneadés*), posléze *Descartova* metodická skepse, dále *Humův* filosofický projekt s jeho nevírou v nějaké absolutní vědění. Skutečná (paradoxní, negativní, nedogmatická) dialektika je sebekritická, je schopna sebek překročení (*S. Kierkegaard*, *Th. W. Adorno*), stejně jako autentické zamyšlení (jež odhaluje technokratické/teologické dogma i neuvědomovanou demagogii). *J. Derrida* vystupoval proti tržnímu dogmatismu; každý d. (vedoucí k totalitarismu a násilí) je třeba kriticky nahlédnout a dekonstruovat. „Slabé myšlení“ *G. Vattima*, *R. Rortyho* podkopává metafyzický či náboženský dogmatismus (jako již *Freudovo* myšlení bylo kreativně protidogmatické). Důraz se klade na dialog, lásku a ironii, na osvobození se od autoritářských teorií (*J.-F. Lyotard*, *O. Marquard*).

domněnka viz hypotéza

domov to, co je člověku nanejvýš blízké, co obvykle vzbuzuje lásku k vlasti (k zemi, národu, k bytí samému), to, co od ZÁKLADU nese náš život (naše Země, planetární systém se Sluncem, Mléčná dráha, život sám, jednoduchá jednota SOUČTVEŘÍ). Dálava a cizota jsou komplementem domova a BLÍZKOSTI.

J. A. Komenský poukázal na vlastní d. v nitru duchovního člověka; jen odtud může vzejít i pravý d. v žité skutečnosti; přitom jde o to vytrvat v dobru. V myšlení *G. W. F. Hegela* máme ve světě hledat svůj d., a vracet se tak k našemu „nejvnitřnějšímu já“ (jako již ve vidění *Herma Trismegista*, *Zósima*). *F. Hölderlin* spojoval přiblížení se domovu (domovině) s návratem bohů, kdy se přibližujeme opět „ohni bytí“. Na půdě domova se nalézá pravda, již lze naslouchat a vyjadřovat. Filosofie je v očích *Novalisových* původní touhou po domově. Pravou existenci lze pak s *M. Heideggerem* nalézt jen v určité domovině: zde člověk vytváří své dějiny. Doma se máme šanci dostat do blízkosti původu, počátku, k prameni radosti, k posvátnému (božskému), ke svému lidství/středu, a to z myšlení bytí. Ze země je třeba učinit d., v němž si klademe otázku bytí, opatrujeme jeho tajemství. Básník, myslitel se vrací domů jako ke zdroji bytí, hledá původní (nezpustošenou) domovinu (vlast), neboť je právě blízko počátku (základu), součtveřivé světlině bytí, je blízko i sobě samému (svému srdci). Charakterem našeho pobývání na Zemi může být navracení domů, péče o rodnou zem (půdu), přemýšlení o způsobu našeho vlastního bytí. Když bydlíme v blízkosti bytí, můžeme poznat bytnost domoviny. S domovem jsme důvěrně obeznámeni (navážeme-li s ním spojení), je nám něčím blízkým, je základní dimenzí našeho životního světa (*J. Patočka*). U *E. Blocha* vzniká d. (vlast) v dějinách po překonání zvnějšnění a odcizení člověka, kdy se dosahuje skutečné demokratické bytí na světě, vstupuje se do říše svobody. – Autentické myšlení může vést k prostotě domova a k původní půdě; tak lze překonávat odcizení člověka a světa (přírody, kosmu – být tak doma ve světě), spět k nalezení sebe sama, svého vlastního domova (řec. *enaulia*). Na zemi se nakonec můžeme cítit jako doma, vycitňovat ve svém domě (v našem světě) skutečnou harmonii. Země a pozemská příroda se stanou naším opravdovým domovem, a to v postoji opatrování a mírné zdrženlivosti vůči nim.

dorozumění sjednocení se na platnosti nějaké výpovědi; v rámci *Habermasovy* teorie komunikativního jednání hledání konsenzu v rámci jednacích situací a pozic účastníků KOMUNIKACE. Srozumění je pak intersubjektivní uznání nároku na platnost nějaké výpovědi v kontextu sociální komunikace. Řeč vytváří podle *G. Ebelinga* vždy zároveň srozumění i nesrozumění.

dostatečný důvod viz **princip dostatečného důvodu, poznání**

dostatečnost viz **příhodnost**

dotek, dotyk viz **pohyb, prabytí, věc, zkušenost**

doxa původně řec. mínění, představa, domněnka, názor – od klamného (vágního) ZDÁNÍ, nejasného mínění až po správné mínění (*d. aléthés*), tj. platnou PRAVDU poznání (*epistémé*). Stabilní vědecké poznání stojí proti pouhému mínění (*Platón, Aristotelés*).

E. Husserl hovořil o doxicko-teoretických (objektivujících) aktech postavených proti pouhé personální sféře. Oblast doxického konstituuje skutečnost. Na druhou stranu zdánlivé pobývání je pouhým d. Pouhé mínění je třeba poměřovat pravým fenomenologickým nahlédnutím. Pasivní d. je pra-doxa, pra-mínění, týkající se prosté (jásky pasivní, pasivně předkonstituované, zárodečně propozicionální) víry ve jsoucnost.

dromokracie rys pozdně moderní společnosti, jejíž teleaktivita se zrychluje (řec. *dromos* = rychlý běh, závod), rychlost nabývá stále většího významu (INFORMACE se šíří rychlostí světla a podle toho se dějí lidská rozhodnutí; tím se rychlost a TECHNIKA stávají fetišem). Vysokorychlostní globální společnost rychlé komunikace a virtuality s sebou pak přináší i rizika poruch v technické infrastruktuře (při přenosu technických obrazů ap.), nebezpečí kyberzločinu (*V. Flusser, P. Virilio*). – Půjde tedy o to, plně nepodléhat logice závodění a soutěžení, mít od této dromologie náležitý odstup, což lze jedině na základě skutečně kritického (nemetafyzického) myšlení.

druh viz **rod**

druhý bližní, jiný SUBJEKT, jiná EXISTENCE, druhé JÁ, lat. *alter ego*; kdo není mnou a utváří se v mém vědomí, je dimenzí mého vztahu k sobě samému – což se týká všech bytostí; TRANSCENDENCE existující mimo mé já, jejíž smysl konstituují. Hodnotu druhého, druhých lidských bytostí, důležitost INTERSUBJEKTIVITY objevil *J.-J. Rousseau*, rozvíjel *L. Feuerbach* a *M. Buber*. Druhého je třeba vidět v jeho (nekonečné) JINAKOSTI, heterogenitě, v tom, jak je určující pro naše JÁ (*H.-G. Gadamer, M. Heidegger, J. Poláková, M. Theunissen*).

E. Lévinas dával přednost druhému (bližnímu) před otázkou bytí, zdůrazňoval tedy metafyzickou jinakost (alteritu) druhého, mlčenlivou přítomnost jeho tváře. V druhém se zpřítomňuje nekonečno, proto je třeba být vůči němu maximálně zodpovědný. I sama sebe lze poznávat přes druhého. Nejsme jen na stopě k vlastnímu bytí, nýbrž vždy již k druhému (vztah já-ty). Tvář druhého vyjadřuje transcendenci (boha). D. je pak ten, jímž se zjevuje bůh. Vůči já je d. asymetrický (není mi podobný, je nesouměřitelný); nelze ho nijak ujařmovat. Problém druhého klade již *E. Husserl*, d. se konstituuje v poznávajícím a zakoušejícím já. Druhého lze pochopit a odhalovat ve zkušenosti, ale v celku je poznávajícímu já nepřístupný, neuchopitelný. S druhým se mohou původním způsobem setkat, když se otevřou (ve svém bytí) jeho úplné transcendenci (*J.-P. Sartre, Ch. M. Taylor, R. Barbas*); prostřednictvím druhého se zpětně setkávám se sebou. Vůči druhému je třeba být otevřen – jen tak pro nás podle *G. Marcela* existuje, jen tak ho můžeme milovat. *J. Lacan* rozlišoval velkého druhého (sám symbolický řád nebo subjekt, který reprezentuje tento řád) a malého druhého (obraz sebe sama, zrcadlový dvojník, jak vzniká ve „stadiu zrcadla“). D. se má v rekonstrukci *J.-L. Mariona* držet v intimě tváře, naslouchat jeho volání, nebrat ho jako pouhý předmět. – O svém bližním, o druhém člověku (ale i o rostlinách, zvířatech, krajině, přírodě) je třeba přemýšlet (v jejich křehkosti a zranitelnosti), jen tak se naše vlastní já stane skutečným (prohloubeně eksofickým) a bude schopno překonávat pokračující devastaci Země. Tak lze proměnit ovladatelsky-panský přístup ke světu, otevírat se nové harmonii s přírodou.

dualismus dvojnost substancí (hmotné a duchovní); METAFYZICKÝ rozštěp jsoucna na dvě oblasti, jež se vzájemně vylučují; ontologický (teologický) d. chápe jsoucno jako ovládané na jedné straně duchovním a na druhé materiálním principem. TRANSCENDENTÁLNÍ idealismus je charakterizován dualismem mezi věcmi o sobě a jevy. S tím souvisí i vznik domněnky o dualismu duše a těla (*R. Descartes, I. Kant*), vznik dualistického pojetí dobra a zla, látky (přírody) a ducha, subjektu („pole vědomí“) a objektu (světa, objektivit), pravdivého a falešného ap. Opakem dualismu je monismus, k němuž šel např. *Hegelův* rozvrh: dualismy je třeba chápat z hlediska CELKU a jednoty vešekrenstva.

Představa duality mizí při splývání svobodné duše s absolutnem (*Abhinavagupta*). Jednoduchý d. představoval sartrovský model bytí o sobě a bytí pro sebe. D. metafyziky odmítal ve svém dialektickém myšlení *M. Merleau-Ponty*. Různé dualismy je třeba překonávat (spět např. mimo teismus a ateismus – *M. Heidegger*), a tak vskutku pečovat o zemi, nikoli pouze vykořisťovat přírodu; přemáhat ontologickou diferencii; dekonstruovat především novověkou dualistickou metafyziku, stavějící svět pod moc subjektu; opět k původnímu nedualnímu bytí ve světě (ekstatické stání v pravdě ryziho bytí), k sladení a harmonizaci člověka a přírody.

duch vědomí, rozum či idea vůbec, řec. *pneuma*, lat. *spiritus*; „čiré“ BYTÍ, ABSOLUTNO, nadjsoucí JEDNO, praduch; bytnost existence, mysl, myšlení

(řec. *nús, dianoia*); „duše duše“, určitá objektivní (racionální) souvislost, daná myšlením; ideační faktor života, kterým se (transracionálně) propojujeme k JEDNOTĚ (k absolutnu, transcendentnu, prajednu, prabytí): tak lze spět ke kráse ducha a života.

Výkon subjektivního ducha ukazuje k původní jednotě sebe sama: tu nelze nikdy beze zbytku mít, ale právě ona je místem, odkud se přijímá skutečná míra bytí. Vzestupnému směru ducha (rozumu) se odkrývá smysl pro nekonečno, transcendenci, původní jednotu, bytí samo. Důležitým „doplňkem“ kritické aktivity myslícího ducha je jeho konání, jednání, praktický čin.

O ryzi uskutečnění ducha šlo již *Hérakleitovi, Platónovi, Aristotelovi*. O plození/vycházení ducha (jakožto mnohosti forem) z jedna hovořil *Plóinos*. Cesta k živoucímu duchu je cestou svobody, cestou sebestupňování (d. se vrací k sobě). Probuzený lidský d. (probuzenec) je schopen se ladit na dimenzi bytí a pravdy. Konkrétní d. vyjadřuje morální charakter člověka, jeho tělesnost – i jeho pojmovost je prochnuta duchem.

Hegelova, Kierkegaardova, Husserlova, Heideggerova, Patočková fenomenologie je vylíčením pohybu ducha k pravdě. Lidský d. má být otevřen bytostnému přítomnění bytí (jde tedy o otevřenost k mimolidskému duchu). Z nevzdělaného stavu povstává jedinec jako sebe-konstituovaný a sebe-vědomý d. V zjištěních *G. W. F. Hegela* se podílíme na vývoji absolutního/kosmického ducha (jehož projevem je veškerenstvo kosmu, přírody a člověka s jeho duchovními projevy), můžeme vyjadřovat nejvnitřnější pravdu věcí, uvědomovat si podstatu bytí, spět ve svém vědomí k absolutnímu duchu/vědomí, dosahovat „absolutního vědění“. Ve svém vědomí tedy korespondujeme s duchem (ideou-duchovnem, absolutnem, ontologicky chápaným rozumem, logem); jsme implicitně duchem (sebe-vědomí ducha), neboť v nás spočívá pravda (jako vyšší skutečnost, bytnost vědomí): jde o to si ji uvědomit v náležitém sebe-probuzení. D. o sobě ví v absolutním vědění absolutní subjektivity – jestliže spěje ke své sebezavršující absolutnosti. Tak dospíváme ke skutečnému duchovnímu bytí, k zniternělé existenci. D. se pohybuje z jedné formy svého bytí do jiné a spěje vždy k vyšším stupňům; získává svou živoucnost tak, že „hledí negativnu do tváře“, prodlévá u něho; neměl by zapomínat na duši. Překonáním záporu se k nám bytí může opět přivrátit. Lidský d. může i u *S. Kierkegarda* dosahovat určité absolutnosti, jeho svoboda se však musí rozhodnout k nekonečnému rozhodnutí (pro pravdu), což je riskantní. Na stezce zoufalství se překonává temná noc duše a přichází světlo úplnění sebe sama. Tělo a duše jsou sjednoceny v duchu.

Ve vizi *F. Nietzscheho* se d. vytváří v boji, kdy lidská existence usiluje o svou autenticitu, originalitu; tvůrčí d. buduje i za nejnepríznivějších okolností, přitaká sobě a tak se klade; je spjat se smyslovostí. Vydržet temné stránky života znamená, že lidské pobývání je na cestě ke skutečné volnosti tvůrčího ducha. Specifickou filosofii ducha vytvořil *R. Eucken*; vystupoval jak proti upřílišněné spekulaci, tak proti pragmatismu a voluntarismu. D. mu byl základní metafyzickou potenci, umožňující směřovat k tomu, co je podstatné. Z *Heideggerova* hlediska je duchem schopnost (mohutnost) člověka, jež se rozhodla pro bytnost bytí; bytností ducha je svoboda, vědoucí odhodlanost k bytí. Lidský pobyt může autenticky existovat ve svém duchovním bytí (existenciálně-ontologicky), volit se duchovně v celé své fakticitě a jakožto tubytí spět ke světlu a pravdě bytí. D. existuje

podle *M. Buber*a mezi já a ty, nikoli pouze v já. U *L. Landgrebe*ho je člověk jako d. vystižen svým bytím, tedy je to základní, bytostné určení člověka. *P. Wüst* spěl k radostnému jasu ducha. Bez ducha člověk v pohledu *G. Marcel*a neguje sám sebe. V duchu se člověk u *E. Voegelina* otevírá základu své existence a bytí vůbec. Společný d. se pak rozvíjí v duchovním společenství, kde je možný autentický veřejný život. Už *Hérakleitos* uvažoval o společenství v duchu. Život a d. jsou ve vizi *M. Schelera* na sebe vzájemně harmonicky odkázány. D. vyjadřuje lidskou existenciální nezávislost na těle, pudu, organičnu; centrem ducha je osoba. Duchovno v nás je silou, jež je s to přemoci všechny mocnosti světa. D. není nepřítelem života a duše (*A. Gehlen*), jak si to mysleli „panromantici“ (*L. Klages*, *O. Spengler*, *Th. Lessing*, *L. Frobenius*, *E. Dacqué*).

Cistý duch oproštěný od tělesnosti a světa tělesné neexistuje, lze si ho takto představovat jen v abstrakci; duch není nikdy bez těla. Na spojení duchovního a hmotného života poukázali již např. *Novalis*, *J. W. Goethe*; duch je bytostí všeho živého (*G. Bateson*). Filosofie ruší sebezapomenutost ducha. Cesta k duchu je cestou do nitra; po proměně (doprovázené radikálním otřesem a proměnou) vzhází v pravdě žijící duchovní člověk, hledající ve svém duchovním vzrmachu pravdu; učí se chápat bytí a nebytí, boha i nicotu (*T. G. Masaryk*, *J. Patočka*, *E. Marbach*). Samotělo má v očích *M. Merleau-Ponty*ho svou duchovní stránku (ducha); z půdy pociťujícího těla vyrůstá duch, a tedy i myšlení. Znovuobjevení ducha vede i k obnově pravé kultury. *R. Ohashi* ztotožnil pojem ducha se strukturou původní časovosti. Vznik evropského ducha z principu řečtí pojednal *B. Snell*. – Bytí duchovního světa je třeba chápat niterně. Duchem se myslící subjektivita účastní na idejích, myšlenkách, kterými lze osmyslit svět, zakládat celek a jeho pravdu. D., který míří k životu, je živoucí d., uskutečňující se tubytí. D. (jako kultura ap.) patří k životu. Dnes lze spět k renesanci lidského živoucího ducha; tak se vlévá nový smysl do života a lidského pobývání na Zemi, kdy se příroda chápe jako nevyhnutelný základ pro duchovní život. Neustálým obracením se k duchu (ve své niternosti, vědomí) se dospívá k hlubšímu prožívání světa, k chápání jeho krásy; odtud lze následně čerpat hlubší myšlení, které je nezbytné k pochopení současné civilizace. Tvořivé vědomí se může stávat skutečným (ryzím, živoucím) duchem.

duch abstrakce *Marcelův* termín, v němž je kritizováno zfanatizované a DOGMATICKÉ vědomí, kdy mysl souhlasí s druhem fascinace (např. s kalkulací, machinací, technikou). Fanatismus (který je často NÁSILNÝ) vysvětluje *G. Marcel* despotismem a strnulostí pojmů, nedostatkem fantazie, tvořivosti a představ o možnosti něčeho jiného.

Pojem d. a. je podobný kritice vědecké racionality představitelů Frankfurtské školy (*Th. W. Adorno*, *J. Habermas*), kteří vycházeli z *E. Husserla* a *M. Heideggera*. Proti duchu abstrakce stavěl již *S. Kierkegaard* skutečnou osobnost v jejím autentickém sdělování pravdy. – Ducha abstrakce je třeba překračovat, směřovat k ontologickému potvrzení, k vyšší reflexi otevírající se pravdě bytí.

duchověda věda zabývající se duchovními a duševními (personálními) procesy a projevy lidského života. Klade se důraz na porozumění

SMYSLU člověka v jeho přirozeném světě (osvětí) (*W. Dilthey, E. Spranger, H.-G. Gadamer*). K čistotě duchovědného postoje spěl *E. Husserl*: otevíral transcendentálně duchovědné zkoumání (absolutní d. hledící k vypracované TRANSCENDENTÁLNÍ SUBJEKTIVITĚ), kdy se vychází ze subjektivního (niterného) pohledu na fenomény. Důležitou úlohu zde hraje prožitek, náhled duchovní jáskosti.

duchovědní rozumění podle *W. Diltheye* poznání, které je funkcí ŽIVOTA, které je založeno na introspekci a VCÍTĚNÍ; jde o zvláštní metodu duchovněd na rozdíl od kauzálního popisu a výkladu pozitivisticky laděných věd přírodních. Skutečnost je obsažena v životě a v jeho zakoušení, vystupuje v pojmech myšlení. Sám smysl věcí a dějů pak prýští z praktické vhrůženosti člověka do určitého kulturního systému.

duchovní chudoba viz **chudoba**

duchovní akt na základě shrnutí *H. Arendtové* akt, kdy lidský DUCH zpřítomňuje to, co není dáno smyslům. Smyslová danost je zde převedena do imateriální formy. Duchovní vidění umožňuje v *Patočkově* interpretaci právě idea.

duchovní aristokratismus *Nietzschův* postoj, který se projevuje velkým zřetelem ke SVOBODĚ, VZNEŠENOSTI, výjimečnosti, odstupem od průměrnosti a početnosti (davů), silnou (vášnivou) láskou, hrdým smýšlením, jež vychází z poznání sebe sama. Odtud je možná i vůle k vlastní odpovědnosti, vůle k dílu a velkému úkolu; k vládě i veselí, k umírněnosti SÍLY a radosti z MÍRY. Podobný postoj zosobňoval *L. Klíma*. Ve vizi *S. Kierkagaarda* je skutečnou aristokratickou výjimkou básník, duchovní člověk.

duchovní cvičení systém cvičení (řec. *askésis*) vedoucí k proměně sebe sama, k nalezení hlubšího (základního, bytostného, vyššího) JÁ. Přitom se překračuje dílčí pohled na svět (odstup od světa) a spěje se k chápání CELKU jsoucího.

Filosof soustřeďuje pozornost na sebe sama (v přítomném meditativním okamžiku zažehuje duchovní srdce), a spěje tak k sebezprobuzení – na základě bdělého sebeuvědomění (dosahuje vyššího světla vědomí). Ve vzestupu duše se spěje k MOUDROSTI samé. Realizovaný mudrc (nalezl sám sebe) se sjednocuje s JEDNÍM (platonikové, kynikové, epikurejci, stoikové, *Plótnos, F. Nietzsche, P. Hadot, M. Foucault, V. Hladký*).

duchovní člověk realizovaný jedinec (pneumatik), který poznává SEBE SAMA (svou duši) a oddává se BYTÍ; je schopen proměny (řec. *metanoia*) své přirozenosti, která je pak s to se otevřít DUCHU samému (duchovnímu

ohni bytí) i DUŠI světa a obce (řec. *polis*). Takovému osvobozenému člověku se otevírá svoboda nezávislého myšlení spolu se zodpovědností pro celek světa.

D. č. (*daimonios anér*) se vynořuje již u Platóna. V Aristotelově náhledu je d. č. tím, kdo vskutku ví. *Kierkegaard*ův d. č. se dostává do vztahu k sobě samému, probouzí své bytostné (pravé, duchovní) já a toto já zároveň ladí na božské bytí, s nímž je zajedno; ve svém nitru tedy uskutečňuje paradoxní syntézu protikladů. U *F. Nietzscheho* je to člověk klidný, mírný, vytrvalý a statečný i v období blížící se katastrofy (snášá tragiku života, tragédií oslavuje své bytí), stojí mimo běžné (měšťácké) hodnocení, tj. mimo dobro a zlo; kritizuje záludnost, podlost, bídáctví stávající společnosti.

D. č. přispívá ve vzhledu *G. Marcela* k obnově duchovního horizontu, k vyjadřování duchovních pravd. Stává se pravou duchovní existencí (*K. Jaspers*). V náhledu *J. Bendy*, *M. Heideggera* d. č. hledá a chrání pravdu, naslouchá svému vnitřnímu hlasu, ladí se na pravdu bytí. *Masarykův* d. č. je mírný a klidný, spěje v duchovním smyslu stále výš, usiluje o „osvícení a prosvícení hlavy a srdce zároveň“. D. č. *J. Patočky* je člověk, který je schopen duchovního obratu, proměny, který chápe, oč běží v životě, smrti, v dějinách, a promlouvá jak *Sókratovo daimonion* (svědomí, božský hlas). Tento člověk si osvojuje opravdový duchovní a mravní postoj, je problematizátorem života, hledá nejradiálněji, ukazuje, jak se věci ve skutečnosti mají, stává se duchovním strážcem obce; zbavuje iluzí, je schopen oběti. Intelektuál (vzdělanec) a sofista (technokrat, rétor) mohou být povrchní nápodobou vskutku duchovního člověka. – D. č. hledá sám základ bytí a zdroj života, existuje v účastné tenzi (napětí) vůči prameni bytí, čerpá z něho duchovní sílu a moc; získává tak laskavou moudrost, přirozenou ekologičnost, schopnost aktivní nezávislosti a odvahy.

duchovní srdce hlubší rovina vědomí, NITERNOST nitra, STŘED lidského BYTÍ; výraz úplnosti člověka (jeho pravého lidství), syntéza svobodné osobnosti. Na „logiku“ srdce významně poukázali: *Jeremiáš, Mencius, A. Augustinus, al-Ghazzálí, J. Eckhart, Kabír, J. A. Komenský, B. Pascal, G. W. F. Hegel, S. Kierkegaard, A. Comte, O. Březina, M. Scheler, R. M. Rilke, L. Šestov* – srdce má své pravdy (důvody), které rozum nemá a nezná.

Uvnitř duchovního srdce padají bariéry běžného představujícího (metafyzického) myšlení, vytváří se možnost vskutku chápat pravdu. Vstoupit lze do této zóny i podle *J. Patočky* na základě určitého ontologického obratu (řec. *metanoia*), kdy vnikáme do hlubší přítomnosti duchovního srdce; tehdy se lze setkat s bytím, vyjadřovat ho (dospět ke světlině). Zakládající střed (*Mitte*) člověku u *M. Heideggera* poskytuje místo, z něhož pak může jmenovat (označovat) jsoucí. Uvlastnění tubytí tak může zakládat pravdu. I myšlení *G. Bachelarda* udržuje základní vřelost srdce; tím poskytuje životu skutečnou dynamiku, oživuje potenciality lidské duše. – Pravdě srdce je třeba v tiché meditaci naslouchat, pak je možno ji – z porozumění bytí a času – vyslovit. Lze takto opět nalézat cestu srdce, spět k původu ryzího lidství (jímž prosvítá ryzí bytí), vzpomenout na duchovní (celistvé, živější, plnější, zářivější) bytí a s ním spjatou jedinečnost a vlastní bytnost (duchovnost) člověka. V odvaze a otevřenosti pravdě lze nadějeplně spět k budoucnosti.

duchovní šlechtictví viz vznešené

důkaz logicky kritický postup vedoucí k ověření a zdůvodnění, zda je daný VÝROK pravdivý – což vede k jeho přesvědčivosti a správnosti; posloupanost výroků vychází z PREMIS jako základních předpokladů – cílem je jsoucnost, předvedení přirozenosti/pravdy věci, čehož základem je INTUICE. Pravdivost výroku (teze) je dokázána, jestliže LOGICKY vyplývá z pravdivých (logicky správných/platných) ARGUMENTŮ. Lze rozlišit přímý a nepřímý, analytický a deduktivní, progresivní a regresivní d. ap. D. je pro *Aristotela* jediný spolehlivý postup vedoucí k VĚDĚNÍ.

dům bytí viz řeč**důstojnost viz člověk, dobro, pravda**

duše princip života, niterné bytí (jádro) člověka (živé bytosti); vědomí hlubokého „sebe sama“, nekonečná vnitřní skutečnost (existence) člověka spjatá s DUCHEM (k němuž „povstává“); dimenze lidského bytí, jež je schopna nazřít pravdu, jíž se mohou ukázat věci v tom, co jsou a jak jsou; nelze nalézt její hranice, „tak hluboký/šíroký má LOGOS“ (*Hérakleitos*): d. je hloubkou a šíří, tím bytostným (pohybem) v lidském bytí, je nositelkou vnitřního určení (vymezení, osudu, duchovního jádra) člověka. Svou niterností se d. může vztahovat k bytí vůbec, neboť je obdařena logem (patří k logu), spěje k dokonalosti.

Platón mluvil o záblesku a vykřesávání „ohně d.“, aby správně myslela, cítila, rozhodovala se, nacházela sebe samu. Ve své zkušenosti o sobě si tedy d. může uvědomit (v bytostném usebrání) samu sebe (svě pravé, autonomní já) a zrodit v sobě „nesmrtelný plod“, nový „oheň života“, vztahující se k „ohni bytí“: záleží na stupni sebepoznání a na duchovním růstu, na „vzestupu“ d. D. je jakožto forma těla svým způsobem vše – a tak se může dotýkat věcí a zkoumat jejich mentální obrazy v ní (*pathémata tēs psychēs*); je tím božským v nás (*Aristotelés*). D. se stře do budoucnosti (*A. Augustinus*); může vystupovat k jednu (*hen*) a uvědomovat si jeho přítomnost (*Plóinos*). U *J. Eckharta* je základ d. skryší (světlem, jiskrou, *Fünkelein*) ducha (boha); d. je pojitkem mezi lidskou subjektivitou a absolutním (božským) bytím. D. je nepodmíněnou jednotou myslícího (cítícího) subjektu (*I. Kant*). Síla d. je v pohledu *S. Kierkegaarda* nejvlastnějším zdrojem imaginace; z péče o duši vzhází uvědomění si věčného v sobě, trpělivost a vytrvalost sebevolby (volby sebe sama). Také ve vizi *K. H. Máchy* má člověk hledat očima své d. za jevy pravé bytí, svou „budoucí vlast“. U *F. Nietzscheho* má být d. vznešená, dobrá, afirmativní, lehká. Duševní život je podle *S. Freuda*, *M. Merleau-Pontyho* vtělený. V poukazech *E. Jüngera* je d. věčným pramenem; na dně tohoto domova (vlasti) je nesmírné bohatství. Možností člověka je zápas o vlastní řeč d.; tehdy slovo básníka může tajemně znít domovinou. V proměnách d. je podle *E. Husserla* jednota; d. je spojena s tělem; v duševním bytí (*sum*) vyvstávají duchovní fakta. *J. Patočka* chápal duši v její schopnosti vidět,

rozlišovat; rozhodujícím úkolem člověka je péče o duši, zkušenost d., vnitřní jednání d., starost o vlastní já (sebe sama), niterný boj za vlastní existenciální autenticitu, za pravdu zjevující se v duši. Otevřená d. je otevřená bytí, bohu, transcendentnu (*J. A. Komenský, J. W. Goethe, F. W. J. Schelling, M. Sobotka, J. B. Čapek, P. Floss*). Pak může reagovat na výzvu bytí, spět k pravdě, opravdovosti a moudrosti, stoupat k pravému bytí (*T. G. Masaryk, M. Heidegger, jóga, taoismus, zen-buddhismus*). D. je dále pro *C. G. Junga* bezměrnou intenzitou nitra. D. je schopností vidět celek a vztahovat se k němu; je nástrojem věčnosti, průsečíkem časného a věčného, a tak se v ní otevírá i svědomí. Ve vztahu k druhým lidem (duším) vytváří své lidství. *M. Scheler* hledal v hlubině naší duše osobu (střed, centrum). Tělesné a psychické existuje vždy ve vztahu vzájemné reciprocitě (*M. Merleau-Ponty*). – D. má jít z niterného usebrání (ze své tišiny a klidu – řec. *galéné tés psychés*) za svým nejvlastnějším bytím („perla nitra“), ke svému bytostnému středu (sebe sama), soustřeďovat se do svého niterného ohniska, sjednocovat se se světlem/pramenem bytí. Zároveň nelze podléhat narcistnímu příklonu k sobě (ve smyslu pouhého egoismu), je třeba též vidět svou odpovědnost vůči světu, druhým lidem a přírodě. Je zapotřebí se opět otevírat pro bytí d., aby mohla odkrývat svým viděním („oči d.“) bytnost věcí a dějů.

důvod viz příčina, princip dostatečného důvodu

dynamis řec. mohutnost, mohoucnost, působnost, platnost, možnost; vloha, nadání, moc, síla, potence. V *Platónově* náhledu jde o konkrétní schopnost (mohutnost, způsobnost) člověka. Pro *Aristotela* je d. (lat. *potentia*) principem změny věcí. Látka jakožto možnost (d.) přijímá formu jako své naplnění, skutečnost (*entelecheia, ENERGEIA*). *Plótinos* hovořil o jednu jako o mohoucnosti pro vše ostatní. Na d. jakožto na bytostné bytí v možnostech poukázal *M. Heidegger*.

E

écriture viz gramatologie

ego lat. já – pojem pro zkušenost JÁ ve VĚDOMÍ. U *E. Husserla* je e. já v jeho plné konkrétnosti (monáda), tj. veškerý skutečný i potenciální život vědomí, jeho intencionální život. Já samo je pak *Husserlem* chápáno jako pól identity a substrát (podklad) HABITUALIT.

Fenomenologie je tak v původním smyslu egologií. Transcendentální egologie je první fenomenologií. Vlastní subjektivitou mého e. je transcendentální subjektivita. *W. James* hovořil o „vědoucím egu“, uchopujícím sebe sama.

egoita viz **tubytí, sebeafekce**

egologie viz **fenomenologie, filosofie, ego, monáda, obrat, solipsismus**

echo ozvěna – u *M. Heideggera* to, co myslitel vyjadřuje v odpovědi na nárok bytí (světa) samého; takto myslitel výslovně vyjadřuje pravdu (příběh) bytí. Z nebezpečí technického opuštění bytí můžeme zaslechnout ozvěnu (zázněj) ryzího bytí a přiklonit se k němu.

eidetická redukce pro *E. Husserla* postup, v němž se přechází ve vědomí od faktů k obecné PODSTATĚ (zření podstaty), např. od určité individuální červeně k bytnosti červeně vůbec. Výsledkem má tak být nalezení (uchopení) podstatného (*EIDOS*). E. r. se děje v rámci fenomenologické *EPOCHÉ*.

eidetická variace *Husserlova* teorie v rámci jeho fenomenologie, podle níž to, co je člověku dáno, lze pozměnit na základě fantazijního/imaginativního variování; v této fantazijní obrazotvornosti se poznávající nechává nutně řídit daným faktem jako vzorem a získává fantazijní obrazy podobné vzoru. Fantazijně vytvořená rozmanitost eidetických variací se uchopí v celku a ze všech variant se získá v nazření (KATEGORIÁLNÍ NÁZOR) invariant (*eidos*).

Za předpokladu evidence zakoušejícího subjektu se tedy může uskutečnit evidentní vědomí absolutně identického obsahu. Bytostně obecné je tu výsledkem variací. Takto se v zření podstaty (jako možnost) vyhmátne bytostná pravda zkoumaného jsoucna, jádro jeho bytostného určení. E. v. nastupuje po *epoché*; směřuje k podstatným strukturám (*eidos*); je tedy redukcí od faktu k podstatě (eidetickou redukcí), zaměřením na noematickou stránku čisté zkušenosti.

eidos řec. vzhled, podoba, tvářnost, bytostný/ideální tvar, forma, druh, co-bytí, cost, jsoucnost (řec. *ti esti*, něm. *Wesen*). V *Platónově* náhledu se e. rovná ideji (*IDEA*). Podle *E. Husserla* je e. inteligibilní PODSTATA (bytnost, ideální bytí, nazíratelná a duchem nahlédnutelné obecně, čistá ideality, invariantní jádro, invariant) věci. E. je výsledkem procesu aktivního utváření jednoty (skrze volné fantazie, ve variačním procesu), kdy předmět přichází k sebedanosti (jako věc sama daná evidentně). Co je eidetické, lze uchopovat ve ZŘENÍ PODSTATY, poukazující na povahu (bytí, skutečnost, bytnost, přirozenost, pravdu) věci. Stejně se získává i e. já, které se tak může stát prazdrojem všeho smyslu bytí.

einai viz **bytí, jsoucno, prabytí**

Einführung viz **vcítění**