

Bios, mythos, logos [1975]

1.

Krise naší doby je v nemalém rozsahu způsobena úpadkem a rozpadem mýtu a jeho úlohy v individuálním i společenském životě člověka. Nemůžeme si ovšem dělat naděje, že bychom mohli (již – nebo již? – dnes) uspět v nějakém celkovém postižení povahy mýtu. Jednak proto, že mýtus je, jak právem říká Patočka (v dodatku k *Přirozenému světu*, Praha 1969, str. 232), „smyslem nevyčerpatelný“; zejména však proto, že mýtus sice v posledních necelých třech tisíciletích „umírá“, ale že ještě zdaleka nemůžeme mluvit o jeho definitivním konci a o jeho vymizení ze života dnešního člověka. Přesto se zdá velmi pravděpodobným odhad, že dnes prožíváme poslední stádia jeho třítisícileté dějinné likvidace. I když nemůžeme vyloučit ještě nějaká poslední vzplanutí mytických recidiv, je víc než zřejmé, že dnes už ztratil mýtus jakoukoliv vážnou šanci stát se znovu základem a garantem integrace lidského života. A přece by se člověk byl – měřeno geologickým časem – ještě před poměrně nedávnou dobou nejen bez mýtu neobešel, ale byla by mu bez něho nejspíš bývala uzavřena vůbec cesta k polidštění. Za těchto okolností lze snadno pochopit, proč je rozklad mýtu (a jeho pozdějších restaurovaných zbytků a náhražek) provázen hlubokými otřesy v základech lidského života. Nápadnost této krize narůstá zvláště v minulém a našem století do takové míry jen proto, že proniká do povědomí nejširších vrstev především evropské a Evropou poznamenané části lidstva.

2.

Přiblížit se skutečnosti mýtu lze zásadně dvojím způsobem: zevnitř a zvenčí. Pro dnešního člověka naší civilizace je první cesta v podstatě (a v plném rozsahu) už naprosto neschůdná, i když po ní zůstávají ještě jakési zbytky v podobě méně zborcených, méně rozvrácených úseků. Přiblížit se mýtu zevnitř lze jen zasvěcením, iniciací; to by bylo možné, kdyby se člověk ještě dnes mohl do mýtu ponořit, kdyby do něho mohl vstoupit, celý se do něho zasunout, potopit. Ale z moře mýtu nezůstala v našem světě zachována už ani jezera a rybníky; jsou k dispozici jen kaluže a jen tu a tam se obnovující, většinou však téměř nebo docela vyschlé stružky od nich a k nim vedoucí. Do nich už se nelze ponořit, ale je ovšem možno se v nich zašpinit a umazat, a při nešťastné shodě náhod a souhře okolností je možno se v nich po pádu zalknout a udusit. Výjimečně v nich tedy lze zemřít, ale žít v nich možné není. A tak zbývá jen přístup zvenčí.

Přístup zvenčí znamená jednak, že stojíme mimo a odtud že se pokoušíme mýtus uchopit, aniž bychom jím sami byli uchopeni a vedeni či nesení; jednak to znamená, že se k mýtu přibližujeme nejprve na místech, kde jsou jeho hranice, jeho meze. Úplnější, relativně celkovější postižení mýtu by vyžadovalo, abychom ve svém přístupu, resp. ve svých přístupech nepominuli žádnou takovou mez, žádný hraniční přechod. Nám však na tomto místě nejde o vyčerpávající uchopení skutečnosti mýtu, nýbrž docela naopak o jednu jedinou mez, o jediný hraniční přechod. Ovšemže je cesta, po níž se k mýtu přiblížíme přes jedinou mez, nutně jednostranná, tj. přinejmenším jedna z více možných. Může a musí být doplněna přístupem z jiných stran, přes jiné přechody. To však nic nemění na tom, že zůstává (či alespoň může

zůstat) cestou, po níž se můžeme k mýtu přiblížit. Přidržíme se přitom na začátku jednoho z myslitelů, kteří se problémem mýtu zabývali po celý svůj život.

3.

Protože je dnešnímu člověku mýtus vcelku a ve své podstatě tak hluboce vzdálen a protože se mu přibližuje jen rudimentárně a v převlecích, v nevlastních souvislostech, je zapotřebí k navázání alespoň nějakého vědomého kontaktu vyhledat pozorně svazky, jimiž je i náš život ještě nějakým způsobem, mýtu blízkým nebo podobným, spojen a svázán. Užijeme nejprve příkladu, uváděného v literatuře. Mircea Eliade (*Traité d'histoire des religions*, str. 330) interpretuje Kierkegaardovo pojetí úlohy křesťana, „být současníkem Ježíšovým“, jako mnohem méně revoluční, než jak se obvykle má za to. Podle Eliadeho tu Kierkegaard nedělá nic jiného, než že novými termíny vyjadřuje obecnou a normální atitudu archaického člověka.¹ V téže knize potom (str. 362) vzpomíná ještě jednou na Kierkegaarda v souvislosti s jeho dramatickým vztahem k Regině Olsenové a poněkud překvapivě (a po mém soudu nepřilíš přesvědčivě) jej přirovnává k Achilleovi. A potom Eliade uzavírá: na tom je vidět, jak určitá mytická struktura si podržuje schopnost realizace a jak se skutečně realizuje v rovině existenciální zkušenosti, a v tomto případě dokonce bez jakéhokoliv povědomí nebo ovlivněnosti mytickým modelem.²

Eliadovi jde, jak se zdá, o to, že i v naší době, která jako by už dávno zúčtovala s každým mýtem a s každou mytologií, se realizují určitá prastará mytická strukturní schemata, a to dokonce bez nezbytné intervence uvědomovaných a tradicí uchovávaných mytologických rozvrhů a „mýtů“ jakožto pověstí, pohádek. Mýtus tu je jakýmsi uzlem osudu, jakýmsi dopředu strhujícím, atrahujícím zauzlením událostí a lidských vztahů, jakousi mimo čas a mimo konkrétní situaci prestrukturovanou cestou, jakýmsi vyjetým kolejištěm nebo korytem, do něhož náš život někdy bez jakéhokoliv našeho vlastního přispění zapadne, jakýmsi pravzorem vždy znovu a za nejrozmanitějších okolností se aktualizujícího vývoje věcí, zauzlujícího se vždy do téhož průběhu, do téže podoby, jakousi archetypickou událostí či kostrou události, místem víru, do něhož je strženo vše, co se ocitne v jeho blízkosti, a je to pak ztvárněno do podoby, která je srovnatelná s celou řadou jiných, avšak podobných případů – a tím právě jakoby dána nějak předem nebo spíše jinak, jakoby z jiné roviny, z jiného světa.

4.

Nemůže být zajisté sporu, že taková zauzlení – ať už jsou potom naše interpretace jakkoliv odlišné – jsou skutečností, jakou můžeme pozorovat jak v životě lidí kolem nás, tak dokonce i v životě vlastním, a že tedy jsou pro nás významnou životní zkušeností, pokud si jich dovedeme povšimnout a pokud se je pokusíme nějak vyložit a myšlenkově je uchopit a vyjádřit, *ztvárnit*. Zároveň musíme mít na paměti, že zdaleka nemusí jít jenom o nějaká drobná, nerozsáhlá (ať už významná nebo bezvýznamná) zauzlení našeho života, která bychom byli spíše nakloněni

¹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* [1949], Paris 2001, str. 330 (§ 149); česky: *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek, Praha 2020², str. 339–340. – Pozn. red.

² M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, str. 362 (§ 165); česky: *Pojednání o dějinách náboženství*, str. 371. – Pozn. red.

připustit a vzít na vědomí třeba jako součást a stavební složky naší každodennosti, nýbrž že může jít o zauzlení, jež dávají našemu životu v jeho úhrnu a podstatě právě jeho celkovou podobu a ráz, jeho směr, obsah a smysl. Zajisté pak chápeme, když v uvedené knize Eliadeho (str. 363) čteme, že „[n]a všech úrovních, třeba sebenížších, jak máme za to, pokračuje archetyp v tom, že zhodnocuje existenci a že vytváří ‚kulturní hodnoty‘“.³ „Člověk, i když je snad schopen uniknout všemu ostatnímu, je nezrušitelně věznem svých archetypálních intuic, vytvářejících se ve chvíli, kdy si uvědomuje své místo v kosmu. Nostalgií po ráji lze odhalit v nejbanálnějších aktech moderního člověka. *Absolutno* nemůže být zlikvidováno; je pouze přístupné degradaci. A archaická spiritualita přežívá svým způsobem nikoliv jako čin, nikoliv jako možnost skutečného naplnění pro člověka, nýbrž jako tvořivá *nostalgie* autonomních hodnot: umění, věd, sociální mystiky atd.“⁴ Dotkněme se se zvláštním důrazem zejména některých bodů. V lidském životě dochází k zauzlení také na čistě přírodní rovině (můžeme-li o něčem takovém vůbec mluvit); takovými životními uzly jsou např. samo zrození nebo na druhé straně smrt člověka. Taková zauzlení sama o sobě ovšem pochopitelně nemají s mýtem nic společného, právě tak jako např. genetické informace chromozomů nebo strukturní systémy akcí a reakcí atp. Jinak řečeno, nepředstavují také žádné archetypy, i když mimo veškerou pochybnost mohou představovat jisté rekurence ve výskytu a snad i průběhu takových dějů. Eliadem zmiňované „archetypální intuice“ se objevují podle něho „ve chvíli, kdy si člověk uvědomuje své místo v kosmu“. Ale to je právě zapotřebí zpřesnit. Nepochybně tu jde o nějaké uvědomění, o vědomí, ale těžko můžeme mluvit o tom, že si tu člověk uvědomuje dokonce už i své místo v kosmu. Naproti tomu se takové archetypy formují a objevují zajisté tam, kde člověk začíná pobývat „na světě“, tj. kdy se stává z bytosti „zaklesnuté v osvětí“ bytostí žijící v otevřenosti světa, kdy se teprve stává obyvatelem světa a tím vskutku, vpravdě člověkem; nemůžeme však tvrdit, že si toto své obyvatelství, toto „občanské právo“ hned plně a podstatně uvědomuje. Zkrátka ono vědomí, bez něhož člověk není a nemůže být člověkem, bez něhož nemůže pobývat na světě a které jediné dovede zprostředkovat mezi oněmi život zhodnocujícími archetypy a skutečným životem samým, není zprvu ještě vědomím reflektivním a reflektujícím, tj. je to vědomí, jehož předmětné a nepředmětné intence nejsou koordinovány v rovině věcnosti a objektivit, nýbrž centrálně v rovině smysluplnosti a významu, v rovině hlubokých tuch a zvláštní bytostné otevřenosti vůči neuchopitelnému a nezachytitelnému, tj. vůči „tajemství“. Je to zkrátka vědomí, které nezkoumá ani ty hodnoty, jež přijímá a prostředkuje, ani samo sebe v samostatné tematizaci; vědomí, jež si vůbec nečiní soustředěně svým předmětem nic odlišně významného a v sobě důležitého, ale které užívá svých předmětných komponent svobodně, ve volné fantazii a s uměleckou vynalézavostí (máme-li užít příměrů z mnohem pozdější doby) a přímo genialitou k tomu, aby sobě i druhým uvolnilo a zpřístupnilo cestu k oněm „hodnotám“ a hlubokým „významům“, otvírajícím se teprve za nimi, vůbec za vším tím, nač lze ukázat a co je možno postavit před

³ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, str. 363 (§ 165); česky: *Pojednání o dějinách náboženství*, str. 372. – Pozn. red.

⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, str. 363 (§ 165); česky: *Pojednání o dějinách náboženství*, str. 372. – Pozn. red.

sebe, aby se těmto hodnotám a hlubokým významům samo dovedlo otevřít, odevzdat se jim a dát se cele k dispozici „tajemství“, jež teprve má být pojmenováno – či spíše: jež se teprve má dostat k slovu.

5.

Obraťme se na chvíli k formulacím jiného myslitele, Jana Patočky, který se ve svém po 33 letech napsaném dodatku k *Přirozenému světu* intenzivně zabývá otázkou tzv. „původních vazeb“ člověka ve světě a ke světu. Říká v té souvislosti, že právě v mýtu je „vyjádření oněch původních vazeb, jež známe z pohybu zakotvení“ (229; Patočka má na mysli první pohyb, jímž jsme přijati, akceptováni tím, do čeho jsme se narodili, resp. z čeho jsme se narozením původně stali něčím pro sebe, a tedy z čeho jsme se vlastně vydělili; druhým základním pohybem je přimknutí se všemi jeho vazbami ne už k celku, nýbrž k jednotlivému, přes něž se vztahujeme k sobě. Je to tedy pohyb reprodukce, sebedprodloužení, jak říká Patočka, nebo též projekce. V tomto druhém pohybu je lidský život vázán sám k sobě. Ale právě tím tam chybí to nejpodstatnější, to hlavní. Teprve v průlomu třetího pohybu, v němž se člověk už jen neprodlužuje a neprosazuje, ale setkává sám se sebou a dochází až k vlastnímu sebepochopení, se mu otvírá cesta k proměně vlastního vztahu k univerzu tím, že se on sám otvírá pro bytí). Patočka mluví v té souvislosti o „hluboké a obdivuhodné pronikavosti, s níž mýtus vniká do tajin lidského života“ (tamtéž). V nedávno [1973] proslovené přednášce (o možnosti zániku filosofie) se Patočka vyjádřil, že život mytického lidstva „je určen mýtem, tzv. imaginativním, z určitého hlediska fantastickým myšlením, které – právě jakožto fantastické – se neobrací k naší běžné každodenní zkušenosti jako ke své míře, nýbrž se obrací na jedné straně k naší emocionální a na druhé straně k naší imaginativní stránce. Ale přitom si své vztažnosti k naší imaginativnosti a emocionalitě není vědomo“ (str. 2). „Na základě mýtu se člověk najednou dostává do oblasti světa a je možné říci, že celý obraz světa je teprve formován v mytickém povědomí.“ (Tamtéž.)

V konfrontaci s tím, co jsme si připomněli z Eliadeho, je tu především nápadný ještě výraznější přesun na rovinu myšlení a vědomí vůbec. Mýtus nepředstavuje sám ony „původní vazby“ člověka, ale je jejich „výrazem“, „znázorněním“, jež „přichází k slovu“. Ve zmíněném dodatku k *Přirozenému světu* mluví totiž Patočka o mýtu jako o „rituálně znázorňujícím chování, jež přichází k slovu, k vyprávění. Není to nic jiného než totéž shromáždění, totéž setkávání světa, jež vyvolává rituální chování, ale tak, jak se dává v průhledném prostředí řeči“ (str. 229). Jsou tu nepochybně jistá místa napětí. Patočka neváhá mluvit o mýtu jako o fantastickém myšlení, v němž je formován obraz světa, a na druhé straně mluví o rituálně znázorňujícím chování, na jehož základě se člověk dostává do oblasti světa, dokonce jež samo vyvolává ono shromáždění, setkávání světa, bez něhož svět není světem, a které „pouze“ přichází k slovu. Nicméně tato napětí mají v Patočkově koncepci jistou významotvornou funkci a chtějí být jakoby dvojitou formulací téhož, vyjádřením dvou stránek téže věci, téže struktury. Mohli bychom totiž říci, že rituální chování bez asistence slova (vyprávění) a bez jeho nejenom prostřednické, ale přímo spoluformující úlohy prostě neexistuje a není ani možné. Důležitou okolností, ba věcí primárního významu je však poukaz k tomu, že ono slovo,

ono vyprávění je ve službách rituálního chování a že je k němu základně a naprosto zaměřeno. A na druhé straně, že ritualizace bez asistence a prostředkujícího podílu slova na spoluformování nových aktivit je nemyslitelné.

6.

Uvedení takto hned dvojí cestou do problematiky, pokusme se na tomto základě alespoň předběžně určit vlastní prostor mýtu, tj. umístit jej a zařadit na jednu ev. na několik rovin lidského života. Především se pokusme odlišit lidský svět – samozřejmě jen velmi předběžně, neboť vlastním tématem se to může stát teprve mnohem později – od „světa“ ostatních, i těch nejvyšších živých bytostí. Každý organismus, každá živá bytost je ovšem také nějak zakotvena, zakořeněna ve svém okolí, tj. v té části skutečnosti, již je obklopena. Toto zakotvení je nejenom součástí, ale přímo základní složkou, základní strukturou jejího života. To totiž, co se objektivujícímu pohledu vnějšího pozorovatele jeví jako okolí živé bytosti, je pro ni samotnou jakožto pro subjekt rozčleněno a strukturováno, artikulováno jakožto její vlastní, osvojený svět, „osvětí“ (touto tematikou se jako první důkladně zabývala von Uexküllova škola): okolí je tu v jistém rozsahu a rámci určitým, pro daný typ organismu typickým způsobem rozvrženo a v opětném vztažení k „sobě“ (tj. ke konkrétnímu organismu jakožto subjektu) soustředěno v soustavu funkčních vazeb s mimořádně významným vývojově-historickým pozadím. Součástí a složkou tohoto „osvětí“ nejsou pouze objektivním pohledem konstatovatelné „předměty“, „věci“ onoho vnějšího okolí, jímž je živá bytost obklopována, ale také určité jejich valence či spíše určitá validita, evaluace, tj. určité zhodnocení, zvýznamnění, hierarchizace, umístění na žebříčku důležitosti, vůbec kvalifikace. A zase tu nejde o nějakou jednu provždy platnou hierarchizaci (nebo jen pomalu, neznatelně proměnlivou), nýbrž o hierarchizaci schopnou náhlých proměn, plných vitality a dynamičnosti, jimiž se rázem mění celá atituda živé bytosti. Takové prudké změny zaměřenosti aktivit, taková restrukturační přítomnosti v situaci, v osvětí jsou nejčastěji v nejužších vazbách organismu k jeho okolí a k jeho na první pohled mnohem méně nápadným proměnám: zvětření oběti nebo nepřítele či soka, zahlédnutí kořisti, tucha čehosi neznámého či nebezpečného apod. Osvojení okolí je totiž především záležitostí aktivit a chování organismu, a nemůže být uskutečněno bez nich či nezávisle na nich. Veškeré primární vazby živé bytosti na „skutečnost“ osvětí jsou elementárně spjaty s jejími schopnostmi akcí a reakcí, s úrovní složitosti jejích „akčních systémů“, krystalizují na tomto základě a zpětně ji do jisté míry ovlivňují (a to tím víc, čím komplikovanější akční systémy má ona bytost k dispozici).

To vůbec neznamená, že součástí osvětí se stává vše, co může být zvenčí objektivně registrováno jako nepochybná složka okolí, tj. určitého okruhu vnějšího „světa“ věcí a událostí, živou bytost obklopujícího. Některým nepochybně „skutečným“ předmětům (rozuměj skutečným pro nás jako pro vnější pozorovatele) se nedostává žádného nebo jen malého zvýznamnění, a ty se pak nestávají buď vůbec složkou osvětí, anebo jen jakousi „vycpávkou“, nevýznamným „pozadím“ apod. A na druhé straně se velmi významnými skutečnostmi stávají v osvětí prvky, jež nelze zvnějška třeba vůbec nebo jen velice obtížně registrovat a popsat, zejména beze všeho vztahu k živé bytosti, resp. k příslušným živým bytostem. Tak kupř. samo

chování živé bytosti je významné pro ni samu v tom smyslu, že představuje jakousi její vlastní kontinuitu, že má vlastní vnitřní „logiku“, že má jistý program, rozvržený postup odvíjení, který musí v dané situaci být dodržen a jeho eventuelní nedodržení hrozí celkovou dezintegrací a propuknutím zmatků, vytvořením chaotické situace, zvládnutelné leda novým pokusem o dodržení onoho programu zase docela od počátku. Avšak neméně významnou skutečností se pro živou bytost stává chování druhé živé bytosti, ev. jiných, dalších živých bytostí (a nejen těch, ale také změny podnebí, ročních dob, počasí, změny ve výskytu potravy, povodně či zase sucha atd.). Ne tedy už jenom prostá existence druhé živé bytosti, ale také způsob jejího života, její zvyky a modely chování, její momentální aktivita (tj. aktuálně sledovaný „akční program“), postup „jednání“, na něž je nutno okamžitě nebo v nejbližší vhodné chvíli případně zareagovat, a tudíž také onen celkový rozvrh jejího vlastního osvětí, v jehož rámci a přes jehož prizma se ono chování a jednání odvíjí a rozehrává a v jehož rámci postupuje ke svému cíli; a to vše ovšem vůbec nemá charakter konstatovatelného předmětu, ale je to dějová, dějící se „skutečnost“, již nelze zachytit žádnou momentkou a kterou je právě naopak zapotřebí reintegrovat z jejích zaznamenaných složek a prvků a vždy znovu heuristicky interpretovat v odhadu, který je zároveň riskem a rizikem. A protože to platí zajisté i v opačném směru a vůbec ve všech možných směrech, při nichž je nějaká bytost ve středu svého osvětí a druhé bytosti a skutečnosti se staly nebo stávají jeho členy a součástmi, je zřejmě významným členem osvětí určité živé bytosti vždy také celá řada rysů a stránek osvětí jiných živých bytostí (ne tedy jenom tyto bytosti „samy o sobě“), pokud se ovšem tak či onak staly pro tuto bytost důležitými a významnými. Jednotlivá osvětí se tak navzájem překrývají a prostupují, navazují na sebe navzájem a vytvářejí složitou superstrukturu resp. strukturu intersubjektivní povahy, tj. strukturu, osamostatnivší se do jisté míry od jednotlivých subjektů a představující jakousi zvláštní sféru či vrstvu, v níž dochází k setkání živých subjektů a k navázání „modelových“, jindy však dokonce zcela individuálních, osobitých, pro život příslušných bytostí téměř plně jedinečných a výhradních.

7.

Jak už bylo naznačeno, jedním z význačných typů kontaktů mezi živými bytostmi, ale někdy i docela analogických „kontaktů“ jednotlivých bytostí nebo i druhů bytostí (eventuelně dokonce kolektivů živých bytostí) s pouhými „předměty“ (tj. neživými věcmi) jsou schemata chování a jednání, „akční schemata“, „akční systémy“. Tato schemata připomínají nejčastěji jakési „zvyklosti“, ale někdy se zdají připomínat dokonce něco, co známe jen z lidského světa a čemu tam říkáme „rituál“. Nejznámější jsou „svatební hry“, jaké můžeme pozorovat u řady akvariálních rybek apod., ale ty nejsou zdaleka výjimkou. Velmi často jsou důležitou součástí nebo podmínkou takových „rituálů“ prvky, jež vůbec nelze považovat za typy či struktury chování nebo vzorce akčních systémů. Jde tu kupř. o zvláštní zbarvení nebo o nápadné anatomické změny (např. u čolků), a téměř vždy lze prokázat významné změny fyziologické, vázané na nejrůznější stimulantia vnější (jako je změna teploty, vyšší nebo nižší dávka slunečního záření či délka dne, změněná skladba potravy, závislá obvykle také na ročním období atd. atd.). Někdy však může být start určitého okruhu či série akčních schemat vyvolán

vcelku nahodilou událostí, patřičně ovšem subjektivně zvýznamněnou, např. spatřením kořisti nebo partnera či zase nepřítele. Integrovanost a úplné proběhnutí podobných sérií dějů, reakcí a akcí není zaručena ani kontrolována žádným vědomím (jež ostatně není většinou vůbec k dispozici nebo alespoň není natolik emancipováno, aby podobnou funkci bylo s to zastat). Obvykle v takových případech mluvíme o „instinktivních“ reakcích či sériích reakcí příslušného zvířete, i když je nedovedeme dost přesně odlišit od pouhých fyziologických vazeb na jedné a od natrénovaných reakcí a návyků na druhé straně. Je to vlastně jen jméno pro něco, co přesně nechápeme, čemu nerozumíme, čeho „vnitřní mechanismy“ nám jsou nepřístupny nebo alespoň zatím utajeny; něco jako „krycí název“. Základní rysy tohoto fenoménu však přesto můžeme poměrně ostře podržet před sebou.

8.

Význam „instinktů“ vystupuje do popření zejména v situacích, kde rozlehlejší integrita jednání či aktivity je nezbytnou podmínkou zdatu a kde doba, v níž se rozvíjí naprogramované akční série, je buď velmi krátká anebo naopak mimořádně dlouhá (např. při útěku před pronásledovatelem nebo naopak při pronásledování kořisti, při sledování stopy, při budování doupěte nebo hnízda, při sezení na vejcích nebo kojení a odchovu mláďat apod.) a kde obvykle jde o sérii akcí životně důležitých nejenom pro jedince, ale zvláště pro druh a rod (tak např. všechny projevy sexuality, která je pevně vklíněna do rozmnožovacího schématu). Lidská situace se zřejmě od prvopočátku vyznačuje oslabením a desintegrací funkce instinktových automatismů i dlouhodobých programových schemat, eventuálně narůstáním komplikovanosti situací, do nichž se člověk dostává a pro něž už ponejvíc vůbec žádné instinktem naprogramované odpovědi nemá k dispozici. Síť instinktů tu náhle řídne a dostává trhliny. Rastr instinktové reaktibility se stává příliš hrubým, rozmanitost stimulů a vůbec situací narůstá do takové míry, že už nemůže být zvládnuta žádným počtem předem připravených fixních programů a systémů. Lidská bytost se dostává k předělu: musí se naučit nepředvídaně komplikované situace zvládnout jinak – totiž za pomoci a prostřednictvím svého vědomí. To je ovšem původně příliš slabé a nesamostatné, jelikož tvoří zprvu pouhý doprovod jednání či spíše jen chování, jehož zdroje a motivy jsou jinde než v něm a nejsou jím původně ani zprostředkovány. Aby nabylo schopnosti a moci ovládnout a kontrolovat lidské chování a jednání a integrovat je alespoň tak, jak je dovedly v jednodušších situacích integrovat instinkty, musí se emancipovat a pozvednout z pouhé doprovodnosti na samostatný, svébytný prvek a založit samostatnou, svébytnou rovinu. Toho může dosáhnout jenom tak, že se vnitřně zpevní a vyztuží vytvoření vlastní, osobité struktury, jakéhosi zvláštního skeletu nebo snad spíše pevné souřadnicové soustavy či oporné kontextury, již se nadále bude moci přidržovat a o níž se bude moci opírat. A touto kostrou se stává mluva, konkrétní jazyk. Zároveň však, jak člověk vytváří a zdokonaluje svou mluvu, vstupuje nevědomky do světa, o němž původně nic nevěděl a o němž ještě dlouho tuší jen velmi málo, s nímž ze své strany až dosud nikdy neměl žádný kontakt, totiž do světa slova, smyslu, řeči, do světa mýtu (a později logu), a postupně se v tomto novém, zvláštním světě zdomácňuje a zabydluje jako ve svém vlastním, nejvlastnějším, jako ve svém domově. Mluva je možná jen ve

světě řeči; čím lépe chce člověk umět mluvit, čím lépe chce ovládnout svou mluvu, svůj jazyk, tím víc se musí vbydlovat, tím víc musí zapouštět kořeny ve světě řeči. Od počátku ovšem tuší, že promluvení, promluva je něčím světodějným a také světoborným; promlouvá s hlubokým povědomím osudnosti a magické moci řečeného. Jeho vztah k promlouvání i k řeči je mnohem pravdivější a hlubší než náš; kdyby to dovedl vyslovit, řekl by nám, že každé promluvení je čímsi nedozírně dalekosáhlejším než jakékoliv znamení či signál nebo než pouhé sdělení informací. Promluvení je původně rituál, obřad, slavnostní akt, takřka kouzelnický, šamanský, magický čin. Slovo je posvátné: je to (původně) právě MYTHOS.

To je důvod, proč nemohu být s Patočkou zajedno v tom, že mýtus je rituálně znázorňující chování, jež přichází k slovu. Zdánlivě „rituální“ chování, jak je známe u zvířat a jak jsme se o něm už stručně zmínili, je šifrováno a z druhé strany dešifrováno prizmatem (tj. přes prizma) instinktu; o znázorňovací povaze či funkci tu nemůže být ještě ani řeči. Je-li znázornění součástí či složkou rituálu, pak jenom díky slovu a díky světlu, v němž má slovo svůj základ a zdroj, ale také svůj domov a trvalé zakotvení, totiž právě díky světu řeči, světu slova. Tzv. „rituál“, jak jej známe u zvířat, se stává skutečným rituálem teprve tam, kde do jeho v instinktu založené integrity začíná pronikat intervenující integrita založená v slově, tj. na počátku právě v mýtu.

9.

Připomeňme si nyní tzv. „uzlové situace“ v lidském životě, o nichž jsme se před časem zmiňovali; situace je tu dost obdobná. Skutečnost, že k takovým zauzlením reálně dochází, ještě v sobě nemá (nemusí mít) nic specificky mytického (a nic specificky rituálního). Teprve ve chvíli, kdy je skutečnost podobných uzlů rozpoznána, nahlédnuta a zaznamenána, a kdy se jí dostává výrazu, jenž ji teprve konstituuje pro naši „imaginaci, fantazii a emocionalitu“ (máme-li hovořit s Patočkou), stává se mýtem, mytickou strukturou a skutečností, dostává náдавkem novou vrstvu atraktivity či spíše atrahence, stává se čímsi víc než jen zvýšeně pravděpodobným zauzlením dějů: stává se jakýmsi strhujícím příkladem, vzorem, proraženou a po té prošlapanou stezkou, vyjetou kolejí, výzvou k napodobení, k mimezi. Tedy docela naopak něčím ode vsí pravděpodobnosti se ještě víc vzdalujícím – a mimochodem řečeno: život eo ipso prohlubujícím a intenzifikujícím. Podobně jako se prizmatem subjektivní aktivity a reaktivity pouhé okolí stává osvětím, „osvojeným okolím“, „osvojeným světem“ – a tím mění svou vrstevnatost a strukturovanost, aby se stalo čímsi hodnotově zvýrazněným, zhodnoceným a tedy hierarchizovaným (čili smysluplným, „osmysleným“) –, je jakékoliv faktické, sebevíc frekventované zauzlení událostí v lidském světě a životě schopno se stát mytickou strukturou teprve ve světě řeči, ve světě slova, slova-mýtu. A to zároveň znamená, že se jakožto mytický archetyp prosadí nikoliv vahou své frekventovanosti (tedy jako návyk, zvyk), nýbrž napříč této frekventovanosti, odchýlením od ní, resp. jejím nahrazením a vytlačení, zastoupením nebo alespoň revizí a restrukturalizací. Převládající síla či mohutnost, atrahence archetypu nenavazuje organicky na převahu frekventovaných zauzlení, nýbrž stojí proti nim, ukazuje v ostřejším světle jejich nedostatečnost, proděravělost, nesmyslnost a nefunkčnost (nedostatečné fungování), vykreslí je jako zhoubu a záhubu a svou vlastní

integrující a organizační sílu postaví na docela jiných základech. A také teprve v tom okamžiku, kdy se nová životní integrita (nebo alespoň integrita jistého životního okruhu) postavila na nový základ a na docela novou platformu a stane se novou skutečností v nové skutečnosti, v novém světě, může se spojit s rituálem, s mytickým archetypem, může se jím dát reprezentovat. Nejde tedy o to, že určitá uzlová struktura se stává mytickou ve chvíli, kdy je pojmenována a kdy dojde k jejímu uvědomění. Právě naopak jde o to, že jejím pojmenováním a uvědoměním nezbytně dojde k pronikavé a hluboké vnitřní přestavbě, hlubokému přesunu a přestrukturování onoho zauzlení, a také ke změně jeho hodnotové hierarchie, k přestrukturování jeho nejhlubších vrstev, dokonce k formaci nových, ještě hlubších vrstev, než byly všechny dosavadní, ke změně její zasazenosti v lidském světě a posléze ke změně zakotvenosti celého lidského života v tomto „lidském světě“. Ze zauzlení, k němuž s jistou pravděpodobností (nebo dokonce jistotou) a s jistou faktickou frekventovaností čas od času a situaci od situace dochází, jež se „přihází“ docela podobným způsobem, jakým dochází i k nesčetným jiným víc či méně komplikovaným koincencím přírodních procesů, v nichž intervenují neméně přírodní integrační schemata a programy, se podivuhodnou proměnou stává zářivý vzor, plamenná výzva k následování a k vytržení z temnot nepřehledného a z propasti nejistého k průzračnému světlu toho, co tu je odedávna připraveno a co musí být jenom zopakováno, reaktualizováno, znovu prožito. Nic podstatného v lidském životě není ponecháno samo sobě, ale je pozvednuto spolu s celým lidským životem na úroveň nejvyšší uchopené a předsevzaté smysluplnosti a zakotveno rovněž s celým životem v nejhlubších zdrojích pravého, tj. kultivovaného života. Život musí být tedy ve všech svých složkách takto povznesen, vychován, vypěstován jako vzácná, nesamozřejmá květina; žít je nutno se naučit (ve shodě se smysluplným, jediné smysluplným pravzorem), a právě tak je nutno se naučit také umírat. V kultu, rituálu a mýtu se člověk obrací zády ke všemu, co je pouze přírodní – tak bychom o tom mohli zdálky a zvnějšku mluvit. Ale zevnitř to vypadá pochopitelně jinak; „příroda“ a „přírodní“ je něco, co se ještě nezkonstituovalo a ani nemohlo zkonstituovat. To, co nechává mytický, archaický člověk za svými zády, není „příroda“, ale nicota, propast, chaos, „tma nad propastí“.

10.

Mýtus ovšem musel zprvu restituovat, tj. na nové úrovni znovu ustavit a zkultivovat, kultivovaně reintegrovat všechno biologicky relevantní a rozhodující. Jeho potřeba však byla hlavně pocíťována tam, kde „příroda“ a „instinkty“ nechaly člověka v jeho nové situaci na holičkách a kde mu už vůbec vypověděly každou službu, ponechávající ho zcela zmatku a ničivé libovlnosti. Samo narození mělo svůj fyziologický průběh, na němž se těžko mohlo něco měnit. Ale narozené dítě ještě dlouho nebylo plnoprávným členem lidského společenství, např. kmene; muselo být nějak do společenství přijato a „zasvěceno“ do jeho „tajemství“. Dalším významným předělem v životě byl sňatek a s ním spojené navázání nových životních vazeb, zejména příbuzenských. Rituálem se musel nutně stát tak lov a zejména boj; a nakonec také smrt a pohřební obřad. První mytické archetypy vznikly nejpravděpodobněji právě tam, kde bylo třeba zachránit nebo znovu vybudovat rozpadající se nebo z různých příčin

otřesenou integritu určitého významného situačního zauzlení lidského života a jednání, tj. právě tam, kde došlo k oslabení či selhání příslušné instinktivní základny (resp. „přírodní“ základny). Je charakteristické, jak staré je povědomí, že jedním z nejvýznamnějších míst takového oslabení instinktivní základny a z toho vyplývajícího ohrožení integrity lidského života je sexualita a vůbec vztah muže a ženy, mužů a žen. V některých zachovaných částech přes pět tisíc let starý epos o Gilgamešovi vidí zdroj Enkiduova odcizení světu zvířat ve vlivu nevěstky (český překlad str. 68; 69–70 aj.). Teprve potom je uváděno požívání chleba a piva, a nakonec očištění, umytí a pomazání olejem, což je pak poprvé doplněno konstatováním: „V člověka se změnil“ (str. 77). Tato místa jsou ovšem zachována jen ve starobabylonské verzi z první poloviny 2. tisíciletí př. Kr., takže jejich stáří činí „pouhé“ čtyři tisíce let, ale je vysoce pravděpodobné, že jim odpovídá mnohem starší verze sumerská, i když v těchto partiích (zatím) nedostupná. Spojování lidské sexuality s kosmickými dimenzemi je ovšem takřka obecné, je velmi rozšířeno a prokazuje nepochybně pro celou archaickou dobu onu základní funkci mýtu, který nejenom údržbářsky reintegroval rozpadající se předrituální stereotypy, kdysi závislé na instinktech a jejich koordinační schopnosti, ale zapojoval kdysi původně omezené „uzly“ lidského (resp. před-lidského) chování do kosmických souvislostí a dával jim tak místo a význam, o kterých dosud nemohlo být ani řeči ani tuchy. Je to nejzřetelnější doklad toho, že mytizace původního na instinktech založeného pre-rituálu (a tím i jeho proměna ve skutečný rituál) je možná teprve jako čin, založený v jiném světě, než jakým bylo ono původní „osvětí“ předarchaického „člověka“ (snad spíše před-člověka či pra-člověka), totiž právě teprve ve skutečném „světě“ viděném a chápaném jako slovem prosvětlený celek všeho smysluplného.

11.

Slovo-mýtus nemělo v první řadě něco sdělovat, oznamovat, nýbrž bylo nabito smyslem a významovými konotacemi a mělo je, vysloveno, všechny vyvolat, aktualizovat, zpřítomnit. Vnější podoba mytického vyprávění sloužila především co nejintenzivnějšímu prožitku resp. prožívání revokovaných dějů, jejich největší a hlavní část zůstávala (z našeho hlediska a ve smyslu našeho chápání) nevyslovena, tj. zůstávala jako ponořená část ledovce pod tím a za tím, co se vyslovením dostalo nad hladinu. (V mytickém chápání ovšem magické moc slova spočívala právě v tom, že skutečně vyvolala ten obrovský masiv významu, že ho přivolala a zpřítomnila – a tedy „vyslovila“; ve slově byl život i smrt: znát jméno člověka nebo ducha znamenalo nabýt nad ním moci, zmocnit se ho a podrobit si ho ke službě.) Proto mělo tak velký význam zasvěcení: kdo nebyl zasvěcen, tomu ono „slovo“ nic neřeklo, nic nerevokovalo, pro toho zůstalo uzavřeno. Intenzita revokace a hloubka prožitku byla nepochybně individuální a velmi subjektivní; tím důležitější věcí byla určitá standardizace vnější podoby mytického „povídání“ a také situací, v nichž toto povídání zaznělo. Tak se mýtus nejen z vnějších, ale také a zejména z vnitřních důvodů a příčin přimyká k významnějším stereotypům, přetvářel je v archetypy a obracel člověka ze tmy a chaosu ničivých proměn k světlému a řádu archetypické skutečnosti, jediné pravé, skutečné skutečnosti, proti níž na druhé straně stála jen nicota a zmarnění. Uslyšet slovo-mýtus, nechat se jím vytrhnout a vysvobodit z proudu

neprůhledného a zmateného dění, vlekoucího všechno v nepřetržitě pádu dolů do propasti nicoty, v níž vposledu končí každá událost, každé dějství, každý pohyb, nechat se jím pozvat na jedinou cestu záchrany a spásy, totiž na cestu nejnějnějšího přimknutí a přímo ztotožnění s archetypem, se skutečností, která má božský charakter, protože se jednou dávno, pradávno stala a od té doby neproměnně jest jako neochvějná tvrz, nepomíjivý příbytek pravého bytí – to byla obrovská, slavná, strhující perspektiva člověka, který se v náhlém prozření cítil znejistěn a vyděšen uprostřed přírody, jež mu původně byla domovem a již se nyní nějak nepochopitelně odcizil. Ale mýtus mu neposkytl jenom útočiště, úkryt, bezpečné doupe, nýbrž právě novou perspektivu, v níž se vše ukazovalo z nové stránky a v nové jednotě. Proto také, jak říká Eliade (*Traité d'histoire des religions*, 1968, str. 356), „pro magicko-náboženskou zkušenost ... není příroda nikdy „přirozená““.⁵ Mytické archetypy jsou garantem jsočnosti a skutečnosti (a tím i smysluplnosti) nejenom pro člověka, ale také pro všechno světové dějství, tedy i to, jemuž dnes říkáme „přírodní“. A byly to právě přírodní koloběhy, které se staly nejen dokladem elementární důležitosti návratu k archetypům, ale nepochybně i krystalizačním jádrem nejvyššího typu mýtu, totiž mýtu věčného návratu, věčného opakování téhož. Tu se však v mýtu objevil již nový prvek, který zprvu sloužil potřebám mýtu, ale poměrně brzo se osamostatnil a stále prohluboval svou emancipovanost, až se v jednu rozhodující dějinnou chvíli postavil proti mýtu. Tento nový prvek je přestrukturované slovo, jemuž budeme říkat „logos“. Obě řecká slova, „MYTHOS“ i „LOGOS“, se významově do značné míry překrývala: obě znamenala slovo, řeč, promluvu, povídání, vyprávění; ale nekryla se docela. Tak třeba ve významu „vyprávění“ spoluzaznívalo v případě „MYTHU“ něco jako bajka, pohádka, vybájené a tedy nevěrohodné a nevěřitelné povídání, pověst, zatímco v případě „LOGU“ spoluzaznívalo vedle mluvení, promlouvání také čtení (šlo o slovesa téhož kořene a namnoze stejných nebo podobných tvarů) a při „vyprávění“ se zhusta připojoval význam „psaného vyprávění“, dějepisného literárního díla, zejména takového, které si zakládalo na své věrohodnosti a ověřitelnosti. Zvláště však se k „LOGU“ připojoval celý okruh nových významů, spojených nejspíš se čtením jakožto sbíráním písmenek: sbírání, shromažďování, přidávání, připočítávání, vůbec počítání a vypočítávání, výpočet, odhad; přeneseně potom i úvaha, rozvaha, oprávněnost, důvod, vůbec rozum. Tyto na první pohled nepřiliš důležité a nevelké významové rozdílnosti však dovolily, aby se MYTHOS a LOGOS v řeckém povědomí posléze ustálily jako dvě protichůdné formy „smyslu“ a výkladu, myšlenkového přístupu i rozumnosti (ev. nerozumnosti) ve věci samé; tak se zejména přívrženci a vyznavači LOGU stali nesmířitelnými odpůrci mýtu.

12.

Nemíníme vkládat vlastní pojetí do myslí starých Řeků; exkurs nemířil dál než k podtržení skutečnosti, že už ve starém Řecku se nutkavě doporučovalo rozlišení mezi dvojí řečí o bozích a lidech, o světě a jeho osudech. Ať už tenkrát obojí typ „řeči“ vykrytalizoval v jakékoliv dvě podoby sebepochopení, my můžeme mít dnes dostatečné důvody pro pochopení jiné. Právem

⁵ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, str. 356 (§ 162); česky: *Pojednání o dějinách náboženství*, str. 366. – Pozn. red.

však lze považovat za významné, že MYTHOS k vlastnímu sebepochopení nedospěl, kdežto LOGOS se vždy znovu pokoušel uchopit sebe – i MYTHOS. Také tato okolnost musela být už dávno nápadná; možná, že se nemýlíme, pokládáme-li poměrně brzo doložené komplexní tvary MYTHOLOGÉÓ, MYTHOLOGÉMA, MYTHOLOGIA za svědky něčeho, čemu můžeme říkat logizace mýtu. Hlavní, ne-li jedinou funkcí mýtu je zpřítomnění; a pokud bychom měli být právi nejvlastnější povaze mytického „zpřítomnění“, museli bychom dodat, že tam nešlo o zpřítomnění čehosi člověku vzdáleného, nedohledně minulého, pra-minulého, nýbrž o plně přítomné dění, odehrávající se *hic et nunc*, do něhož se měl člověk cele vnořit, ztotožnit se s ním a tak se sám stát tomuto dění přítomným, tj. být „při tom“. Přítomnost, aktualita životní události je něčím ne plně skutečným, spíše jen pouhým zdáním a naprostou efemérností; skutečností se stává teprve zpřítomněním, ztotožněním s nějakým archetypem, s archetypickou událostí, jež není obyvatelkou proměnlivého času, ale je doma v pra-času věčně „přítomné“ pra-minulosti či vždycky už hotové, nastalé, proběhlé „přítomnosti“. Tak je mýtus přípravou a uvedením člověka do nejtěsnějšího svazku s pravou, plnou skutečností, která tu je odedávna; mýtus vyvádí člověka z něho samého a odvádí ho z jeho poloexistence a ohrožení bytí k jistotě a pevnosti archetypické skutečnosti, tj. k něčemu jinému, k něčemu, s čím se teprve má identifikovat. Ne tak logos: logos hloubí mezi člověkem a čímkoli jiným spíše příkop, vytváří odstup, vede nikoli k ztotožnění, nýbrž k vytyčení mezí a stanovení hranic. První filosofické užití termínu „logos“ najdeme u Hérakleita; tam mj. čteme, že „vše povstává podle tohoto logu“. Ať už tento výrok interpretujeme ontologicky nebo fenomenologicky, zůstává zachována úzká spjatost logu s vymezeností, vymezením všeho. A tak jak hlavní funkcí mýtu bylo zpřítomnění, hlavním znakem a funkcí logu je zpředmětnění. Tak jako nás mýtus uvádí na cestu identifikace s věčně přítomným archetypem, tak nás logos činí schopnými vidět skutečnost z distance, tj. jako něco, co je „před námi“. To, že už se skutečností nesplyvám, nenoříme se do ní, neztrácíme se v ní, a tedy že se k ní a do ní také nepřiměšujeme, nám dovoluje nejenom skutečnost udržet v oddělenosti a odlišenosti od sebe a ve skutečnosti ovšem ne pouze a ne teprve udržet, nýbrž tuto odlišnost a oddělenost založit, ustavit, provést, uskutečnit. Z toho důvodu to je právě logos, který nám dovoluje na základě takového odlišení a oddělení posoudit cokoli – a tedy také nějaké jiné, špatné a nedostatečné odlišení a oddělení (viz kupř. Xenofanovy kritiky představ o bozích). Teprve logos otvírá cestu k posuzování rozdílu mezi pouhým zdáním a mezi tím, jak se věci mají „ve skutečnosti“. Počátky filosofie ve starém Řecku jsou nerozlučně spjaty s tímto kritickým rozlišováním a s novými a novými pokusy o myšlenkové uchopení věcí, jak „ve skutečnosti“ jsou. Nejstarší filosofové staví proti smyslovému zdání a proti našim návykům a běžným domněnkám svá odhalující tvrzení, že všechno je ve skutečnosti a v podstatě voda, vzduch, *apeiron* a *aoriston*, jedno jediné věčné, neměnné, celé a kulaté jsoucno, nekonečné množství kvalitativních elementů, čtyři živly (plus láska a svár), atomy a prázdno atd. atd. Nestaví svá různá pojetí jen proti sobě, ale hledají zdůvodnění a formulují argumenty, jimiž podpírají tvrzení svá a vyvracejí odlišná či opačná. To je něco, co mýtus nezná; mýtus se šíří, jak to kdysi pěkně řekl Rádl, spíše nákazou, jeho přesvědčivost je v něčem naprosto jiném než v nějakých důvodech a ve zdůvodňování. Síla

logu je docela naopak téměř celá v detailní zdůvodněnosti a v kritickém prověřování. Celá životní zkušenost a každodenní praxe nemůže nabýt vrchu nad perfektně formulovaným argumentem (viz Zénónovy antinomie). S tím souvisí také to, že mýtus je myšlení převážně společenské, společenství předpokládající a také je udržující a posilující, kdežto logos je do velké míry myšlení individuální až individualistické, ve své vyostřené kritičnosti každému „obecnému mínění“ se vzpírající a nadřazující a ze strany společenstev nezřídka silně odmítané a pronásledované. Na všechny strany zkoumavě a kriticky zaměřený logos nemohl přehlédnout mezi všemi věcmi, předměty a živými bytostmi také tu, která jediná je schopna se logu otevřít a ve svém myšlení se jím spravovat, totiž člověka. Zaměřuje se také na něho, zdůrazňuje základní životní významnost sebepoznání a cele se přihlašuje k heslu, které zdobilo Apollónův chrám v Delfách: Poznej sebe sama.

13.

Mýtus nejspíš nikdy nebyl s to interpretovat skutečně v plnou jednotu lidský život, ale byl nepochybně vybaven mocí zatlačit nesjednocené jeho elementy do pozadí, odvést od nich pozornost a zcela přehlušit jakékoli povědomí o těchto rušivých prvcích silným prožitkem záchrany a spásy v imitaci archetypického dění a v identifikaci s ním. S pokračující komplikací lidského života (zvláště pak společenského) však byl mýtus postupně nahlodáván a ohrožován především na dvou frontách. Na jedné straně musela narůstat také komplikovanost mýtu resp. celé řady „mýtů“, a časem se začala silně pociťovat potřeba nějakého jejich skloubení v jeden celek. Jednotlivá vyprávění byla spojována v delší řetězce a v jakási epická líčení zároveň pradávných a zároveň ustavičně aktuálních a platných dějství archetypického charakteru. Neuvědomělou, ale věcně nezbytnou kostrou těchto často dlouhých ság z božského dění a života se stávaly struktury rovněž odvozené ze života a dění profánního, z něhož se rodily i archetypy, ale příliš rozsáhlé a komplikované, aby mohly vytvořit nové, složitější archetypy. A tak se tyto struktury staly jakýmsi základem či osovou božských životopisů či jakýchsi románů ze života bohů, kam se postupně ukládaly všechny výrazné nové zkušenosti z profánního života. Tím se ovšem centrum významnosti mýtu přesouvalo stále víc z jednorázových prožitků, které měly charakter jakéhosi vytržení (a tím si podržovaly důležitou schopnost přinášet lidem subjektivně záchranu a spásu), v dlouhodobé účastenství na událostech ze života bohů a héroů ve fantazii, která už nebyla ponechávána sobě, ale byla stále víc vedena samotným vyprávěním. Tohoto vedení fantazie nebyl sám mýtus schopen; proto si přibíral pomocníka, který mu dovolil udržovat uchvácenost posluchačovu v mezích a převádět ji postupně na další a další momenty vyprávění, resp. dění, o němž byla řeč (nebo o němž vyprávěl zpěv). A tímto pomocníkem byl ještě velmi nesamostatný a dosud slabý logos; jeho specifickou a nenahraditelnou funkcí bylo přidávání dalších a dalších archetypických momentů božského dění způsobem, který je zároveň sbíral a shromažďoval v jakýsi dějový celek, rovněž sice hluboce prožívaný, ale z podstaty věci novým způsobem.

Leč to byla jen jedna stránka proměn, jimž se musel mýtus pokoušet čelit. Druhou stránkou bylo postupné narůstání množství profánních aktivit, jimž z nějakých důvodů bylo možno

nebo i nutno přikládat jistou větší nebo menší životní důležitost, protože uspokojovaly nově se formující a členící potřeby a zájmy. Úspěšnost těchto profánních aktivit dovedla bez pomoci mýtu otupit ostří pocitu ohroženosti a nebezpečí ve světě, který se zprvu jevil tak cizí a neznámý, protože každé aktivní pobývání v novém prostředí posléze vede k jakési obeznamenosti, zabydlenosti a zdomácnění. Zatímco logos, který zůstával ve službách mýtu, aby vyspravoval jeho mezery a trhliny a pomáhal obnovit jeho vlastní integritu i schopnost integrovat lidský život „logizací“, by se jen těžko dokázal emancipovat přímo a postavit se proti mýtu, spojenectví logu a profánních aktivit bylo zdrojem netušené dynamiky, která sice ještě dlouho čerpala z hlubokých studnic mýtu, ale dravě se rozrůstala všemi směry a vykazovala stále silnější emancipační tendence. Mám za to, že obě uvedené stránky útoku na mýtus a mytický styl života byly nezbytné, jak tomu ostatně bývá při každém velkém, světodějném přelomu: vedle mytického životního stylu se musela emancipovat nová, odlišná orientace, ale dnes úzce spjatá s prvkem, který se samotnému mýtu jevil jako užitečný a nezbytný a mohl tak proniknout dovnitř, k samému jádru mýtu a života v mýtu. Logizace mýtu a logizace profánních aktivit musely jít ruku v ruce a navzájem si být oporou. Když k tomu přistoupila netušená úspěšnost v profánním podnikání, nekompensovaná zvýšenou „ideologickou“ i mocenskou aktivitou silného kněžstva, mohlo se po vnějším otřesu udát to, co lze vidět ve starém Řecku: mohla se zrodit filosofie.

14.

Rozklad mýtu ovšem nebyl vyvolán intervencemi logu, nýbrž měl jiné příčiny. Nejvýznamnější z nich spočívala v neschopnosti mýtu zvládnout stále se zvýrazňující rozmanitost života a dát mu jednotící základ. Tím docházelo nutně k tomu, že mýtus byl brán málo vážně, že byl zlehčován a že jeho společenský význam upadal spolu s jeho významem pro vnitřní život jednotlivce. V reakci na toto ohrožení se formovala tzv. náboženství. Podstatou náboženství byl vždy pokus o restituci a reintegraci ještě živých zbytků a složek mýtu v nový integrovaný celek, který sice také nebyl schopen sjednotit celý lidský život, ale dařilo se mu tu úspěšněji a tu méně úspěšně od sebe oddělit dvě oblasti, dva světy, dvojí skutečnost, totiž sféru sakrálního a sféru profánního. Všude tam, kde můžeme zjistit odlišení těchto dvou životních oblastí, je mýtus už v krizi; je otázkou, existuje-li vůbec nějaké období vlády čistého mýtu, který v této krizi ještě není. Řešení této otázky může do značné míry záviset na našem přístupu a na myšlenkových prostředcích, jimiž se pokoušíme tuto nám dnes již velice vzdálenou skutečnost uchopit. Objektivující přístup najde samozřejmě v samém počátku polidšťování člověka rozdíl mezi „sakrálními“, „svátostnými“ prostory a chvílemi a mezi zcela prostými každodenními aktivitami, které lze označit jako „profánní“. Nám však jde o jednu základně důležitou věc: tyto „profánní“ aktivity mají původně stále ještě ryze animální charakter. Přejít od animálního života k životu lidskému spočívá, jak jsme řekli, v nahrazení integrity životních projevů a reakcí, založené na „instinktech“, novou integritou, založenou na souvislostech řeči (a tiché řeči, tj. myšlení). Touto „řečí“ je zprvu výhradně mythos, mýtus; organizujícím a integrujícím prizmatem mýtu musí nejprve projít všechny životní aktivity i „pasivity“, mají-li být polidštěny. Polidštění a lidskost jsou hluboce svázány s mýtem, a to

nejenom na počátku dějin člověka. Neznáme jinou cestu z animálnosti k lidství než slovo, řeč, a to jak ve fylogenetickém, tak v ontogenetickém smyslu. A slovo má původně formu mýtu, neboť logos z podstaty věc i mythos předpokládá, a emancipuje se teprve z jeho rámce. (Kromě toho se logos vyznačuje tím, že sám o sobě nepostačuje na polidštění a naopak se snadno stává prostředníkem odlidštění.) To všechno je nám důvodem pro odmítnutí objektivujícího pohledu, který v původně animálních aktivitách vidí již nějakou prvotní „profánní“ sféru. V mýtu, tj. v životě mýtem ovládaném a uspořádaném, tato sféra jakoby není, neexistuje; profánní oblast se formuje teprve jako emancipát, jako odpaděk a vedlejší produkt mýtu, jako pluralita zprvu drobných zlomků aktivit a struktur, které se mýtu nepodařilo udržet pohromadě v celostném mytickém způsobu života a které nejdříve jen trochu trčely, přečnívaly ven, později se odtrhly a staly bezprizorními drobty a teprve mnohem později začaly být organizovány novým, zcela odlišným způsobem, totiž ve světě logu, umožňujícího a zakládajícího vznik „objektivit“ jakožto fenoménu. Mýtus je schopen něco buď vůbec nerecipovat, resp. nevzít na „vědomí“, nebo to druhotně odložit stranou, pominout, vynechat ze své péče a ze svého zájmu, „zapomenout“ na to; ale není schopen to odložit stranou a ponechat si to přesto v pohotovosti ke své dispozici; to je doménou a také „uměním“ logu. Proto také se logos vposledu ukáže jako efektivnější, obratnější, nosnější a v jistých ohledech i perspektivnější než mythos; umožňuje totiž především nesrovnatelně větší komplikovanost vytvářených řídicích i organizujících programů, struktur a modelů, byť za cenu jistých povážlivých ztrát, o nichž však budeme mít příležitost mluvit spíše v jiných souvislostech.

15.

Logos ovšem zprvu ani jinak nemohl než napodobovat (svými odlišnými prostředky) mýtus, byť jenom v něčem resp. po jisté stránce. Sféra profánních aktivit byla logem integrována tak, že byly ustaveny jakési vzory či matice, jež poskytovaly spolehlivou oporu a orientaci tím, že byly od počátku čímsi relativně průhledným a nahlédnutelným. Nešlo vlastně opět o nic jiného než o jakési pravzory, archetypy jednání, ale živost, přesvědčivost a vůbec přístupnost těchto archetypů nebyla vázána tolik zkušeností a jen velmi málo „zasvěcením“ (a ovšem v tomto případě zasvěcením docela jiného typu, totiž praktickou obeznameností a s ní spojenou „náзорností“). „Nahlédnutí“ se dokonce stalo brzy tak mohutnou zkušeností, že se v reflexi promítlo do zvláštního vztahu ke skutečnosti, totiž „zírání“, jež bylo přímo opakem dělání, činění, tvoření nebo zacházení; tak tomu bylo alespoň ve starém Řecku. Přejít od archetypů jednání (event. každého dění, každého pohybu vůbec) k „archetypům“ zírání se vyznačoval potlačením až úplnou likvidací významu času a časovosti. Mytický ideál pračasu či spíše „nadčasí“, v němž je doma pravá skutečnost, byl přiveden k dokonalosti: filosofickým problémem číslo jedna se stala právě ta „skutečnost“, která trvá v ustavičné přítomnosti od nedohledna v minulosti do nedohledna v budoucnosti. Vrcholu bylo dosaženo v elejském učení o „jednom“; tato úchvatná myšlenka poznamenala všechny pozdější myslitele, kteří se usilovně pokoušeli ji nějak zharmonovat s běžnou zkušeností. Výsledky jsou všeobecně známy; mluví o nich každé dějiny předsókratovské a vůbec celé řecké filosofie. Tento vývoj byl nutný, měl-li být pojem dokonale očištěn od prožitku resp. od prožívání: v logu a skrze logos

nejsou věci, děje, skutečnosti, situace prožívány, nýbrž myšleny, míněny. To, co se ve skutečnosti děje v prostoru a času o jisté rozlehlosti, může být myšlenkovou intencí, tj. v pojmu, soustředěno do jediného bodu mimo čas a prostor. A je to právě tato distance míněného děje od mínění samého, která dovoluje mýnit samo mínění, aniž by se okamžitě mínění minicí propadlo do mínění míněného a ztotožnilo se s ním (jak by to muselo dopadnout v rámci mýtu). Jen logos umožňuje reflexi; a reflexe vyznačuje a charakterizuje logos. Reflexe se stává hlavní a nejmocnější zbraní logu; dnes už vůbec neznáme nereflektovaný logos. A je to právě reflexe, která už po mnoho staletí postupně ničí mýtus a jeho struktury, takže mýtus ve své plnosti a síle náleží už nenávratně vzdálené minulosti. Mytický životní habitus z několika příčin v dnešním světě neobstojí; jednou z hlavních je dalekosáhlá proreflektovanost našeho života. Mýtus však není a asi nikdy nebude definitivně z našeho života vykořeněn; jednak proto, že jeho kořeny sahají hlouběji než nejpronikavější reflexe ještě i tenkrát, když kmen stromu padl a pařez již dávno ztrouchnivěl – mýtus přežívá jako nezničitelné podhoubí, těsně přimknut k tepnám samotného života; na druhé straně proto, že v rozmanitých variantách symbiózy parazituje na životě, který se zabydlel v novém světě logu, či lépe: dodává některé nezbytné ingredience parazitům tohoto světa, jež svádějí lidské myšlení na cestu lži a falše. To ovšem naznačuje, že v každé době úpadku logu se lze nadít recidiv mýtu. Nejúčinnější formou převleku a symbiózy mýtu s odpadky logu je v moderním světě ideologie.

16.

Bude třeba se ještě podrobněji pokusit přezkoumat onen „převrat“ životní orientace z mytické na logickou. Ukáže se nám pak, že tu nešlo o převrat životně nejradikálnější, neboť v něm něco z mytické orientace na minulost resp. praminulost zůstalo nejen zachováno, ale bylo dokonce ještě vyostřeno. Přesto lze trvat na tom, že šlo o převrat epochální, otvírající cestu k novým věkům. Jeho základním nedostatkem a vadou, jak dnes na to pohlížíme, bylo, že se otočil zády k proměnlivosti, ke změnám, zejména pak změnám neperiodickým, k jedinečným dějům a událostem, vůbec k dějinám. Ani mýtus neměl smysl pro dějiny a dějinnost, ale měl alespoň smyslu pro jednotlivé děje, pro významné životní události. Po této stránce je tedy logos ochuzením, ztrátou, úpadkem proti mýtu. To však zároveň znamenalo, že tu zůstala oblast či složka původního mýtu, která nástupem logu nebyla restituována na nové základně ani nahrazena něčím novým. Tak vznikla jakási zvláštní rezervace, jež dovolila určitým reliktvům mytického světa nejenom přežít, ale vytvořit dokonce nové formy a vlastně jakýsi celý nový svět. Vznikl svět slovesného umění, původně se zrodil ještě v rámci mýtu, ale později se osamostatnil v dlouhém vývoji. Přechodem k němu byly četné hymny, eposy apod., kde umělecký záměr ještě široce harmonoval s potřebami mýtu. Je pravděpodobné, že bez klasické řecké tragédie by jednostranná myšlenka tzv. archai jako nehybného základu všech proměn nebyla mohla mít takovou šanci v počátcích řecké filosofie; takto však mohla být vyostřena a dovedena až do extrémních a svým způsobem absurdních koncepcí elejské školy. Je to vlastně jen velký příklad, jak se původní jednota života v mýtu rozpadla. Určité složky a stránky mýtu byly reintegrované v umění, jiné v náboženství, některé v politice, ve sportu a dokonce i ve vědě a technice. Ve své plnosti však mýtus náleží dávné minulosti a není k němu návratu.

Naším cílem byl pouze ukázat, jak opozice mythos-logos není absolutní, jak logos sice podstatně přispěl k rozbití a překonání mýtu, ale jak po jedné stránce je zprvu jen jeho pokračováním, ba posílením a zdokonalením. Logos se zkrátka emancipuje ze světa mýtu jen postupně a dokonce po etapách. Jednou z posledních – a možná právě závěrečnou – etapou této emancipace by se mohl stát pokus moderního myšlení o navázání důvěrného kontaktu s docela jinou, dosud nezmíněnou opozicí proti mýtu, která je přibližně stejně stará jako opozice samotného logu (a možná dokonce o něco starší). Takový pokus je o to lákavější – a více než to: snad dokonce přímo nezbytný – protože otevírá cestu k novému sblížení „slova“ a „života“. Logos se totiž v průběhu dějinného vývoje velice odcizil životu a nedovede jeho skutečnost svými prostředky uchopit, ba dokonce se k ní nedovede ani podstatně přiblížit a zůstává jen na okraji a u jejích vnějších stránek. Tato perspektiva ovšem obrací náš pohled do příštích věků, do daleké budoucnosti. K jak hlubokým proměnám logu by to mohlo vést? Půjde pak ještě vůbec o logos? Bude možno ještě mluvit o filosofii? Jak bude třeba pojmout filosofii, aby to stále byla ještě její perspektiva? A protože to nikdy nikdo nebude moci udělat za ni, jak tedy musí filosofie, zrozená v logu a z logu, chápat samu sebe? Může přimknutí k životu znamenat pro filosofii nový život – anebo to bude pro ni spíše znamenat konec? Jak se může život stát perspektivou i pro filosofii?