Mythos jako aktuální filosofický problém [1994]

Mythos je třeba nejdříve pojmově vymezit. Pod toto slovo bývá zahrnováno příliš mnoho různých skutečností, jejichž vzájemné vztahy zůstávají navíc do té míry nevyjasněny, že zůstává nezdůvodněno, proč vůbec byly spolupojaty do jeho významového rámce. Za podobných okolností nezbývá než zvolit jednu ze dvou cest: buď dáme přednost širšímu rámcovému výměru, který budeme později zužovat a zbavovat toho, co se ukáže jako cosi samostatného nebo nadbytečného, nebo naopak vyjdeme z výměru užšího a budeme připraveni jej časem podle potřeby rozšiřovat. V našem případě se zdá být perspektivnější tato druhá možnost, a to z důvodů, které je rovněž třeba nejprve vyložit.

Značný význam má – v rámci tohoto vymezení – s jakým předpokladem chceme k fenoménu mýtu přistoupit, totiž zda je pro nás mýtus čímsi vzdáleným a cizím, anebo zda máme za to, že to je něco i dnešnímu člověku blízkého nebo dokonce trvale vlastního. Zajisté lze později i každý takový předpoklad ověřovat, ale samo přijetí toho či onoho předpokladu se již podílí na rozhodování o tom, jak má být MYTHOS vlastně chápán. Případné ověření se pak může týkat jen mýtu určitým způsobem pojatého, tedy jako každému člověku nadčasově blízkého nebo naopak jako novodobému a modernímu (evropskému) člověku naprosto vzdáleného, cizího a ve své podstatě neznámého. Zde se zdá být metodicky zdůvodněnější – a také starému filosofickému pravidlu odpovídající (totiž že člověk má poznávati podle toho pravidla, že je vzdálen od skutečnosti, Démokritos zl. B 6-8) – předpokládat, že starý (tedy klasický) mythos je nám dnes velmi vzdálen, takže to, co jej dnes jakoby připomíná (např. různé mythologismy, ideologie apod.), musíme od něho důsledně a přísně odlišovat. Z filosofického hlediska je ostatně vždycky svrchovaně podezřelé, vychází-li se bez dalšího zkoumání a kontroly z čehokoliv, co údajně dobře víme. V našem případě by to ovšem samo o sobě nestačilo, neboť právě v tomto bodě filosofie jen nesnadno může prokazovat svou nestrannost. (Již většina nejstarších filosofů totiž odmítá MYTHOS ve jménu LOGU a je tedy proti MYTHU polemicky zaujatá.)

Naší pozornosti se nabízí postup, který není tak nezvyklý, jak by se snad na první pohled mohlo zdát. Můžeme se totiž pokusit vyjít nikoliv od zkoumání povahy samotného mýtu (tak že by mohlo zůstávat příliš mnoho na naší dnešní libovůli, jak sám mýtus pojmeme), nýbrž od dvojí bojové fronty, jak se vytvořila v relativně dávné minulosti a na které došlo k více méně zásadní kritice mýtu a mytické orientace archaických lidí, k polemice s ní a odvratu od ní, a také ke dvěma světodějným pokusům o její překonání. Dobře a již odedávna je známé již zmíněné sebevědomí nejstarších filosofů, kteří stavěli do protikladu MATHOS a LOGOS, přičemž se stavěli na stranu druhého a tedy proti prvnímu. (Z velkých

myslitelů se jedině Platón pokoušel o jakýsi kompromis mezi obojím a přiznával mýtům – většinou ovšem jen reinterpretovaným nebo vysloveně uměle vytvořeným – jistou pozitivní roli dokonce i z filosofické perspektivy, což vyvolávalo ostré kritiky např. Aristotelovy.) Superiorita filosofické orientace na LOGOS byla odedávna spatřována v jistém typu racionality, kterou dnes můžeme snad nejpřesněji charakterizovat jako pojmovou. Vynález pojmů a pojmovosti dovolil naprosto přesně tematizovat některé skutečnosti, a to na počátku v pozoruhodně úzkém sepětí s myšlením geometrickým (není náhodou, že dvěma z nejstarších filosofů, totiž Thalétovi a Pythagorovi, jsou připisovány dvě geometrické věty a že geometrické vzdělání bylo ustanoveno za předpoklad vstupu do platónské Akademie). Po vzoru toho,[1] jak bylo možno do naprosté identičnosti precizovat takové obrazce v rovině, jakými jsou trojúhelník, čtverec nebo kruh apod., chtěli Sókratés a Platón vymezit (definovat) spravedlnost nebo dobro. Aristotelés v navázání na Xenofana to dotáhl ještě dál, když tímto geometrickým způsobem definoval boha jako první příčinu, resp. prvního hybatele.

Inferiorita mytického způsobu myšlení a povídání byla tedy viděna v jeho narativitě, jíž nutně chyběly prostředky oné jasnosti a přesnosti, jaké byla (a je) s to dosahovat práce s pojmy. Když těmto řeckým filosofům dobře rozumíme, nebudeme sdílet tehdy rozšířený dobový předsudek, že filosofie je generálně protimyticky a protináboženský orientovaná. Mytický a religiózní způsob myšlení a výkladů dráždil filosofy hlavně svou vágností, nepřesností a jakousi myšlenkovou nahodilostí (a vůbec subjektivitou) a dokonce mravní pokleslostí (bohům je připisováno to, co se u lidí považuje za hřích a hanbu). Právě ve jménu lepšího, kvalitnějšího myšlenkového přístupu k věcem tak závažným, jako jsou záležitosti božské, se filosofové pokoušejí nikoliv pouze odmítat tradované mýty a náboženské představy, nýbrž nahradit je přesnými pojmovými konstrukty. (Jako příklad může sloužit již jmenovaný Xenofanés, který sice kritizuje Homéra a Hésioda, ale zároveň postuluje jediného nejvyššího boha, který není ani tělem, ani myslí podoben smrtelníkům, celý vidí, celý slyší, zároveň však setrvává v nepohnutí, a bez námahy, tj. bez vynaložení jakékoliv vnější síly, vnějšího nátlaku všechno koná myšlenkou ducha; viz překlad K. Svobody.) Odtud také myšlenka filosofické theologie, tj. vědy (totiž oboru filosofie, resp. později tzv. metafyziky) o bohu a božských záležitostech, jako legitimní racionální disciplíny, stavěné proti rozšířenému náboženskému, resp. pseudonáboženskému, falešně

[1] Tomu je třeba rozumět v tom smyslu, v jakém Rádl upozorňuje na to, že ze změti a chaosu kolem sebe vykrajujeme jednotlivé skutečnosti (ČM 1935,) a že to, co – takto vykrojeno – jest, doopravdy ještě neexistuje, nýbrž má být, tj. přeji si, aby to bylo, doporučuji to, je to program, ustanovuji to (DF 1, 104): naše výroky o tom, co jest, jsou jakoby provoláním ať žije! a výroky o tom, co není, mají v sobě tón: ať zhyne! Pravda vítězí; není nám dána.

zbožnému tlachání, proti všem hloupým a případně i nebezpečným báchorkám. (U Platóna ovšem je ještě theologům přisouzen pouze cenzorský dohled nad tvorbou a šířením mýtů – a je jim tedy svěřena kontrola kvality mýtů, zda jsou dobré či špatné, užitečné či škodlivé.)

Docela jinak se s mýtem (a religiozitou) začala vypořádávat druhá rozhodující tradice, na které byla myšlenkově a duchovně založena Evropa, totiž – sit venia verbo – prorocká tradice staroizraelská. Té sice chyběla pojmovost, takže byla nucena nadále pracovat s prostředky narativity, ale její protest proti mýtu a zápas s mytickou orientací tím vůbec nebyl oslaben, nýbrž právě naopak: jeho pathos byl tím hlubší a pronikavější. Obvykle se tomuto zápasu rozumí jako specificky agresivnímu napadání veškeré cizí, odlišné religiozity, všech cizích mýtů (tj. všech „ukydaných“ cizích bohů) a prosazování religiozity vlastní (tj. vlastního, jedině pravého izraelského Boha, tedy JHVH = Pána, Hospodina). To je však naprosto vnějškový a povrchní pohled. Nápadné je totiž už to, že by tu mělo jít o zcela výjimečný případ útoku jednoho mýtu na jiné mýty. Mezi mýty neexistovala polemika, jeden mýtus se přeléval přes jiný mýtus, velmi často vedle sebe koexistovaly značně rozdílné mýty, aniž docházelo k polemikám či slovním střetnutím. Tam, kde k bojovým střetnutím docházelo, byly nejen skutečné bojové fronty, ale i jejich motivy spíše sociální a mocenské, zatímco mytologie obstarávala jen bojová hesla, ovšem jen jako symboliku, nikoliv v podobě nějakého obsahového, věcného zdůvodnění (jehož mýtus z podstaty věci není schopen).

Všeobecně se přijímá myšlenka, že snad ve všech mýtech hrály velkou, ba rozhodující úlohu tzv. archetypy. Tento pojem byl vypracován Jungem v kontextech analyticko psychologických, ale jeho žák Mircea Eliade jej dost radikálně historizoval a aplikoval v souvislostech, jimiž se zabývá religionistika. V pokusu o poněkud rozšířenou aplikaci můžeme říci, že archetypy – zprvu v podobě rituálních akcí, teprve později narativně zpracované – nahražovaly instinkty, resp. tzv. akční systémy (jak o nich mluví von Uexküllova škola) všude tam, kde neměly dost času se s potřebnou funkčností vývojově ustavit. Člověk se už v nejstarším období dostával častěji do situací,[2] na které se mu nedostávalo instinktivních, dlouhými věky prověřených odpovědí a v nichž se musel pokoušet o odpovědi typu zkouška a omyl. To jej však trvale udržovalo ve stresové situaci, resp. vyvolávalo to pocit úzkosti až děsu z toho, co všechno ještě může přijít. Právě proti tomuto děsu z budoucnosti se začal uchylovat k rituálům, jejichž magický účin spočíval v uklidňování znejistěného člověka opětovnými návraty k tomu, co už důvěrně znal a v čem se cítil být doma. Také jazykové projevy původně náležely k těmto rituálům; jejich

[2] O souvislosti mezi animálním a sociálním chováním a zejména o náhražkové funkci archetypů všude tam, kde řídily a selhávaly instinkty, jsem psal v: *Bios, mythos, logos*, Svazky pro dialog č. 1, (samizdat) Praha 1979.

mimořádná schopnost nejen znázornit, ale ve všech podstatných rysech slovy vystihnout a tak popsat žádoucí archetyp jako jedině pravou cestu k dosažení určitých i praktických cílů, se projevila teprve později. Úspěšnost všech typů životních aktivit, založená na napodobování archetypických činů ať už božských, ať činů heroů nebo zbožněných prapředků, vedla snad ve všech mytických a mytologických tradicích k stále posilovanějšímu důrazu na opakování a posléze na věčný návrat téhož. Stále více se stávalo smyslem a cílem života ony božské pravzory ne pouze napodobovat, ale maximálně se k nim přimykat až do úplného ztotožnění. Prožitku ztotožnění se pak dosahovalo za mimořádných (posvátných, slavnostních) okolností, které měly obvykle až extatický charakter.

Bylo by jistě značně pochybené, kdybychom chtěli popírat obrovský význam návyků a rutiny v lidském životě. Jde však o to, jakou úlohu mohou a smějí v našem životě hrát. Tak, jako je technická rutina nezbytným předpokladem virtuozity klavíristy, tak je určitá stereotypičnost našich každodenních reakcí předpokladem uvolnění vyšších funkcí všeho druhu. Vychovanost a slušné chování není zajisté náhradou mravního jednání, ale tam, kde není jakousi samozřejmostí, lze takové mravní jednání (na aktuální, resp. přiměřené úrovni) jen stěží očekávat. Jestliže byla řecká (a potom celá evropská) filosofie založena na pojmech a pojmovosti, představovalo to (a dodnes představuje) jistý typ myšlenkové rutiny, bez níž se žádné systematické myšlení neobejde. Vidět však cíl filosofování ve vybudování vnitřně bezesporného pojmového systému, navíc již dále nezměnitelného, prozrazuje jen to, co samotným řeckým filosofům zcela unikalo, totiž že řecký typ pojmovosti představuje jen pozoruhodnou racionalizaci původně mytické životní orientace. Chtít se ubránit proti přicházející budoucnosti, v níž může dojít téměř k čemukoliv, tím, že se co nejpřesněji (až do ztotožnění) přidržíme božských archetypů a tak se uchráníme nesprávných kroků, které vedou k pádu do propasti nicoty, de facto znamená vzdát se sebe, odmítnout převzít vlastní odpovědnost a naopak splynout s pravzorem, tj. s tím, co už bylo jednou vykonáno a co do té doby v plném smyslu jest, tj. co už prokazatelně není ohroženo nicotou, jež se za našimi zády z budoucnosti propastně otvírá. Absurdnost této reakce, která sice v nižších polohách má svůj smysl, začíná nicméně převládat, jakmile ji chceme aplikovat na celek života, což je nám dnes většinou zřejmé, protože jsme už všichni vyrůstali ve společenství lidí, jejichž kulturní a duchovní orientace byla izraelským a křesťanským vlivem pronikavě proměněna, dalo by se dokonce říci, obrácena o 180°. Zatímco archaický člověk byl tváří obrácen do minulosti (přesně: do praminulosti) a budoucnost nechával za sebou, za svými zády (neboť přece před ní prchal a snažil se jí uniknout právě tím, jak se ztotožňoval s praminulostí), evropský člověk se naučil nejen žít s

budoucností, ale je dokonce schopen se od minulosti aktivně odvracet (což vůbec neznamená zapomínat), resp. upevňovat od ní svůj odstup, který mu dovolí si z ní vybírat jen to, co k životu orientovanému na budoucnost a do budoucnosti opravdu může potřebovat.

Tento aktivní a eventuelně kritický odstup od minulosti s sebou nese trojí významný důsledek. 1) Především přestává být minulost přeceňována a jsou z ní zachovány jen návyky, tedy návody, jak si počínat v obdobných situacích, tj. z osvědčených aktivit se stává rutina, něco, co náš život usnadňuje, ale co mu nevládne. 2) Rutinou, která má vyznačené meze (a to bez ohledu na její vlastní náročnost), je život osvobozován k vyšším, nerutinním funkcím, a v tom spočívají kořeny svobody. Nemá-li svoboda upadat a vnitřně se vyčerpávat, musí být obnovováno, udržováno a rozšiřováno napětí mezi rutinou a aktivitami vyššího typu a vyšších úrovní. 3) Aby to bylo možné, musí se změnit vztah člověka k budoucnosti, a to nikoliv pouze změnou smýšlení, nýbrž hlavně změnou celé životní orientace, životního nasazení, přesunem životního těžiště. Můžeme to vyjádřit např. tak, že se člověk jako individuum stává osobností (Jaspers zase mluví o tom, že člověk jako Dasein se stává existencí).

Člověk se od ostatních, i nejvyšších živých bytostí liší mj. pronikavě rozšířenou přítomností, do které je v pozoruhodném rozsahu vtahována vedle osobní minulosti (bylosti) zejména jeho osobní budoucnost (budost), a ovšem také ne pouze osobní minulost, jakož i ne pouze osobní budoucnost. Takový člověk, který žije jen velmi krátkou přítomností, je nějak poškozen a je považován za nenormálního. Teprve člověk se širokou přítomností je s to se chovat odpovědně, tj. vskutku odpovídat za to, co činí a co už učinil. K tomu je třeba, aby přesunul své těžiště, tj. sám sebe, do budoucnosti, tj. aby se jakoby vyklonil směrem do budosti (vlastní budoucnosti). Tato vykloněnost je ovšem úzce spjata se spolehnutím na budoucnost, s důvěrou, vycházející vstříc této přicházející, vůči člověku se otvírající budoucnosti. Otevřenost vůči světu je především otevřeností vůči přicházející (a otvírající se) budoucnosti (nejen budosti). Shodně s filosofy existence, event. existenciálními filosofy můžeme položit důraz na etymologii latinského slova exsistentia (jež je vlastně doslovným překladem řeckého ek-stasis); problémem však bude, v čem konkrétně budeme vidět onen významný ek-statický moment existencielního aktu, jímž se člověk sám sebou vždycky teprve stává.

Také archaický člověk není a nezůstává jenom tím, kým (a čím) jest, ale vyklání se ven ze sebe: také u něho lze zjišťovat onen podivný a podivuhodný fenomén vykloněnosti, v níž jako by se distancoval sám od sebe, od své prosté (či nahodilé?) danosti. Dosahuje toho tím, že se vytrhuje (resp. že se nechává vytrhovat) ze své momentální (a nahodilé?) přítomnosti a v odstupu či vytržení od ní vstupuje do přítomnosti docela jiné, bytostně odlišné, protože nikoliv nahodilé: do nadčasové při-tom-

nosti nějakého božského dějství, s nímž se spojuje, ztotožňuje, splývá. Nadčasovost tu ovšem zdaleka ještě neznamená nečasovost: jde opravdu o dějství, o dění, avšak o dění události, která je nadčasová a která se proti může vždy znovu vracet a opakovat. A právě na jejím opakování se ze své soukromé a nahodilé přítomnosti vytržený člověk může podílet a takovouto participací se může ze své nahodilosti pozvednout a zachránit. Takto vykloněn ze své každodennosti a nahodilé přítomnosti se však člověk, ztotožňující se s božským archetypem, zachraňuje jen velice problematicky: tím, že se identifikuje s někým či něčím, čím sám nebyl a není, sám sebe ztrácí, místo aby sám sebe získával. To se projevuje, když se ze svého vytržení propadá zpět do své nahodilé každodennosti: je to propad, pád, poklesnutí, z něhož není skutečného úniku, leda zase v novém vytržení. Je tu něco mocného, přemocného, co člověka vždy znovu ode všech archetypů odtrhuje a vrací jej zpět do nížin a nízkostí, z nichž se pokusil uniknout. Archaický člověk, který si tak stále zřetelněji uvědomuje tuto nalomenost a rozlomenost svého života, který už nemůže být založen a integrován mýtem a na mýtu, vstupuje tak do věku religiozity, která se vyznačuje podivnou rozlomeností až schizoidností: stále tu je napětí a rozpor mezi každodenností a svátostností, mezi cizím světem (tj. světem, jenž je prožíván jako cizota) na jedné straně a domovem, tj. skutečným vlastním světem, kde se cítí dobře a snad dokonce doma, ale odkud je vždy znovu vyháněn a kam se nemůže vrátit jinak než novou ek-stazí, novým vytržením. A toto vytržení je nejvýznamněji, nejmocněji zpřístupněno a zprostředkováno magii nahrazujícím a zároveň umocňujícím vyprávěním, tedy právě MYTHEM.

LOGOS řeckých filosofů a víra (v LXX překládaná někdy jako PISTIS, jindy jako ALÉTHEIA) staroizraelských proroků nám pokaždé z jiné strany a s jiným důrazem předvádějí odvrat od MYTHU a tvrdou jeho kritiku, jíž je onen odvrat provázen. V obou případech jde tedy o odvrat bojovný, polemický, což je ve světě mýtů naprostá novinka. Ale když uvážíme, že to jsou jediné dvě bojové fronty, na nichž je MYTHOS podrobován zatěžkávající zkoušce a na nichž je nahlodáván a nabouráván, na nichž se mu otvírají rány, jež sám nedokáže zacelit a které se ukazují být pro mýtus nadlouho tak vysilující, že opravdová, plná regenerace už nikdy není možná, musíme tento dlouhodobý proces vzít vážně a čerpat z něho náležité poučení. To spočívá nikoliv pouze v tom, že navzdory občasným novým vlnám jakéhosi přílivu mýtu a religiozity hladina kdysi oceánu MYTHU ustavičně klesá, takže onen oceán zjevně vysychá (a to je ovšem věc, o které se ještě zdaleka nepodařilo dospět k širokému konsenzu, dokonce ani v kruzích křesťanských, v nichž se kdysi mohlo zdát, že bude nadále rozhodující ohnisko rezistence proti návratům mytičnosti a religiozity). Metodicky snad ještě významnější je dlouho zcela přehlížená možnost orientace našeho teoretického uchopení povahy mýtu (a

religiozity – alespoň v předkládaném smyslu) na tom, jak byl MYTHOS viděn a chápán v řadách těch, kdo s ním museli (nejenom tedy, že snad mohli a navíc měli chuť) zápasit. Neboť ať už bylo v posledních třech staletích vykonáno sebevíc pokusů o rozmanité (a většinou brzo hnijící či rychle shnilé) kompromisy, zůstane navždy nespornou skutečnost, že evropská duchovní a myšlenková, ale také společenská tradice moc mýtu trvale podlomila (a tím zároveň otevřela cestu k ustavení umění jako samostatné skutečnosti, zvláštního světa, který už nemusí mít a nemá takové vazby na MYTHOS, z něhož se vyvinul, které by ho podmiňovaly a svazovaly).

Po staletí vždy a znovu, zejména však v době poosvícenské, romantické (a dnešní vlna postmodernismu je převážně jen opožděnou – a pokud jde o barevnost, poněkud ochuzenou až zešedivělou – variantou jakéhosi neoromantismu), se někteří myslitelé pokoušejí mýtus v nějaké podobě obhajovat nebo rehabilitovat (většinou ovšem ve formě náboženství, v evropských podmínkách tedy ve formě křesťanského náboženství, což je ovšem ve skutečnosti náboženství pseudokřesťanské, neboť jinak by mohlo jít pouze o marný pokus o kvadraturu kruhu). Pro všechny takové pokusy platí z našeho stanoviska dvojí pravidlo. Především je třeba respektovat, když si někdo termín mythos spojí s jiným pojmem, tj. s pojmem jinak vymezeným, ale pak musí toto jiné vymezení předložit v tak explicitní formě, aby bylo možno kontrolovat a posléze vcelku posoudit, zda toto vymezení v celé své koncepci vskutku důsledně zachovává (a k tomu náleží i to, zda vskutku počítá i s tím, když pod pojem, který si sám svobodně vymezil, budou zahrnuty i fenomény, na které sám třeba nepomyslel, když pojem třeba příliš široce konstituoval). Zde nepochybně platí fakt, že v životě archaického člověka a archaických společností najdeme mnoho rysů, které jsou stejné nebo přinejmenším velmi podobné rysům, jimiž se vyznačují lidé a společnosti pozdější, a to nejenom starověké a středověké, ale i novověké a moderní. Stačí, abychom takové rysy stanovili jako nerozlučně spjaté s mýtem a mytičností (nebo religiozitou) a dostaneme, co jsme chtěli: i moderní, ba současný člověk je stále od přírody religiózní, resp. žije pod vlivem mýtu. Pak není, proč vést spor: volba termínů a vymezení pojmů zůstává ve filosofii záležitostí svobodné volby (a má eventuelně své hranice jen v podmínkách sdělitelnosti, které však mnozí filosofové stejně zhusta překračují – a někdy dokonce z podstaty věci překračovat musí, ale to už náleží k dalšímu bodu).

Druhé pravidlo je závažnější: takové jiné chápání mýtu musí být nezbytně vymezeno vůči dvojí myšlenkové tradici, která se postavila kriticky odmítavě a polemicky proti mýtu (důrazem na LOGOS), resp. proti falešné religiozitě (tj. modloslužbě = sloužení zakydaným bohům cizím a vůbec proti rituálům, obětem atd.). Jinak řečeno, musí vyjasnit

svůj vztah k evropské tradici a zejména ke křesťanství (jež jsou na obou zmíněných tradicích založeny) a vyznačit své aktuální místo v těch dějinných formacích, pokud ještě existují, či mimo ně. To konkrétně znamená mj. také nezbytnost se vymezit vůči možnostem úplného nebo jen částečného návratu ke starým mytickým strukturám, třeba jen k narativitě apod. Mají-li být navíc takové koncepce filosoficky relevantní, musí vyjasnit, jak si takovou symbiózu filosofie s mytickou a mytologickou restaurací představují. Tu je ovšem zapotřebí nezůstávat jen u rozvrhu, ale posléze tento rozvrh také provést, takže nepůjde o nic menšího než o značně rozsáhlý a myšlenkově náročný projekt, který zdaleka nebude moci zůstávat jen v nějakých už vyježděných kolejích: Tak se ukazuje, že MYTHOS je a ještě nějaký čas zůstane jedním z významných a zejména aktuálních filosofických témat, jejichž náročnost nebude moci žádný filosof hodný toho jména obejít, a to bez ohledu na to, zda si to např. konzervativně nebo tradicionalisticky orientovaní myslitelé přejí nebo nikoliv.

Na počátku evropských dějin tedy stojí dvojí odmítnutí mýtu: jedno se distancuje od narativního zpřítomňování nadčasových (praminulých) archetypů a proti nim staví pojmově (racionálně) konstituovanou mimočasovou ARCHÉ; druhé nemá nic proti narativitě (a proto neumí dost upevnit strukturu protoreflexe, neboť nemá k dispozici přesné pojmy), ale odmítá orientaci na dané, praminulé archetypy, s nimiž se člověk má identifikovat, aby unikl hrozbě nejisté budoucnosti, a staví proti nim antiarchetypy, které ho jen inspirují, aniž by ho zbavovaly odpovědné svobody. Toto dvojí odmítnutí je od počátku ve značném napětí a tím asi také zdrojem neobyčejné dynamiky evropského myšlení a tím i evropských dějin vůbec. Antiarchetypická orientace na budoucnost a do budoucnosti, která se člověku otvírá tím, že přichází, a odvratem od toho, co tu zbývá a co nás zatěžuje z minulosti. Tomuto spolehnutí na to, co jediné je vskutku spolehnutí hodné, protože to nepomíjí, se dostává jména víra, a evropský člověk se začíná stále víc odlišovat ode všech jiných kulturních tradic právě svou otevřeností do budoucnosti. V rovině myšlení (zejména schopného reflexe) však dochází k znejasnění významu slova víra (také vlivem hellenisticky již ovlivněného největšího propagátora křesťanství, totiž Pavla z Tarsu, který se stává velkým apoštolem až po smrti Ježíšově a dokonce po několika letech aktivní účasti na pronásledování křesťanů), protože neodpovídá ničemu, s čím má zkušenost na pojmovosti založená reflexe řeckého typu. V myšlení na celé čáře vítězí řecká pojmovost a zatlačuje hebrejský způsob myšlení do stínu a leckdy až do podzemí, kde přežívá, unikajíc kontrole. Dlouhodobě však nahlodává na první pohled vítěznou složku křesťanské synkreze, takže se rozhodujícím způsobem podílí na rozpadu a konci tradiční metafyziky, zejména však na procesu odnáboženštění a sekularizace života a světa.

Podívejme se na pozitivní výsledky tohoto zvratu, který je začasté ještě dodnes nesprávně interpretován jako úpadek samotného křesťanství, ačkoliv by bylo na místě spíše přirovnání k zrnu, které přineslo mnohý užitek. Především tu je nezvrtaná skutečnost, že evropský člověk je v naprosté převaze tváří obrácen k budoucnosti, zatímco minulost nechává za svými zády. (Jako vše, má i tento epochální převrat v zaměření lidského života někdy slabiny: minulost má vlastní váhu a nemůže být přehlížena, nemá-li znovu nabýt převahy; do budoucnosti nelze odsouvat to, co je třeba udělat hned, nemá-li být promarněn KAIROS přítomnosti; od budoucnosti také nelze očekávat jen splnění vlastních plánů a přání, nýbrž budoucnosti je třeba naslouchat a rozpoznávat přitom znamení časů; atd.) Svoboda je možná jen v dějinném kontextu, uskutečňování svobody je bytostně dějinné. Dějiny vznikají a upevňují svou dějinnost s každým člověkem obráceným tváří v tvář přicházející budoucnosti a užívajícím svobodně vybraného materiálu minulosti k budování vlastního života i k přetváření (nápravě) světa (tj. světa, který tu zbývá z minulosti). Jednou provždy je (zatím jen některými mysliteli) rozpoznáno, že člověk (každý člověk) je volán k dílu na své personalizaci a tedy i na své osobní integritě. Rutina žádného typu (tedy ani sebe náročnější) už nikdy nesmí být povýšena na sám cíl lidského snažení. Smysl rutiny je uvolnit každého člověka k vyšším funkcím, k tvořivosti a otevřenosti vůči novému. Orientace na rytmy a opakování byla definitivně prolomena: rytmy musí být podřízeny životní melodii a opakování musí sloužit jako startovací rovina a východisko pro hledání a nacházení nových cest. Rozhodujícím prostředkem orientace na to nové, co tu ještě nebylo, ale co přichází, se stává právě reflexe, jejíž účinnost bude nesrovnatelně zvýšena, jakmile se při zachování přesné pojmovosti vyprostí ze sevření zpředmětňujícího myšlení řeckého typu, které se upínalo výhradně nebo později alespoň přednostně k tomu, co nepodléhá změně. Člověk sám sobě začíná rozumět jako bytosti, jejíž osobní budoucnost (budost) nebude už zakládána na jeho bylosti, ale která svou přítomnost žije jako závdavek přicházející pravé budoucnosti. – Žijeme – navzdory všemu zdání – v epoše, kdy končí vláda mýtu (a metafyziky starého typu).

Zusammenfassung
Es scheint notwendig zu sein, für jedes philosophische Verständnis des Mythos einen relativ verläßlichen Anfangspunkt aufzufinden. Der Autor zeigt die Bedeutung der zwei Hauptrichtungen des kritischen und polemischen Zutritts zum Problem des Mythos, nämlich des altgriechischen Unterstreichens des Logos und der altisraelitischen Erfindung der Anti-Archetypen und der damit verknüpfen radikalen Abweisung jeder Magie und religiöser Praktiken. Die griechische Überlieferung stellt die Begrifflichkeit der Narrativität gegenüber, aber

sie bleibt bei der Überzeitlichkeit der Archetypen, indem sie sie in ARCHAI umdeutet, die nicht von der Zeit abhängen. Die prophetische Überlieferung dagegen gebraucht die Narrativität weiter, aber nur, um den Menschen auf die Zukunft hin zu orientieren und ihn so vor die Notwendigkeit des Übernahme eigener Verantwortung für sich selbst und für sein Leben zu stellen. Eine kritische Stellung zur Begrifflichkeit des griechischen Stils muß noch keineswegs eine Abweisung aller Begriffe und eine Rückkehr zur Narrativität bedeuten, sondern kann auch zu einer neuen Begrifflichkeit gelangen, die nicht mehr auf bloßen Rationalisierung des Mythos beruhen wird.

Summary
For any philosophical conception of the myth a relatively suitable starting point is to be found. The author demonstrates the useful orientation to the two main ways of attacking the myth, namely, to the Greek emphasizing the LOGOS, and to the invention of anti-archetypes in Old Israel, as well as to the prophetic polemic against magic and religious manners. The Greek tradition confronts mythical narrativity with its own, i. e. philosophical conceptuality, but the timeless nature of archetypes is transformed in timeless ARCHAI, only. Quite differently, the prophetic tradition preserves narrativity but only to orient all men towards and into the coming future and so to make them to overtake their responsibility for themselves and their lives. The critical approach to the Greek way of conceptuality does not necessarily exclude concepts in general and does not mean to go back to the mythical narrativity but could lead us to a conceptuality of a new type which will no longer be based on rationalizing mythical structures, only.