

# I. Marnost nad marnost

„Zanechte naděje, kdo vstupujete.“<sup>1</sup>

## Honba za větrem

Podle jedné legendy ukončil starověký filosof Empedoklés svůj život skokem do sopky. „...vydal se na cestu směrem k Etně, a když dospěl k ohnivým jícnům, vskočil do jednoho a zmizel, chtěje upevnit pověst, že se stal bohem. Později však prý vyšla pravda najevo, když byl vyvržen jeden z jeho opánků; nosíval totiž kovové.“<sup>2</sup> Byla to možná Empedokleova marnivost, tedy to, že nosil zásadně snadno identifikovatelné střevíce z bronzu, co ho stálo reputaci nesmrtelného boha a udělalo z něj modelový příklad marnosti. My od té doby víme, že jeho krásná filosofie není vyjevením věčných pravd z úst vševědoucí bytosti, ale jen krátkou epizodou v dějinách myšlení.

Úvod do filosofie marnosti by mohl být stručný jako předchozí odstavec nebo jako uvedený citát z Dantova Pekla, anebo by mohl zahrnovat veškeré dějiny západního myšlení a umění, v nichž se některé postavy snaží smířit s marností veškerenstva a jiné se jí snaží heroicky vzdorovat, pochopitelně že marně. Někteří pozorovatelé lidského údělu mohou v pomíjivosti lidského života a činů vidět i jistou krásu a sílu (někteří dokonce záblesky věčnosti), všichni jsou však stejnou měrou komparsem v přehlídce pomíjivosti.

„Marnost nad marnost, říká Kohelet; marnost nad marnost, všechno je marnost. K čemu je člověku všechna námaha, kterou vynakládá pod sluncem? Jedno pokolení odchází, druhé pokolení přichází, ale země trvá stále.“<sup>3</sup>

„Je to marný, je to marný, je to marný,“ říká Ladislav Smoljak ve filmu Jáchyme, hod' ho do stroje! Jeho „hláška“ zaslouženě zlidověla, přičemž již sama svou hovorovou formou (a opakováním, jež je rovněž marné) naznačuje jakousi „lidovou“ moudrost. Smějeme se, neboť všichni nějak (občas) cítíme, že veškeré lidské snažení je v posledku marné a že jediná a dočasná satisfakce je humorné a ironické nahlédnutí této skutečnosti.

---

<sup>1</sup> Dante Alighieri, *Božská komedie (Peklo)*, Praha, Academia 2009, s 17

<sup>2</sup> Dógenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* (8,2 [69]), Pelhřimov 1995, s. 338

<sup>3</sup> Jeruzalémská bible, Kaz 1,2, cit. dílo, s. 1117

Vypadá to na dost chmurné čtení. A přece! Co když to s marností není tak černobílé (nebo spíš černočerné)? Co když naopak marnost v nějakém smyslu potřebujeme? Nejprve ale musíme prozkoumat, co pojem marnosti znamená – totiž rozvinout paletu možných významů, souvislostí a kontextů. Následně můžeme přemýšlet o tom, jaké filosofie by bylo možné označit za filosofie marnosti a zda z nich plynou pouze negativní, či rovněž pozitivní důsledky.

Pampeliška prorůstá asfaltem a vyjadřuje dvojí marnost: Marnost lidského snažení dát přírodě řád a vystavět si krásné rovné chodníky; a marnost nového života, který se dere na povrch i v místě, kde nikdy nebude mít vhodné podmínky. Pojem marnosti zahrnuje představu úsilí, směřování, které nedojde naplnění nebo nemá efekt. Často je spojen s opakováním, opětovnými selhávajícími pokusy. „Všem jim říkám, neber úplatky, neber úplatky...“ Spíše než samotný špatný konec činnosti vystihuje marnost aspekt snahy, která vejde vniveč, a je tím znicotněna ve svém celku. Vyjadřuje jakýsi stín, který visí nad veškerým naším lopocením a toužením, odvrácenou tvář stále provázející naše naděje a plány. My samozřejmě nevíme, která naše snaha se ukáže být marná, a snažíme se vnímat veškerou naši aktivitu jako smysluplnou či účelnou. Až zpětně se ukazuje, co bylo marné a jakoby předem odsouzené k nezdaru. V tomto ohledu jde především o lidskou perspektivu, ačkoli si ji můžeme dovolit rozšířit i mimo lidskou sféru (a často tak také činíme). Do té míry, do jaké v dění spatřujeme nějaké směřování, můžeme mluvit o marnosti. Z příkladu s pampeliškou se zdá, že o marnosti můžeme mluvit jen z určité perspektivy. To, co se jeví jako smysluplné v jedné perspektivě (růst pampelišky), vytváří marnost v jiné perspektivě (budování chodníku). Či jinak řečeno, do té míry, do jaké je smysluplné jedno (život), je marné to druhé (chodník). A naopak, to, co se jeví jako marnost v určité perspektivě (předčasné vytržení), je smysluplné z hlediska jiné perspektivy (udržování chodníku). Nakonec však zanikne jak chodník, tak pampeliška. Kde se bere tato širší perspektiva a co nám umožňuje posun od částečné marnosti k marnosti všeho?

Kniha Kazatel (hebrejsky Kohelet), ze které máme nejpregnantnější výrok o marnosti světa, bývá označována za nejfilosofičtější a nejzáhadnější knihu Starého Zákona. Paleta výkladů by nemohla být širší. Kohelet byl označen za pesimistu, realistu i optimistu, dokonce za komika.<sup>4</sup> Kniha byla čtena jako hlásající pohrdání světem (*contemptus mundi*) i přitakání životu. Jedni mají za to, že nás autor staví před alternativu naprostého zoufalství, nebo cesty k Bohu, jiní v knize vidí celistvou praktickou filosofii života. Není se čemu divit, neboť kniha obsahuje řadu paradoxů a protikladných perspektiv. Kohelet na jednu stranu zavrhuje nebo přinejmenším snižuje celý svět jako pomíjivý, iluzorní, marný, a na druhou stranu nachází jediné štěstí člověka v každodenních radostech – jídle, pití, dobré práci (Kaz 2,24, 3,12, 3,22, 5,17). Na jednu stranu spojuje moudrost a vědění s bolestí a hořem (Kaz 1,18), na druhou stranu tvrdí, že „moudrost má vrch nad pošetilostí“ (Kaz 2,13). Na jednu stranu ukazuje moudrost a vědění jako něco marného a pomíjivého, na druhou stranu říká, že bychom o ně měli usilovat. Líčí pomíjivost a nicotnost prakticky všeho, a přitom je velmi zdrženlivý ohledně předložení jakékoli alternativy (Boha, nesmrtelnosti, věčnosti). Velký text o marnosti tak zakládá marnost svého vlastního čtení a historie interpretací.

Rozdílnost interpretací má z velké části na svědomí samo slovo marnost. Marnost (řecky *mataiotēs*, latinsky *vanitas*) je překladem hebrejského výrazu *hebel*, který původně znamená „páru“ nebo „dech“.<sup>5</sup> Možnosti čtení jsou zde nevyčerpatelné. Významové pole zahrnuje dech,

<sup>4</sup> Srv. Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, Blackwell Publishers, 2007, s. 10

<sup>5</sup> Srv. Jeruzalémská bible, cit. dílo, s. 1117, pozn. d)

ranní opar, vánek, vítr, pomíjivost, povrchnost, iluzornost, prázdnotu, absurditu, nesmyslnost, konečnost, smrtelnost a marnost. Podle překladatelů Jeruzalémské bible *hebel* v hebrejské poezii asociuje lidskou křehkost a v Kazateli pozbývá svůj konkrétní význam a připomíná už jen „iluzorní existenci věcí“.<sup>6</sup> Můžeme zde slyšet ozvěnu hinduistického a buddhistického učení o světě jako iluzi, závoji zdání (májá) bez skutečné podstaty. Christianson konstatuje, že jediné, co můžeme s jistotou tvrdit, je, že *hebel* označuje deficitní situaci. (Většinou se zdvojený výraz „*Hebel hebelim*“ čte jako superlativ: marnost nad marnost, prchavost nejprchavější. T.A. Perry ovšem s takovýmto čtením nesouhlasí a vidí „*hebel of hebel*“, „dech dechů“ jako excesivní opakování performativně předvádějící excesivnost lidského snažení a prázdnotu světa a slov (dechu/marnosti) o světě (dechu/marnosti): Je to marný, je to marný...)<sup>7</sup> Potenciální škála významů *hebel* je každopádně fenomenální. Michael Fox krásně shrnuje bohatost aspektů a paradoxy ukryté v tomto výrazu: „Co je pomíjivé, může být vzácné, co je frustrující, nemusí být iluze, co je marné, může trvat věčně.“<sup>8</sup> Samozřejmě věta „všechno je pomíjivé“ zní mnohem méně dramaticky než „všechno je marné“. Pokud je všechno pomíjivé, pak pominou nejen radosti, ale i strasti, bolest a smutek. Z tohoto hlediska to není o nic víc špatná zpráva než zpráva dobrá.

První Murphyho zákon zní, „Co se může pokazit, pokazí se.“ Koncept zákonů schválnosti, se kterým přišel Edward A. Murphy Jr., zlidověl, a nyní existují podobné zákony pro jakoukoli lidskou činnost. Občas opravdu máme pocit, že se špatné věci dějí naschvál, jako by věděly, kdy je ta nejhorší chvíle. Murphyho zákon je ironickým rubem představy, že „co se má stát, stane se“, čili, že vše se děje jaksí záměrně. Obvykle tím však myslíme, že musí být nějaký *hlubší* záměr pro věci, které se kazí, protože pokažení přece nemohl být účel nějaké činnosti. „Přejedeš-li do druhého pruhu, zrychlí se ten, který jsi opustil.“ Zákony schválnosti vyjadřují marnost (a perspektivu, kterou bych nazval lidový koncept marnosti). Čím víc se snažím svou cestu urychlit, tím pomaleji pojeďu. Zákony mají navíc otevřeně paradoxní charakter. Platí pro všechny stejně, ať jste v jakémkoli pruhu ve stejné zácpě. Součástí kouzla těchto ironických náhledů na lidské lopocení je to, že zároveň ukazují náš obvyklý přístup ke světu. Chceme a potřebujeme vidět věci a jednání jako účelné a smysluplné. Věci se nemají kazit, děláme je, aby fungovaly. Přejíždíme z pruhu do pruhu, abychom si urychlili cestu. Dalším elementem tohoto humoru je představa, že by na selhávání a kažení měl být zákon. Je možné, že by existoval zákon na výjimky? A můžeme o selhání uvažovat jinak než jako o výjimce?

V jednom projevu Václava Havla čtete: „Člověk ztratil to, co jsem si pro sebe kdysi nazval absolutním horizontem, a proto se mu zrelativizovalo všechno. Necítí-li se schopný být odpovědný věčnosti a autoritě všudypřítomné, pak se nutně rozpadá jakákoli jeho odpovědnost. Tedy i odpovědnost k lidskému společenství a jeho autoritám.“<sup>9</sup> Z *Dopisů Olze* víme, co Havel absolutním horizontem míní. Je to nejhlubší zakotvení všeho smyslu, to, co hledáme, když hledáme smysl života, to, co se tradičně v náboženství označuje jako Bůh. „Skrytou páteří a nejhlubším pramenem každé životní smysluplnosti je tedy vždy – ať už si to uvědomujeme nebo nikoliv – toto ‚zakotvení v absolutnu‘.“<sup>10</sup> Bez absolutního horizontu tedy není žádného smyslu – vše je marnost.

<sup>6</sup> Jeruzalémská bible, cit. dílo, s. 1117

<sup>7</sup> Srv. Perry, Theodore Anthony, *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*, Cambridge University Press 2015, s. 38

<sup>8</sup> Citováno v Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 99

<sup>9</sup> Havel, V., „Autorita a demokracie v současném světě“, in: *Projevy a jiné texty z let 1992-1999*, Spisy 7, Praha, Torst 1999, s. 430-431

<sup>10</sup> Havel, V., *Dopisy Olze*, Spisy 5, Praha, Torst 1999, s. 389

Obdob Havlova argumentu najdeme mnoho. Například Jonathan Sacks říká, že bez náboženství nemůžeme mít sdílenou morálku, bez tohoto absolutního ukotvení by se vše zrelativizovalo.<sup>11</sup> Logicky pochopitelně platí, že pokud není nic absolutní, pak je vše relativní. A je možné, že ke ztrátě absolutního horizontu někdy došlo, vyvstává tu však řada otázek. Za prvé není jasné, jakým způsobem a do jaké míry jsme kdy měli kontakt s „absolutním horizontem“. O které době lze říci, že ještě neztratila absolutní horizont? Dále kdo se v Havlově projevu míní „člověkem“? Je to západní člověk, obecný člověk, konzumní člověk, nebo jen nějaká skupina lidí? Za další není jasné, proč by se bez absolutního ukotvení mělo vše propadnout do chaosu a naprostého relativismu. Nejde o falešný dualismus? Nevede nárok na ukotvení smyslu v absolutnu nakonec k představě, že buď má *všechno* smysl (byť skrytý, „hluboký“), nebo nemá smysl nic?

Pokud bychom brali vážně tvrzení, že „všechno je marnost“, pak bychom z toho museli vyvodit, že veškerá smysluplnost se vytváří jen do té míry, do jaké vzdoruje marnosti. Smysl jako takový by byl konečný (omezený) a nutně vázaný na marnost. To ovšem také implikuje, že čím větší marnost, tím výraznější smysl povstávající z jejího překonání. (Dokonce bychom mohli říct, že potřebujeme marnost, abychom nějaký smysl vnímali jako hluboký či autentický.) Sartre pociťoval největší svobodu v nacisty okupované Paříži. Václav Havel vytvořil koncepty života v pravdě a moci bezmocných po tvrdém zásahu komunistického režimu proti chartistům. Určitá míra marnosti nás může motivovat k jejímu překonávání. Pokud nás však přemůže pocit, že „všechno je marné“, a tudíž že nemá smysl cokoli dělat, pak nás to pochopitelně demotivuje. Hranice mezi jedním a druhým je zcela individuální a možná se také odvíjí od našeho chápání marnosti a smyslu. Pokud je smysl a smysluplnost filosofický problém, pak je jím i marnost. Ovšem hranice mezi tím, kdy nějaké jednání někomu přijde jako smysluplné a kdy mu přijde jako marné, se obecně určit nedá.

Interpretace Koheletova slova *hebel* jako marnosti (*vanitas*) zahrnující výrazně negativní nádech a vlastně již i určitý mravní odsudek se stala historicky nejsilnějším, a především nejvlivnějším čtením s dosahem i mimo sféru náboženství, tedy v umění, literatuře a lidovém povědomí. *Hebel* přeloží jako *vanitas* svatý Jeroným. Jeho *Vulgata* je prvním latinským překladem Bible z původních jazyků a Jeronýmův komentář se stane nejčtenějším zdrojem ke Kazateli ve středověku. Ovlivněn Órigenem počíná Jeroným tradici čtení Kazatele jako zavržení marnosti světa.<sup>12</sup> Ačkoli se Jeroným později stane ztělesněním tradice opovrhování světem (*contemptus mundi*) a terčem kritiky autorů, jako je Luther, sám zastává diferencovanější pozici. To, co je hodné opovržení, je právě (a pouze) marnost světa. Svět sám o sobě je dobrý, neboť je dílem dobrého Stvořitele, ale v porovnání s ním není ničím.<sup>13</sup> Podobný postoj zaujme svatý Augustin. Oproti tomu Jan z Damašku žádá naprosté zavržení zkaženého a smrtelného světa. „Všechny věci jsou marnost a kažení ducha a přinášejí nám mnohé, co je jen dočasné, neboť to jsou výhody chabější než sen či stín nebo vánek ve vzduchu. Jejich půvab je nevelký a krátký, a vlastně není žádným půvabem, ale iluzí a podvodem zlého světa. Tento svět se učíme nikoli milovat, nýbrž nenávidět z hloubi našich srdcí.“<sup>14</sup> Podobný postoj nacházíme ve spisu papeže Inocence III. *De Contemptu Mundi sive de Miseria Conditionis Humane* nebo v knize Tomáše Kempenského *O následování Krista*, kde se říká,

<sup>11</sup> Srv. Sacks, J., *Velké partnerství: Bůh, věda a hledání smyslu*, Praha, Stanislav Juhaňák – TRITON 2021, s. 14

<sup>12</sup> Srv. Kraus, M., „Christians, Jews, and Pagans in Dialogue: Jerome on Ecclesiastes 12:1–7“, *Hebrew Union College Annual* 70–1, s. 183–231, 1999–2000 a Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 101

<sup>13</sup> Srv. Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 101

<sup>14</sup> John of Damascus: *Barlaam and Joseph*, in: Wright, J. R., (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament, vol. 9: Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, s. 205

že nejvyšší moudrostí je „zřící se světa a všechno jednání zaměřit na získání království v nebesích (*Ista est summa sapientia per contemptum mundi tendere ad regna caelestia*)“.<sup>15</sup>

Ačkoli je od renesance (zejména reformními mysliteli) takovéto naprosté zavržení světa kritizované, přesto se částečně drží dodnes. (Christianson upozorňuje na to, že veškerá škála možných čtení a interpretací je přítomná prakticky od počátku a je ve hře stále. Židovská tradice si nikdy neosvojila nahlížení na *hebel* jako *vanitas*, spíše jej vnímá prizmatem smrtelnosti. Sdílí ovšem s křesťanstvím snahu číst Koheletovo přijetí pozemských slastí symbolicky – pokrmem se stává Tóra a duchovní pravdy.) Především je stále běžné chápání *hebel* jako marnosti implikující mravní odsudek. K takovému čtení se přiklání například Douglas Wilson, a jak naznačuje název jeho knihy *Radost na konci sil* (*Joy at the End of the Tether*), nachází v knize Kazatel radost a optimismus – ovšem až úplně na konci dlouhé cesty marností. Autorství knihy Kazatel připisuje králi Šalamounovi, což byla historicky většinová, ač nikdy absolutně přijímaná verze. První, kdo výrazně zpochybnil Šalamounovo autorství, byl Hugo Grotius v roce 1644, a dnes je historiky většinou zavrhané.<sup>16</sup> Wilsonova silně křesťanská perspektiva vidí v Šalamounovi kajčího se hříšníka – podle Knihy králů měl „sedm set manželek knížecího stavu a tři sta vedlejších žen“ či konkubín (1 Král 11,3). Pokud ale zavrhneme marnost světa jako v základu hříšnou pozemskou existenci, pak musíme vyvodit paradoxní důsledek, že Bůh nám dává dar užívání si marnosti.<sup>17</sup> (Šalamounovo autorství ovšem hrálo důležitou roli v tradiční interpretaci i kvůli tomu, že Šalamoun byl skutečně bohatý a skutečně moudrý. Je tak někým, kdo může věrohodně tvrdit, že moudrost je pomíjivá a bohatství bezcenné.)

V moderní době se čím dál víc interpretů přiklání k neutrálnějšímu čtení *hebel*. Například Jeffrey Meyers v knize *Kazatel novými očima* pojímá *hebel* jako páru (*vapor*).<sup>18</sup> Klíčovou se tak stává pomíjivost a nestálost, konečnost, která přináší zmar našim plánům a snahám. Nejde již ovšem o zavržení tohoto světa jako zkaženého. Je to perspektiva, která nám dovoluje nahlédnout, že naše nejvelkolepější plány a konstrukce jsou jen dětským budováním hradů z písku, které kdykoli může smést příliv. Je iluzí, že máme věci pod kontrolou. Život je vánek a nelze jej uchopit či zastavit. Neoptimističtější čtení předkládá Theodore Anthony Perry, který vidí v Kazateli návod na radostný život. *Hebel* je v jeho čtení dech (což má být *pešat*, čili původní význam slova *hebel*) a podobně jako Martin Shuster jej spojuje s životem a radostí.<sup>19</sup> Musíme přijmout, že život je dech a že honba za trvalostí, mocí, absolutním věděním a rájem na zemi je nesmyslná. Jen tak můžeme nalézt spokojenost, radost v činnosti, kterou právě děláme, spíše než v cíli, za kterým se lopotíme. Cesta Koheleta vede přes odvrácení se od prázdnoty věcí, aby dospěla ke „konkrétní angažovanosti ve světě: pokud ne ve světě, jaký bychom si přáli, pak alespoň v tom jediném, který máme.“<sup>20</sup> Kohelet tak v žádném případě nezavrhuje svět. Chyba není ve vesmíru, ale v našich excesivních tužbách a přehnaných očekáváních. Svět je nedokonalý, ale proto ještě není absurdní. Absurdní je naopak očekávat dokonalost, absolutní spravedlnost a pravdu v takovémto světě.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Srv. Kempenský, T., *Čtyři knihy o následování Krista*, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, s.r.o. 2015, s. 6-7

<sup>16</sup> Srv. Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 95-97

<sup>17</sup> „Těm, kdo jsou bohobojní, dává dar schopnosti užívat si tento velký karnevalový průvod nesmyslnosti (*futility*) – zakončený tubami marnosti.“ (Wilson, D., *Joy at the End of the Tether: The Inscrutable Wisdom of Ecclesiastes*, Moscow, ID, Canon Press 1999, s. 12) „Pokud je to člověk moudrý, bude vědět, že je to práce marná, a bude se z ní i tak radovat. To je dar od Boha.“ (Tamtéž, s. 13)

<sup>18</sup> Srv. Meyers, J., *Ecclesiastes through New Eyes: A Table in the Mist*, West Monroe, Athanasius Press, 2006

<sup>19</sup> Srv. Perry, T. A., *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*, cit. dílo, s. xvii

<sup>20</sup> Tamtéž, s. xv

<sup>21</sup> Srv. tamtéž, s. 41, 65

Marnost občas vyjadřujeme pomocí spojení „jen aby“. „Čtyři hodiny trávíme v autě, jen abychom zjistili, že jsme si zapomněli klíče od chalupy.“ „Hokejisté letěli na mistrovství, jen aby vypadli hned v prvním kole.“ V těchto případech se ukazuje marnost jako jakási negativní účelnost. Je to ještě něco jiného, než že bychom se jednoduše míjeli cílem. V této představě se zdá, že právě selhání je skutečným cílem naší aktivity, jen o tom nevíme. Mohli bychom tvrdit, že se jedná o zvrácenou „účelnost bez účelu“ (což je termín, kterým Immanuel Kant v *Kritice soudnosti* charakterizuje krásu).<sup>22</sup> Dochází k ironickému zvrácení účelného jednání v nezamýšlený či zcela protichůdný účinek. V konečném důsledku nedochází pouze k převrácení a záměně, ale dokonce ke znicotnění. Všechny činnosti nakonec ústí v Nic. Takováto účelnost bez účelu se nejen vzpírá chápání a pojmovému uchopení. Může také působit subverzivně na samotný pojem účelnosti. Může nás vést k tomu, abychom přestali o svém snažení uvažovat z hlediska účelnosti (což je ovšem velmi nesnadné) a hledali smysl v něm samém.<sup>23</sup> (Nebo může vést k tomu, že zavrhneme představu tranzitivity účelů – totiž že se všechny účely odvíjí od finálního účelu a závisí na něm.)

Častá výtka různým „filosofiím marnosti“ poukazuje na to, že jejich přístup zrazuje sama sebe.<sup>24</sup> „Nihilismus sám sebe vyvrací.“<sup>25</sup> Pokud věřím, že „všechno je marnost“ (nebo že vše je absurdní), tak proč něco říkám, proč vůbec něco píšu? Nemám snad pocit, že to smysl má? Na tuto námitku lze odpovědět několika způsoby. Mohl bych poukázat na to, že podléhá-li filosofie marnosti sama svému principu, pak se tím zároveň potvrzuje jako dokonalá metafilosofie. Vykládám vám tu o filosofii marnosti, ale vím, že je to z velké části marné. Většina z nás stejně najede na nějakou tu filosofii naděje, filosofii utěšitelku, a ta bude časem opět vystřídána marností.<sup>26</sup> Stejně tak můžeme odpovědět, že nihilismus sám sebe popírá jen z hlediska racionality.<sup>27</sup> I věta „vše je pomíjivé“ si vlastně protiřečí, neboť pokud je vztažena sama na sebe, je také pomíjivá a neplatí. Dále můžeme odpovědět, že říkat a psát něco můžeme z jiných důvodů, než že by to mělo smysl. Mohu psát, protože se nudím. Mohu psát, protože za to dostanu zaplaceno (hypotetická situace). Mohu psát, protože jsem součástí univerzitní kultury, která je momentálně spjata s nadprodukcí textů všeho

---

<sup>22</sup> Kant, I., *Kritika soudnosti*, OIKOYMENH 2015, s. 66

<sup>23</sup> Což je ono otřepané „I cesta může být cíl.“

<sup>24</sup> Naposledy například Zdeněk Kratochvíl ve výborné knize *Alternativy (dějin) filosofie: „A pokud odpovíte „ne“ nebo „nevím“ [na otázku, zda má život a svět smysl], tak budete muset vynaložit notnou dávku cynismu, abyste zdůvodnili, proč se tím zabýváte a proč tady ještě vůbec jste.“* (Kratochvíl, Z., *Alternativy (dějin) filosofie*, cit. dílo, s. 46) Tak napřed trochu toho cynismu a pak nějaké to zdůvodnění.

<sup>25</sup> Miller, JTM, *Metaphysical Realism and Anti-Realism*, Cambridge University Press 2022, s. 27. Miller zde uvádí nejběžnější argumenty proti *ontologickému* nihilismu, stejnou námitku lze však vznést proti jakémukoli druhu nihilismu. (Jak uvidíme níže, John Marmysz definuje nihilismus pomocí pojmu marnosti.)

<sup>26</sup> „Nelze popřít, že v *dlouhodobé perspektivě* nad každým z těchto velkých hlasatelů účelu zvítězil smích a rozum a příroda: krátká tragédie se posléze vždy zvrátila a změnila ve věčnou komedii bytí, a ‚nespočetné vlny smíchu‘ řečeno s Aischylem – se musí nakonec převálet i přes největšího z těch tragédů. Avšak i při všem korigujícím smíchu se lidská přirozenost ve svém celku tímto stále novým přílivem hlasatelů účelu bytí přece jen změnila, - má teď další potřebu, totiž právě potřebu stále nového objevování takových učitelů a učení o ‚účelu‘. Člověk se pozvolna stal fantastickým zvířetem, jež ke své existenci potřebuje oproti jiným zvířatům ještě jednu základní podmínku: člověk *musí* čas od času věřit, že ví, *proč* existuje, jeho druh nemůže prospívat bez periodické důvěry v život! Bez víry v *rozumnost života!* A vždy znovu bude lidský rod čas od času vyhlášovat: ‚existuje Něco, čemu se už absolutně nesmíme smát!‘ A nanejvýš opatrný přítel člověka k tomu připojí: ‚nejen smích a radostná moudrost, ale i tragično se vši svou vznešenou nerozumností patří k prostředkům a nezbytnostem uchování druhu!‘ – A tudíž! Tudíž! Tudíž! Ach, rozumíte mi, bratři moji? Rozumíte tomuto novému zákonu přílivu a odlivu? I my máme svůj čas!“ Nietzsche, F., *Radostná věda*, Praha, Aurora 2001, s. 31-32

<sup>27</sup> Iracionalita se ocitá pastí, jakmile povýšíme intelekt a rozum na rozhodčího. Kdokoli by chtěl argumentovat pro iracionalitu, musí přijít s racionálními důvody a tím potvrzuje racionalitu. Iracionalita je tudíž předem vyloučená, stejně jako absurdita a marnost. (Srv. Kratochvíl, Z., *Alternativy (dějin) filosofie*, cit. dílo, s. 329).

druhu, nebo protože jsem depresivní robot ze *Stopařova průvodce po galaxii* a součástí mého programu je literární tvorba. Mohu psát, protože mě napadl humorný název a následně zkouším, co to udělá, když myšlenku vezmu vážně a filosoficky rozvedu. Ale to jsou pouze vtipné odpovědi. Sofistikovanější odpověď vyžaduje rozlišení, v jakém smyslu můžeme říci, že „všechno je marné“, či alespoň že „všechno je v posledku marné“.

Anglicky se smysl života řekne *meaning of life*, přičemž obvykle *meaning* spíš koresponduje s českým význam, zatímco pro smysl se používá *sense*. (Srv. Sinn des Lebens, sens de la vie.) V češtině máme podobnou dvojznačnost, když říkáme „Jaký to má význam?“ ve smyslu „Má to vůbec cenu?“ (A naopak používáme smysl ve smyslu významu jako v této větě.) Ačkoli se filosofie v populárním povědomí často spojuje s hledáním smyslu života, samotný výraz „smysl života“ se objevuje až na samém konci osmnáctého století.<sup>28</sup> Smysl obsahuje další dvojznačnosti, neboť může evokovat účel nebo hodnotu. Nietzsche se pozastavuje nad pojmem „hodnoty života“. Dochází k tomu, že soudy ohledně hodnoty života nedávají smysl. Abychom mohli posoudit život, museli bychom nalézt nějakou perspektivu mimo něj. Je to život, co nás nutí hodnotit, je to život, co skrze nás hodnotí. S Nietzsche bychom mohli říci, že otázka po smyslu života nedává smysl, protože sám život je kontext, v jehož rámci je teprve možné ptát se po smyslu něčeho.<sup>29</sup>

Když něco dává smysl, nějak to zapadá do kontextu a nějak ho to obohacuje.<sup>30</sup> Nemůže to zapadat zcela (to by byla rutina, fráze, mechanická odpověď), ale nemůže to být ani zcela nesourodá věc. Někdy samozřejmě může mít smysl nabourat daný kontext, říci nebo udělat něco naprosto nečekaného. Pak ale buď nastolujeme nový kontext, nebo alespoň odkazujeme ke kontextům jiným (filosofie, umění...). Když se díváme na přírodu, můžeme v ní vidět propojenost nebo směřování (*sens* jako směr), které nám přijde smysluplné. Podobně když se člověk stane rodičem, a zapojí se tak do určitého přírodního kontextu, nemusí hledat smysl života.<sup>31</sup> Jeho role je jasná, ví, co má dělat a proč. (Tedy pokud se zrovna nehroučí z vyčerpání, starosti, poporodních depresí apod. Nemá cenu zastírat, že ne každému přijde rodičovství jako smysluplné a ani pro ostatní tomu tak není v každé chvíli.) Možná že mnohem více zarážející než to, že nacházíme v něčem smysl (člověk jako zdroj smyslu), je to, že jsme schopni poodstoupit, zastavit se a říct: „To nedává žádný smysl!“ Možná že naše schopnost nahlédnout nesmyslnost a marnost celku v *kontrastu* ke smysluplnosti částečných vztahů je stejně pozoruhodná jako schopnost uvažovat o posledním smyslu a účelu. A možná nám tato nepochybně lidská perspektiva marnosti dovoluje nahlédnout nesamozřejmost a neukotvenost smyslu, o kterém jsme jinak přesvědčeni, že je přirozený a daný.

Snad je tu ale i možnost podobné oscilace perspektivy, kterou popisuje Vladimír Jankélévitch jako dva možné přístupy skladatelů k hudbě. Hudba se buď rodí jako radostný ostrov

<sup>28</sup> Srv. Tartaglia, J.; Llanera, T., *A Defence of Nihilism*, Routledge 2021, s. 13

<sup>29</sup> Srv. Nietzsche, F., *Soumrak model, čili: Jak se filosofuje kladivem*, Olomouc, Votobia 1995, s. 20-21, 52. Jonathan Sacks poukazuje na to, že smysl systému leží vždy mimo tento systém, a tudíž smysl tohoto světa musí ležet mimo tento svět. Je ovšem otázka, zda každý systém musí mít smysl a zda je vesmír vůbec systém. A i zde platí, že k hodnocení smyslu života bychom potřebovali perspektivu mimo tento život. Taková se nám nabízí jedinec skrze zjevení. (Srv. Sacks, J., *Velké partnerství: Bůh, věda a hledání smyslu*, cit. dílo, s. 20)

<sup>30</sup> Pro většinu lidí by bylo těžké slovo smysl definovat, ale všichni nějak rozumíme tomu, že něco nám dává smysl a něco ne. Vágní a co možná nejobecnější užití pojmu smyslu v tomto textu je v souladu s tímto běžným chápáním smysluplnosti, ale rovněž s jeho užitím autory jako Sacks, Tartaglia nebo Havel.

<sup>31</sup> Tuto myšlenku jsem prvně slyšel od Evy Lorenzové. Alice Koubová v případě mateřství dokonce mluví o přebytku smyslu.

zvuku z všeobjímající nicoty (ticha), nebo naopak tvoří zahradu ticha ve všudypřítomném hluku.<sup>32</sup> Podobně můžeme vidět svět jako absurdní a člověka jako zdroj smyslu, nebo svět jako smysluplný a člověka jako toho, kdo vazby smyslu přetrhává, vystupuje z vězení svého „předporozumění“ a nahlíží neukotvenost celku.<sup>33</sup>

„Pak byste měla říci, co jste říci chtěla (*you should say what you mean*).“ pokračoval Zajíc Březňák. „To jsem řekla,“ odpověděla Alenka spěšně, „aspoň chci říci, co říkám (*I mean what I say*)– a to je snad totéž, ne?“<sup>34</sup> čteme v Alence v říši divů. „Ani trochu totéž,“ řekl Kloboučník. „To byste právě tak mohla říci, že ‚vidím, co jím‘ je totéž jako ‚jím, co vidím‘.“<sup>35</sup> To, co říkáme, nemusí být to samé, co chceme říct, nebo co máme na mysli. A to, že něco myslíme vážně, neznamená, že říkáme to, co si myslíme, že říkáme. (Nebo co chceme říct: Kloboučníkův paradox se v českém překladu ztrácí, protože máme jinak nastavené pojmy myšlení a mínění.)<sup>36</sup> Stejně tak, jako je možné, že nevíme, co říkáme, je možné, že nedokážeme přesně říct, čemu věříme. Můžeme být obětí sebeklamu a věřit tomu, čemu chceme věřit, i když „někde v hloubi duše“ víme, že to není pravda. Georges Rey takový sebeklam spatřuje u vážně nemocných lidí, kteří ignorují symptomy své nemoci, a má za to, že podobný mechanismus může být ve hře i v případě našich „metafyzických“ přesvědčení.<sup>37</sup> Dokážeme skutečně říct, zda věříme v hluboký smysl stvoření, nebo naopak v marnost všeho? Je možné, že v sobě skrýváme umlčeného meta-ateistu (Reyův termín), nebo naopak věčně žhnoucí jiskřičku naděje, aniž bychom o tom věděli?

Vůči čemu hodnotíme svět jako marný? To je zásadní ohled, který určuje, jak silně můžeme pojímat marnost – zda jako radikální zavržení či jako neutrální pomíjivost. Kniha Kazatel opět nedává jednoduchou odpověď. Velmi častý je odkaz na to, co se děje „pod sluncem“. Země trvá stále, ale všechno na zemi zaniká. To, co vzniká a zaniká, se objevuje v cyklech. „Co bylo, to bude, co se stalo, bude se opět dít a nic nového není pod sluncem.“ (Kaz 1,9) Cykly jsou věčné, ale jsou to jen cykly marnosti. To, co je tedy stálé, je marnost sama, podobně jako u Hérakleita všechno plyne, ale toto plynutí, tento zápas je stálý a děje se v rámci cyklů. Takovouto střidu vyjadřuje i slavná pasáž: „Všechno má svou chvíli a každá věc pod sluncem má svůj čas. Čas rodit a čas umírat; čas sázet a čas zasazené vytrhávat. Čas zabíjet a čas uzdravovat; čas ničit a čas stavět...“ (Kaz 3,1-3) Je zajímavé, že i tento „katalog časů“ je možné číst vícerym způsobem. Můžeme to chápat tak, že jednotlivé aktivity mají svůj daný, předurčený čas a že s tím nic nenaděláme (fatalistické, deterministické čtení). Nebo to může znamenat, že není dané, co se kdy má stát, ale že každá situace si vyžaduje jinou reakci a jiný přístup (čtení, které zachovává jistou lidskou autonomii).

<sup>32</sup> Srv. Jankélévitch, V., *La Musique et l'Ineffable*, Éditions du Seuil, Paris 1983

<sup>33</sup> Podobnou dvojznačnost nacházím i u Daniely Hodrové. Na jednu stranu nám pomíjivost/marnost pomáhá prolomit dualistické myšlení, naše každodenní zkotnatělé vědomí, a ukazuje nám skutečnost jako stávání a tvořivý živel. Na druhou stranu je pomíjivost-marnost výsledkem pragmatizace a desakralizace času a svou vrcholnou podobu nachází v reklamě. Proti pomíjivosti tu stojí hlubší, věčná realita. Co je povrchní a co hluboké, co je iluzorní a co reálné, se tu má tendenci převracet. Srv. Hodrová, D., *Chvála schoulení*, Malvern 2011

<sup>34</sup> Carroll, L., *Alenčina dobrodružství v říši divů a za zrcadlem*, přel. Jaroslav Císař, Praha, dybbuk 2017, s. 69-70

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 70

<sup>36</sup> Gilles Deleuze v knize *Logika smyslu* čte dílo Lewise Carrola jako velké zkoumání smyslu, který je neuchopitelný, komplexní a vždy propletený s nesmyslem. Jednou z tezí je, že „nikdy neříkám smysl toho, co říkám. A naopak: smysl toho, co říkám, mohu vždy učinit předmětem další věty, jejíž smysl neříkám.“ (Deleuze, G., *Logika smyslu*, Karolinum 2013, s.39) Vždy se můžeme ptát: „Co tím myslíš? Co tím chceš říct?“ Smysl má tendenci unikat, proliferovat. Je to marný.

<sup>37</sup> Srv. Anthony, L. M. (ed.), *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford University Press 2007, s. 244



Takové čtení předkládá třeba Jan Kassián s tím, že na každou aktivitu je třeba najít vhodný čas).<sup>38</sup> V tomto světě marnosti nic není stálé, a tak si ani nevystačíme s jedním principem a nastavením svých reakcí. Někdy musíme stavět, jindy bořit. Někdy je čas milovat, jindy nenávidět, „čas k válce a čas k míru“ (Kaz 3,8). V tomto pojetí nevystupujeme nikam mimo marnost, jsme v ní stále ponořeni, ale můžeme si o ní udělat představu díky opakování a cyklům, které ovšem samy také nejsou zcela identické. Mohli bychom tak také tvrdit, že vskutku *všechno* je marnost, čímž ale vyvstává riziko protimluvu. Samotné toto tvrzení by totiž bylo marné, absurdní, nesmyslné. Pokud nemáme žádnou referenci mimo tento svět, pak se zdá nesmyslné tvrdit, že vše je marné. Některé věci jsou marné a jiné smysluplné. V takovémto scénáři tak nakonec můžeme pracovat pouze se slabým, částečným konceptem marnosti, kdy se smysl a marnost navzájem podmiňují.

Fráze „pod sluncem“ vede některé interprety k závěru, že Kohelet předpokládá také sféru nad sluncem, tedy věčnost, ráj, posmrtný život. Je zřejmé, že Kohelet je věřící a že všechny dary tohoto světa jsou dary od Boha, včetně života, který je dechem, jenž se vrací k tomu, který jej dal (Kaz 12,7). Odkazy na možný posmrtný život jsou však pouze dva, a to velmi zdrženlivé. Rozhodně netvoří nějakou protiváhu vůči marnosti. Spíš se zdá, že úděl člověka je tentýž jako úděl zvířete. „Jako umírá on, tak umírá ono a oba mají týž dech.“ (Kaz 3,19) Řada interpretů tak vidí hlavní sdělení v Epilogu, kde se praví: „Boj se Boha a zachovávej jeho přikázání, neboť to je povinností každého člověka. Vždyť Bůh přivede k soudu všechny skutky člověka, vše, co je skryté, ať je to dobré, nebo zlé.“ (Kaz 12,13-14) Tento dodatek však patrně nepochází od stejného autora jako zbytek knihy. Každopádně důraz na sféru vyjmutou z působení marnosti umožňuje vidět marnost v horším světle. Umožňuje také říci, že všechno (na tomto světě) je *marnost* v silném slova smyslu, aniž bychom riskovali protimluv. Náboženský nihilismus (jak tento přístup nazývá Alan White) zavrhuje svět jakožto nicotný je spjatý s filosofií naděje směřující k Bohu a věčnosti, čímž se opět vzdaluje důsledné filosofii marnosti. (Důslednou filosofii marnosti se možná nedaří formulovat, protože důslednost stojí na straně smyslu a racionality. Nakonec se jí nejvíce blíží lidový koncept marnosti obsažený v humorných zákonech schválnosti.)

Univerzální výroky týkající se všeho nebo všech členů nějaké skupiny jsou často natolik vyprázdněné, že neříkají vlastně nic. Jsou to pouhá klišé. Když řeknu „Všichni lidé jsou krásní“, moc toho neříkám. Mohl bych stejně dobře říci, „Všichni lidé jsou oškliví.“ Nevytvářím žádný ohled, podle kterého by bylo možno rozlišovat. (Proti tomu například věta „Indičtí rolníci mají v IQ testech po sklizni v průměru o čtrnáct bodů víc než před sklizní, kdy žijí v chudobě“<sup>39</sup> udává rozdíl, a tudíž i relevantní informaci.) Podobně jsou na tom filosofické výroky „Vše je jedno“, nebo „vše je mnohost“, „vše je v pohybu“. Samo o sobě to nic neříká, důležité je, v jakém ohledu je něco jedno nebo mnohé a jak se to vztahuje k sobě navzájem. Skvěle je to formulované v knize *Malí bohové* Terryho Pratchetta:

„Měl byste si pamatovat, že tady, v Efebe, existují tři základní přístupy k filozofii,“ vysvětloval mu Didactylos. „Řekni mu to, Urno.“

„Tak jednak jsou tady xenoisté,“ začal Urno hbitě. „Ti tvrdí, že svět je ve své podstatě velmi složitý a náhodný. Pak jsou tady okolikiáni. Ti naopak zastávají názor, že svět je ve své podstatě velmi jednoduchý a řídí se jistými danými zákony.“

<sup>38</sup> Srv. Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 165

<sup>39</sup> Věta není přímým citátem, ale shrnutím experimentu, který líčí Rutger Bregman v knize *Utopie pro realisty*. Srv. Bregman, R., *Utopie pro realisty: nepodmíněný příjem, otevřené hranice, 15 hodin práce týdně*, Praha, Knižní klub 2017, s. 48-49

„A pak jsem tady já,“ řekl Didactylos, který se právě natáhl a vyjmul z přihrádky svitek. „Mistr říká, že ve své podstatě je to starý dobrý zábavný svět,“ pokračoval Urno.

„A není na něm dost pití,“ vskočil mu do řeči Didactylos.

„A není na něm dost pití,“ přikývl Urno.<sup>40</sup>

Nuže věnujme se trochu tomu zábavnému světu. Můžu totiž říct „Všichni lidé jsou krásní“ a myslet tím něco jiného. Můžu tím například myslet, že standardy krásy v západní společnosti jsou zkruslené a omezené. Že někdo, kdo jim zcela neodpovídá, může někomu jinému připadat jako ten nejkrásnější člověk na světě. Že krása nezávisí tolik na fyzických rysech, jako spíš na nějaké duševní spřízněnosti, souznění. Zkrátka i věta „Všichni lidé jsou krásní“ může někomu za určitých okolností dávat dobrý smysl.

Věta „Všechno je marné“ je pochopitelně stejný případ. Sama o sobě je prázdná. Abych věděl, že něco je marné, musím taky rozumět tomu, že něco má smysl. Mohu však použít silnou a naivní formulaci „Všechno je marné“, abych oponoval představě (stejně vyprázdněné), že „všechno má nějaký smysl“, „všichni jsme určeni k nějakému cíli“ nebo „všechno nakonec dobře dopadne“. Nebudu tím však myslet, že nic nemá nikdy smysl. Přesnější by bylo říct „Všechno je v posledku marné“ v tom smyslu, že žádný smysl není trvalý, že neexistuje nějaký finální, absolutní smysl a účel světa. Oproti ironické lidové moudrosti marnosti všeho tu je řeč o určité filosofii nihilismu, jak ji například formulují James Tartaglia a Tracy Llanerová. Ti tvrdí, že život nemusí mít nějaký kosmický, celkový smysl, abychom mohli žít smysluplné životy. Život rovněž nemusí být nekonečný, aby byl ospravedlnitelný. Pokud takovýto (optimistický) nihilismus rozšíříme, můžeme přidat následující teze: Nemusíme mít absolutní dobro, abychom se chovali podle nějakých mravních norem. Nemusíme mít absolutní vědění a objektivní pravdu v silném slova smyslu, abychom mohli vést smysluplnou debatu a abychom mohli rozlišit relevantní (pravdivé) informace od irelevantních (nepravdivých). Ostatně většina lidí si (doufám) nemyslí, že mají nějaký kontakt s absolutnem, že mohou říct, co je absolutní dobro, že si jsou jistí životem po smrti (většinou se spíš bojíme smrti), ani že znají absolutní pravdu, a přitom s tím nějak dokáží fungovat. Takže ten náš starý dobrý zábavný svět.

Mimochodem, Václav Havel není zastáncem naivního optimismu. Velmi známý je jeho výrok, že „naděje prostě není optimismus. Není to přesvědčení, že něco dobře dopadne, ale jistota, že má něco smysl - bez ohledu, jak to dopadne.“<sup>41</sup> V *Dopisech Olze* též píše: „Především: hovořím-li o víře a naději, nemám na mysli optimismus v konvenčním slova smyslu. Tím se totiž obvykle rozumí přesvědčení, že ‚všechno dobře dopadne‘. Takové přesvědčení nesdílím a považuji je - v takto povšechné podobě - za nebezpečnou iluzi; jak ‚všechno‘ dopadne, nevím, a musím proto připouštět i možnost, že všechno - anebo aspoň většina věcí - dopadne špatně.“<sup>42</sup> Zbývá ovšem otázka, zda víra, že všechno má svůj hluboký smysl, či že „to všechno k něčemu je, [...] že nic definitivně nemizí a nic tedy není definitivně zbytečné“,<sup>43</sup> není výrazem podobného optimismu (třeba v jiném než „konvenčním smyslu“) - tedy morálního přesvědčení, že vše je k něčemu „dobré“, takže všechny ty špatné konce a selhání jsou pouze provizorní.

<sup>40</sup> Pratchett, T., *Malí Bohové*, Talpress 2001, s. 195

<sup>41</sup> Havel, V.; Hvižďala, K., *Dávkový výsledek: rozhovor s Karlem Hvižďalou*, Praha, Melantrich, 1989, s. 156-157

<sup>42</sup> Havel, V., *Dopisy Olze, Spisy 5*, cit. dílo, s. 234

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 370-371

Nihilistické popření *finálního* smyslu a účelu si můžeme krásně ilustrovat na příkladu velkého dramaturga marnosti Milana Kundery. V *Žertu* píše: „Většina lidí se klame dvojí chybnou vírou: věří na *věčnou památku* (lidí, věcí, činů, národů) a v *odčinitelnost* (činů, omylů, hříchů, křivd). Obě jsou to falešné víry. Ve skutečnosti je to právě naopak: vše bude zapomenuto a nic nebude odčiněno. Úlohu odčinění (pomstění i odpuštění) zastoupí zapomenutí. Nikdo neodčiní křivdy, jež se staly, ale všechny křivdy budou zapomenuty.“<sup>44</sup> Jak jsme u Kundery zvyklí, jde o výrok kategorický, který svým jasným vymezením protikladů (zapomnění – odčinění) vyznívá až metafyzicky. A na obecné rovině vystihuje základní náhled filosofie marnosti. Nakonec bude totiž opravdu vše zapomenuto. A je rovněž pravda, že žádný skutek nelze doopravdy odčinit, pokud člověk nedisponuje strojem času – a i v tom případě mohou nastat komplikace. Nicméně vidíme, že vztažena na každodenní zkušenost je tato myšlenka naivní. V běžném kontextu totiž víme, že drobné přestupky je možné částečně odčinit. A že paměť může některé věci uchovat, alespoň tak dlouho, jak je to pro lidský život, nebo pár generací ještě smysluplné.

Stejný problém se skrývá za myšlenkou z úvodu *Nesnesitelné lehkosti bytí*. Žijeme jen jednou, jak potom můžeme být zodpovědní za svá rozhodnutí? Vždyť život je jen skica, náčrt bez obrazu, představení bez zkoušky. Nic se neopakuje věčně, je to jen jedinkrát.<sup>45</sup> Opět to zní jako solidní filosofický postřeh, ve skutečnosti to tak však nefunguje. Když přijdu pozdě do školy a jsem za to napomenut, mohu si to vzít k srdci a příště přijít včas. Když se se mnou manželka rozvede, protože jsem ji podváděl, mohu se v druhém manželství záletů vyvarovat. Je přece možné se poučit! (Je také možné točit se v kružích.) Ve skutečnosti je spousta věcí, které se prostě nedějí jen jednou. V jakémsi prakticky použitelném smyslu se některé věci opakují. Vstupujeme do stejné řeky, šlapeme do stejných hoven. Život je zároveň neustále jiný a neustále stejný („nic nového není pod sluncem“). Stejně se to má s odčínováním a zapomněním. Žádný čin nelze „reálně“ odčinit, ale pokud mluvíme o odčinění, nemáme na mysli to, že původní čin zmizí. Znamená to, že jiný čin vyváží újmu činu prvního. To jde velmi těžko u vraždy, natož u genocidy. Ale když třeba sourozenci ukradnete a sníte čokoládovou medaili, kterou vyhrál na závodech se svým Sobi 20, můžete se mu omluvit a druhý den mu v cukrárně U Matěje koupit novou, nebo třeba dvě. Když někomu ublížíte, můžete se snažit být ohleduplnější. No a paměť tu není věčně, ale o to víc bychom měli naslouchat těm, co dosud nezapomněli, protože to, co je pro naše životy důležité, nejsou boje o paměť dávných staletí, ale boje o paměť nedávnou.

Podle posledních predikcí astronomů se za zhruba jednu miliardu let zvýší jas slunce natolik, že vysuší oceány na Zemi. Život na Zemi zanikne o čtyři miliardy let dříve, než se slunce promění v rudého obra a pohltí Zemi. I kdyby se nám podařilo opustit naši sluneční soustavu, můžeme se spolehnout na to, že jednou zanikne celý vesmír. Podle posledních odhadů se tak stane velkým zamrznutím (*Big Freeze*), kdy se částice rozptýlí natolik, že nebude možné mluvit o hmotě a teplota klesne k absolutní nule. (Ovšem hvězdy přestanou vznikat až někdy za 100 bilionů let.) Zajímavé je, že čísla životnosti Země a vesmíru jsou natolik vysoká, že nemohou tvořit nějaký smysluplný rámec z hlediska našich životů. Pro nás je to dost podobné, jako by tu lidstvo mělo být věčně, a tak nás pochopitelně víc zajímá, zda to úplně nepokazíme v mezičase a zda bude tato planeta obyvatelná za pár generací.

<sup>44</sup> Kundera, M., *Žert*, Praha, Československý spisovatel 1969, s. 279

<sup>45</sup> „Člověk žije všechno hned napoprvé a bez přípravy. Jako kdyby herec hrál představení bez jakékoli zkoušky. Ale za co může život stát, je-li první zkouška na život už životem samým? [...] skica, jíž je náš život, je skicou k ničemu, náčrtem bez obrazu.“ Kundera, M., *Nesnesitelná lehkost bytí*, Toronto, Sixty-Eight Publishers 1985, s. 13

Když jedu čtyři hodiny na chalupu, jen abych zjistil, že nemám klíče, pocítím marnost. Víím, že už jsem měl sedět v chalupě u rozdělaného ohně, a teď musím jet zpátky. Celá moje cesta byla zbytečná, marně jsem se plahočil. A přece, všechny mé jednotlivé úkony byly nějak účelné. Nastartoval jsem auto a tento úkon byl účelný vzhledem k rozjetí auta. Tak je to se všemi jednotlivými úkony. Všechny jsou však zároveň součástí jednoho velkého rámce, jehož účel byl znicotněn. V tomto ohledu byly i jednotlivé úkony marné. Znamená to, že každý jednotlivý účel získává opodstatnění z dalšího účelu, dokud se nedostaneme ke konečnému cíli? Co když jsem po cestě vzal stopaře a zachránil ho od jisté smrti umrznutím či z nedostatku lidské pospolitosti? Celý můj výlet byl z určitého hlediska marný, ale z jiného měl smysl. Celý můj život je v podobné pozici – ve svém celku se jeví jen jako absurdní cesta ke smrti. Koheletovo poučení možná směřuje právě ke změně naší perspektivy. Střádáme bohatství a lopotíme se bez potěšení, protože vnímáme naše jednání jako účelné vzhledem k pozdějšímu účelu, možná i nějakému finálnímu cíli. Někdy je takové odříkání nutné. Ale pokud tím vyprázdníme smysl jednotlivých úkonů, pokud přestanou být smysluplné samy o sobě, pak můžeme zjistit, že onen zamýšlený cíl byl iluzorní a nikdy tak nedojdeme spokojenosti či radosti.

Latinské *vanitas* označuje prázdnotu, nicotnost, bezcílnost a faleš, přeneseně i lidský sebeklam. V šestnáctém a sedmnáctém století byly populární žánrové obrazy tematizující pomíjivost a smrt (často jako zátiší s lebkou) nesoucí název *vanitas*. Společně s nimi se zrodil i hudební žánr sborové a orchestrální hudby *vanitas* využívající témata z Kazatele, vykreslující tragikomickou pozemských slastí a jejich pomíjivosti či líčící pekelná muka za použití smyslné hudby, což jeden kritik označil za „slastnou ironii“.<sup>46</sup> S reformátorskou kritikou konceptu *contemptus mundi* se začíná přesouvat důraz z „objektivní“ marnosti, prázdnoty věcí, na „subjektivní“ „marnost lidského srdce, která není nikdy spokojena s přítomnými Božími dary a považuje je za zanedbatelné.“<sup>47</sup> Zejména v anglickém *vanity* a francouzském *la vanité* se posouvá důraz na druhotný význam *vanitas*, kterému odpovídá spíše česká marnivost nebo domýšlivost.<sup>48</sup> Slavný román *Jarmark marnosti* (*Vanity Fair* od Williama M. Thackeraye) by se měl správně překládat jako Jarmark marnivosti.

Michel de Montaigne ve své slavné eseji *O marnosti* kolísá mezi oběma významy a líčí pomíjivost cest stejně jako marnivost psaní. Esej počíná větou: „Možná že neexistuje zjevnější marnost, než psát takto marnivě o marnosti.“<sup>49</sup> Ovšem pokračuje: „Komu uniklo, že jsem se vydal cestou, po níž teď půjdu dál nepřestajně a bez námahy, dokud bude na světě nějaký inkoust a papír?“<sup>50</sup> Jeho hlavním tématem se tak stane marnivost spojená s literární tvorbou. (S tou vlastní mu nezbyvá než se smířit.) O dvě století později srovnává Charles Montesquieu v knize *O duchu zákonů* marnivost a pýchu: „Marnivost (*la vanité*) je pro vládu tak mocnou hybnou silou, jako je pýcha (*l'orgueil*) pro ni nebezpečná. Je nutno uvážít, kolik výhod plyne z marnivosti: přepych, průmysl, řemesla, móda, zdvořilost a vkus. Naproti tomu pýcha národů plodí jen nekonečné zlo: lenost, chudobu, nedbalost, zkázu národů, které se jim dostanou do rukou, a konečně zkázu svou

<sup>46</sup> Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 121

<sup>47</sup> Luther, citováno v Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 107

<sup>48</sup> V novějších anglických překladech Bible zní první věta Kazatele: „Meaningless, meaningless, everything is meaningless“ - Všechno je beze smyslu.

<sup>49</sup> „De la Vanité. Il n'en est à l'aventure aucune plus expresse que d'en écrire si vainement.“ Montaigne, M., „De la vanité“, in: *Essais de Michel de Montaigne*, svazek 9, Paris, Ménard et Desenne, Libraires 1827, s. 6 V existujícím českém překladu se slovní hříčka ztrácí: „O marnosti. Nelze asi podat její ukázky jasnější, než o ní takto daremně psát.“ Montaigne, M., *Eseje*, Arbor Vitae 2008, s. 523

<sup>50</sup> Montaigne, M., *Eseje*, cit. dílo, s. 523

vlastní. Lenost je následek pýchy; práce je následek marnivosti.<sup>51</sup> Ne všude mluví Montesquieu o marnivosti v takto pozitivním smyslu, nicméně protiklad motivující marnivosti a demotivující pýchy bychom si měli zapamatovat. (Zmiňme též, že tu Montesquieu spojuje lenost a pýchu s vážností.)

Účelnost (*Zweckmäßigkeit*) je klíčovým pojmem v jednoznačně nejzábavnější z Kantových kritik, v *Kritice soudnosti*. Již v úvodu se účelnost objevuje jako vodítko (regulativní princip) rozumu, neboť při poznávání musíme předpokládat, že příroda je účelná vzhledem k našim kognitivním schopnostem, tzn. že poznáváme svět adekvátně a že naše poznání může tvořit jednotný systém (tato jednota je regulativní ideou našeho poznání, ke které vždy jen směřujeme).<sup>52</sup> Pojem účelnosti pak spojuje estetickou soudnost (týkající se krásy a vznešena) a teleologickou soudnost (týkající se účelů v přírodě). Krásu, která je základem estetického soudu vkusu, popisuje Kant jako formu účelnosti předmětu, pokud je vnímaná bez představy účelu. Je to „účelnost bez účelu“<sup>53</sup>. Umělecké dílo vnímáme jako něco vytvořeného vůlí (umělce), a vůle operuje na bázi účelů/důvodů/cílů. Ve formě uměleckého předmětu tak spatřujeme účelnost, aniž bychom ji mohli podřadit pod nějaký určitý pojem, tj. účel, neboť umění pouze nezaujatě kontemplujeme, nemáme na něm subjektivní zájem (jako v případě příjemného) ani objektivní zájem (jak v případě dobra). Jak říká Oscar Wilde, umění je naprosto k ničemu.<sup>54</sup> V případě umění máme co do činění především s účelností vzhledem k našim kognitivním mohutnostem, které uvádí v harmonii, tedy v zásadě se „subjektivní“ účelností.<sup>55</sup> (Kant zdůrazňuje, že zde není ani objektivní ani subjektivní účel.)

Oproti tomu „objektivní“ účelnost v přírodě, která je předmětem teleologického soudu, závisí na pojmu účelu. Pojem účelu se Kantovi jeví nutný k tomu, abychom mohli popsat fungování organismů. Orgány mají nějakou funkci, jsou k něčemu. Organismy se dokáží množit a chovat účelně. Přesto nemůžeme s jistotou tvrdit, že příroda reálně obsahuje účelnost, a ne pouze slepou a náhodnou kauzalitu. Kantovými slovy, nemáme k dispozici pojem objektivního účelu přírody, pod který by determinující soudnost podřazovala jevy. Pouze reflektivní soudností (která teprve hledá obecný pojem pro jednotliviny) usuzujeme na účelnost v přírodě na základě analogie s naším účelným jednáním. Účelnost v přírodě je kritický princip rozumu pro reflektivní soudnost.<sup>56</sup>

V přírodě můžeme spatřovat účelnost dvojího druhu. Zaprvé je tu to, co Kant nazývá interní účelnost. Každý organismus a jeho části jsou zároveň a recipročně účelem a prostředkem.<sup>57</sup> Každý orgán slouží nějaké funkci, která drží organismus při životě, a zároveň funguje díky ostatním orgánům a celému organismu. Listy stromu vyživují strom, ale bez stromu by nemohly existovat. Zadruhé je tu externí účelnost, která vyjadřuje vazby mezi jednotlivými organismy a přírodou a organismy vůbec (neorganická příroda může být chápána jako účelná pouze ve vztahu k organické přírodě).<sup>58</sup> Představa účelnosti v přírodě a prokazatelná propojenost přírody nás vede k myšlence „celé přírody jako systému podle pravidel účelů“<sup>59</sup>, jako systému účelů, kde je vše

<sup>51</sup> Montesquieu, Ch., *O duchu zákonů*, Praha, V. Linhart 1947, s. 341-342

<sup>52</sup> Srv. Kant, I., *Kritika soudnosti*, cit. dílo, s. 25-29 a Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, Praha, OIKOYMENH 2001, s. 394-397

<sup>53</sup> Kant, I., *Kritika soudnosti*, cit. dílo, s. 66

<sup>54</sup> „All art is quite useless.“ Wilde, O., *The Picture of Dorian Gray*, London, Digit Books, Brown, Watson Ltd., s. vii

<sup>55</sup> Kant, *Kritika soudnosti*, cit. dílo, s. 62

<sup>56</sup> Srv. tamtéž, s. 225

<sup>57</sup> Srv. tamtéž, s. 206

<sup>58</sup> Srv. tamtéž, §67, s. 207-210 a §82, s. 251-255

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 208

k něčemu dobré a nic není marné (nadarmo).<sup>60</sup> Takováto představa propojenosti - a jedná se stále o regulativní ideu, nikoli o nějaký dogmatický fakt - ještě sama o sobě neimplikuje hierarchii.

Představa hierarchie účelů a přírody jako systému účelů, které se řetězí a tvoří hierarchický systém směřující k jedinému konečnému účelu, se objevuje až v paragrafu 82 oddílu Metodologie teleologické soudnosti (pomineme-li zmínku v paragrafu 72). Příroda je v podstatě systém externí účelnosti, což je nejvíce patrné na potravních řetězcích. Rostliny jsou tu pro potravu býložravců, býložravci jsou tu zase pro masožravce. Účely se řetězí, poukazují k nějakému konečnému cíli či účelu, a tím je pro Kanta v rámci přírody člověk. Člověk se ukazuje být konečným účelem stvoření z několika důvodů. Kant nezmiňuje, že člověk stojí na vrcholu potravního řetězce a že vlastně žere všechno, ačkoli k tomu směřuje počátek jeho argumentu. Pro Kanta je důležitější jednak to, že člověk využívá veškerou účelnost v přírodě pro svou kulturu či vzdělání, a že je tedy jedinou bytostí, která je schopná myslet účelnost a přírodu jako systém účelů. Na jiném místě Kant zase tvrdí, že člověk je *posledním účelem (letzter Zweck)*, protože je schopný vytvářet účely nepodmíněné (mravní zákon) oproti pouze podmíněným účelům v přírodě (Člověk je zároveň vlastně jedinou bytostí, která si klade cíle/účely).<sup>61</sup> Člověk je tedy posledním účelem stvoření potud, pokud vystupuje nad přírodu a mimo stvoření.

V jednom momentu Kant přiznává, že by bylo možné přijmout i perspektivu Carla Linného a chápat člověka zároveň jako prostředek, například jako prostředek regulující počty masožravců a uchovávací rovnováhu v přírodě. I z hlediska nedosažitelnosti pozemské blaženosti se člověk jeví jen jako článek v řetězci přírodních účelů.<sup>62</sup> Kant je tu velmi blízko myšlence, že příroda může tvořit systém účelů a prostředků nikoli nepodobný vnitřní účelnosti organismů. Totiž systém, kde je vše zároveň prostředek i účel. Tato vnitřní účelnost nepotřebuje hierarchii a tranzitivitu účelů vedoucí k finálnímu účelu. Byla by to opět „účelnost bez (konečného) účelu“. Kant ovšem jednak nevidí cykličnost a provázanost potravních řetězců (mrchožrouti, bakterie, houby), a za druhé stále vidí účelnost spíše jako něco, co lidský rozum vnáší do přírody jako regulativní princip, a to vlastně výhradně do organické přírody. Anorganická příroda je destruktivní, násilná, divoká a chaotická. Rozum však hledá systém a systém musí mít ukotvení, musí vést k nejvyššímu principu. (Všechny účely ve světě jsou empiricky podmíněné a nemohou obsahovat nic absolutně dobrého, ale jen „co je dobré pro to a to jako pro nahodilý záměr“<sup>63</sup>.)

Člověk může být konečným účelem přírody v dvojitým ohledu. Příroda tu může být kvůli lidskému štěstí, nebo kvůli lidské kultuře/kultivaci. Co se týče štěstí (blaženosti), je zjevné, že je na tomto světě nedosažitelné. Lidská přirozenost je taková, že nikdy nejsme spokojeni s tím, co máme, a toužíme po tom, co nemáme. Zároveň nelze říct, že by příroda nějak ostentativně usilovala o naše štěstí. Naopak, „právě tak málo jako každé jiné zvíře ho ušetřila svých ničivých účinků, moru, hladu, vodních katastrof, mrazu, napadení jinými velkými a malými živočichy apod.“<sup>64</sup> A dále „to, co je pošetilé v jeho *přirozených vlohách*“<sup>65</sup>, jej vede k mukám vlastní výroby, útlaku, válkám, sebeničení, takže i kdyby nám příroda přála, štěstí lidstva by nebylo dosažitelné, „protože naše přirozenost to není schopna přijmout.“<sup>66</sup> Příroda je tu tedy mnohem spíše kvůli lidské kultuře/kultivaci, konkrétně ke kultivaci našeho vyššího předurčení (kdy svobodně využíváme přírodu k tvorbě vlastních cílů), k rozvinutí našeho lidství. *Konečným účelem*

---

<sup>60</sup> Srv. tamtéž, s. 209

<sup>61</sup> Srv. tamtéž, s. 253, 257

<sup>62</sup> Srv. tamtéž, s. 257

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 266

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 256

<sup>65</sup> Tamtéž

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 257

(*Endzweck*) přírody by tedy byl člověk pod morálními zákony.<sup>67</sup> Skrze člověka se navíc ukazuje nový nepodmíněný *poslední účel* (*letzter Zweck*) – nejvyšší dobro.<sup>68</sup> Štěstí může být pouze podmíněný účel přírody, neboť může být myšlené pouze jako důsledek toho, do jaké míry člověk naplňuje své poslání morální bytosti.<sup>69</sup>

Ani s člověkem jako morální bytostí to ovšem není tak jednoduché. Nejvyšší dobro je ideál, ke kterému směřujeme, ale těžko někdo může tvrdit, že jsme ho dosáhli. „[...] cítíme, že morální zákon naléhá, abychom usilovali o všeobecný nejvyšší účel, a přece cítíme, že my ani celá příroda nejsme schopni ho dosáhnout; že jen nakolik o to usilujeme, se smíme považovat za přiměřené konečnému účelu rozumné příčiny světa (kdyby taková existovala).“<sup>70</sup> Opět nám zde příroda spíš hází klacky pod nohy. „[...] morálně naprosto nutné jednání je fyzicky pokládáno za zcela nahodilé (tj. že to, co by se *mělo* nutně stát, se přece často vůbec nestává).“<sup>71</sup> Kant již zde tedy načrtává základní rozpor mezi naší touhou po dobru, absolutnu, transcenci a jejich zjevnou absencí ve světě, která bude stát v základu absurdismu a nihilismu. Stačí již jen přesunout důraz. (Kantovi kritici jako Jakobi označí jeho filosofii za nihilismus, protože podle Kanta nemůžeme poznat svět jako věc o sobě. V jejich očích představuje Kantův způsob překonání humeovské skepse ještě hlubší skepticizmus.)

Stejná problematika se objevuje již v *Kritice čistého rozumu*, kde je navíc zřetelnější, jak se blaženost jako účel přírody znovu vrací do hry. V představě inteligibilního, morálního světa musíme abstrahovat „od všech překážek morality v něm (od slabosti nebo nepoctivosti lidské přirozenosti)“<sup>72</sup>, či jak se říká o chvíli později, od „sklonů“.<sup>73</sup> Systém mravnosti je ovšem nerozlučně spjat se systémem blaženosti. Je to proto, že ačkoli blaženost sama není pro náš rozum dokonalým dobrem, ani „samotná mravnost a s ní pouhé *oprávnění* být šťastný ještě ale dlouho není dokonalým dobrem.“<sup>74</sup> Ten, kdo je hoden blaženosti, by jí měl i dosáhnout. V *Kritice soudnosti* je to formulováno tak, že mravní zákon je formální racionální podmínka našeho usilování o nejvyšší dobro a štěstí je subjektivní podmínka téhož.<sup>75</sup> Jelikož nám ale tento svět nenabízí perspektivu dosažení takové harmonie morálního a fyzického světa, musíme předpokládat Boha jako morální bytost a autora světa a naši nesmrtnost či posmrtný život. I tady platí, že Bůh a nesmrtnost jsou stejně jako nejvyšší dobro ideje rozumu, tedy nikoli něco, co poznáváme jako dané, nýbrž něco, co vede naše jednání. Můžeme v to doufat a věřit. Nemůžeme to ovšem dogmaticky tvrdit.

Kant věří, že představa mravnosti a morálního jednání je nemyslitelná bez předpokladu těchto idejí. Uvádí příklad ctnostného člověka, který se chová mravně, ale nevěří v Boha ani posmrtný život. Následuje pasáž, která by mohla vzejít z pera Edgara Allana Poea:

„Avšak jeho úsilí je omezené a od přírody sice může tu a tam očekávat náhodnou podporu, nikdy ale zákonitý a podle stálých pravidel (tak jak jsou a musí být vnitřně jeho maximy) uskutečňovaný soulad s tím účelem, který se přece cítí zavázán a podněcován uskutečňovat. Podvod, násilí a závist ho budou vždy obklopot, třebaže je sám poctivý, mírumilovný a dobrotivý; a čestní lidé, které kromě sebe ještě najde, budou, nehledě na to, že si zaslouží štěstí, přesto ze strany přírody, která

<sup>67</sup> Srv. tamtéž, s. 270, 274

<sup>68</sup> Srv. tamtéž, s. 261 a Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, cit. dílo, s. 482

<sup>69</sup> Srv. Kant, I., *Kritika soudnosti*, cit. dílo, s. 262 (poz. 73)

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 272

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 231

<sup>72</sup> Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, cit. dílo, s. 480

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 481

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 483

<sup>75</sup> Srv. Kant, I., *Kritika soudnosti*, cit. dílo, s. 275

toho nedbá, podrobeni všem zlům, jako jsou nedostatek, nemoci a předčasná smrt, tak jako ostatní živočichové Země, a také vždy takovými zůstanou až do té doby, dokud je všechny nepohltní široký hrob (pocivce nebo nepocivce, to je zde jedno) a dokud nevrhne ty, kteří mohli věřit, že jsou konečným účelem stvoření, zpět do jícnu bezúčelného chaosu matérie, z něhož byli vyjmuti.“<sup>76</sup>

Pro Kanta je to vnitřně sporná představa, z pohledu tohoto světa to však vypadá jako celkem realistický popis. V Kantově teorii navíc můžeme spatřit zajímavý nesoulad. To, že by příroda měla být účelná vzhledem k našemu štěstí a kultuře (k rozvinutí našeho lidství), vyvozujeme až zpětně, na základě představy nejvyššího dobra. Jak jsme ovšem viděli, příroda nás naopak neustále informuje o selhávání našeho snažení, jak co se týká štěstí, tak co se týká naší mravnosti (sklony a slabosti) a neexistence adekvátní odměny za zásluhy. Příroda nás vlastně kultivuje k filosofii marnosti. Dokonce ani představa, že vše je v přírodě účelné a nic není marné, je v konfrontaci s přírodou neudržitelná. Význačnými příklady jsou zde slepé střevo nebo zuby moudrosti. Jak káží zákony schválnosti, co se může pokazit, to se pokazí. Slepé střevo je od toho, aby se zanítlo, zuby moudrosti od toho, aby vrůstaly do čelisti a musely být chirurgicky odstraněny.

Kant takovouto „účelnost bez účelu“ dokonale popisuje ve své analýze humoru. Humor spočívá v rychlé proměně napjatého očekávání v nic.<sup>77</sup> Tato proměna není příjemná pro rozvažování, ale přináší aktivní potěšení svého druhu. (Vyvolává smích, uvolnění těla, oscilaci orgánů, která má za následek obnovení rovnováhy a zlepšení zdraví.) Kant zdůrazňuje, že při vtipu musí být očekávání znicotněno. „Je třeba poznamenat, že se očekávání nesmí proměnit v pozitivní opak očekávaného předmětu – neboť ten je vždy něco, a může často zarmoutit –, ale musí se změnit v nic.“<sup>78</sup> Jde tak o ironické zvrácení v nic, o kterém byla řeč výše. Kant dodává, že smích je jednou z věcí, které nám pomáhají vyvážit strasti tohoto života.

Mohli bychom Murphyho zákonem nahradit objektivní účelnost v přírodě coby kritický princip rozumu pro reflektivní soudnost? Jak bylo řečeno, nemáme k dispozici pojem objektivního účelu přírody, pouze reflektivní soudností usuzujeme na účelnost v přírodě na základě analogie s naším účelným jednáním. Jelikož máme bohatou zkušenost s negativní účelností vlastních snah – s marností – můžeme takovouto účelnost přisuzovat i přírodě (orgány jsou na to, aby selhávaly, organismy se rodí a množí, aby umíraly) a nakonec spatřovat i konečný účel přírody jako finální selhání, jako Nic. Vrcholem teleologické soudnosti se pak stane filosofie marnosti.

Pokud bereme marnost a marnivost jako konceptuálně propojené a chápeme marnivost jako honbu za povrchností, luxusem a pozlátkem, pak možná ani nebylo zcela nemístné hovořit o marnosti s použitím Kantova termínu „účelnost bez účelu“. Věci se nám jeví jako účelné, ale účelnost jejich formy nezaručuje účel. Marnost přetrhává zřetězení účelů směrem k poslednímu cíli, ruší tranzitivitu účelu.<sup>79</sup> Svět je jen hrou povrchností, pozlátkem, uměleckým dílem, je „naprosto k ničemu“.

Krásné české slovo marnost má praslovanský základ (mar-) a souvisí s mřením a mořením, tedy se smrtí. Marný původně znamená na umření. Mezi slovy příbuznými nalezneme zmar, maření, (pro)marnění, ale i rozmar a rozmařilý. Snad je na místě věnovat se filosofii marnosti v Čechách,

---

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 277-278

<sup>77</sup> Srv. tamtéž, s. 166

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 167

<sup>79</sup> Bez nepodmíněných účelů vytyčených rozumem by „byly by ve světě sice (relativní) účely, ale žádný (absolutní) konečný účel.“ Tamtéž, s. 275 A dále: Bez člověka by „bylo veškeré stvoření pouští, existovalo by nadarmo a bez konečného účelu.“ Tamtéž, s. 268



neboť se říká (je to takové klišé), že Češi jsou známí svým skepticismem, cynismem, ateismem, subverzí a podobně. Nejsem si jistý, zda to jsou ty tradiční hodnoty, po jejichž zachování volají různí vlastenci, ale specifikum to možná nějaké je.

Když mluvíme o svých životech, často o situacích přemýšlíme jako o promarněných (případně proměněných) šancích. Někdy za to nemůžeme, může jít o „zmeškané setkání“, nebo si vyčítáme promarněnou příležitost. V současné situaci řešíme, zda nepromarníme, či zda jsme již nepromarnili poslední příležitost (a nepřekročili bod zlomu) zvrátit či zmírnit katastrofální následky globálního oteplování. V extrémním případě si můžeme připadat, že jsme promarnili celý život. V povídce *Šelma v džungli* Henry James popisuje život muže, jehož výjimečnost spočívá v tom, že se mu nikdy nic nepříhoda, tedy že propásne celý svůj život.<sup>80</sup> John Marcher má odjakživa pocit, že je k něčemu velkému předurčen. Je to to nehlubší a nejstrašnější tajemství jeho bytosti. Celý život zasvětil čekání a pozorování této šelmy, která možná vyjde z něj, nebo jej přepadne zvenčí jako nějaká světodějná událost. Těsně před smrtí pochopí, že tato šelma, tato zrudnost spočívá pouze v tom, že je jediným člověkem na světě, kterému se nic nepříhoda. Tím se ironicky naplní jeho tušení o vlastní výjimečnosti a „osudu“, který ovšem spočívá pouze v tom, že Marcher promarní celý život. Ale je vůbec možné nepromarnit svůj život? Kdo si troufne rozhodnout, zda je více promarněný život strávený kontemplací v klášteře nebo život předčasně ztracený při následování své vášně jízdou na motorce? Pokud je všechno marné, pak je v jistém smyslu každý život promarněný. Nepopisuje tu tak Henry James obecně lidskou situaci, naše přirozené přesvědčení o naší výjimečnosti, o našem „povolání“, osudu, o tom, že jsme něčím víc, nebo dokonce vším? Naše přesvědčení o smysluplnosti našeho snažení? A nedocházíme nakonec všichni k podobnému závěru o iluzornosti této výjimečnosti?

Franz Kafka popisuje podobnou marnost a promarněnou příležitost ve známém příjmu *Před zákonem*. Muž z venkova se snaží získat přístup do Zákona, ale dveřník u první brány ho nepustí. Muž stráví celý život před branou, smlouvá s dveřníkem, dokonce i uplácí blechy na jeho kožichu. Těsně než umře, položí dveřníkovi poslední otázku: „Všichni přece dychtí po zákonu, [...] jak je možné, že za všechna ta léta nikdo kromě mě nežádal, aby byl vpuštěn?“ Na což mu dveřník odpoví: „Tudy nemohl být nikdo jiný vpuštěn, neboť tento vchod byl určen jen pro tebe. Ted' půjdu a zavřu ho.“<sup>81</sup> Toto podobenství se dočkalo nesčetných interpretací a může být stejně dobře chápáno jako náboženský, politický, existenciální či literární (autoreferenční) příjmu. Bez ohledu na zvolenou perspektivu ovšem můžeme tvrdit, že se jedná o jedno z nejhutnějších, nejkondenzovanějších literárních vyjádření marnosti (celoživotní snahy dostat se dovnitř) a promarněné šance (byl jenom pro tebe).<sup>82</sup> Kafka nám neříká, zda měl muž z venkova proniknout přes dveřníkovu zátku, či zda by to bylo nemožné nebo stejně marné jako čekání. Možná se o to měl pokusit, i kdyby bylo jasné, že je to marné.

Dobře si uvědomuji, že tyto řádky píšu ve stavu relativní psychické i fyzické pohody. Kdybych byl vážně nemocný nebo v depresích, nebylo by tak snadné psát s nadhledem o filosofii marnosti. I tak mohou být reakce lidí na různé životní situace různé. Viktor Emil Frankl nachází smysl uprostřed zoufalství a utrpení koncentračního tábora („[...] na tvé otázky po posledním smyslu ti

<sup>80</sup> Srv. James, H., „Šelma v džungli“ in: *Mistrova Lekce*, Praha, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1961

<sup>81</sup> Kafka, F., *Proces*, přel. Dagmar a Pavel Eisnerovi, Praha, Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1965, s. 213

<sup>82</sup> Pro důkladnější analýzu srv. Král, M., „God, Emperor, and the ‚Disadvantages of Such Great Empires‘: An Essay on Franz Kafka, Religion & Literature“, *University of Notre Dame*, Volume 51, Number 1, Spring 2019, s. 69-91

nakonec odkudsi jásá vstříc vítězné „ano“).<sup>83</sup> Jiný přeživší nacistického zajetí Jean Améry ve své knize *Vztáhnout na sebe ruku* žádný takový smysl nenabízí. Améry popisuje sebevraždu z pozice insidera, z perspektivy momentu před skokem. Sám také dva roky po vydání knihy dobrovolně ukončil svůj život. Jeho kniha je krutá, introspektivní. Zároveň reflektuje, jak nesmyslné se musí zdát jeho pozorování z hlediska logiky života. (Logiku života můžeme ztotožnit se světem, ve kterém vše dává smysl, vše je k něčemu dobré.) Sebevražda je odmítnutím logiky života. Je „odpověď“ na ztroskotání [*échec*], jako odmítnutí života, jenž v sobě ukrývá vlastní krach [*échec*], vlastní negaci. Je tu tedy současně afirmace i negace, což je *absurdní*, a neméně absurdní je také dobrovolná smrt [...].<sup>84</sup> Nejde jen o to, že je sebevrah veden k sebevraždě nějakým konkrétním selháním (*échec* v životě), ale celý život, který nutně vede ke smrti, se jeví jako selhání (*échec* života). Je tedy veden též nevolností [*la nausée*], znechucením ze života. Z objektivního hlediska je každá smrt přirozená. Ze subjektivního hlediska je každá smrt nepřirozená. Snad jedině sebevražda by mohla být chvilkově považována za „vlastní“, přirozenou smrt. I lidé, kteří nemyslí na sebevraždu, mohou učinit podobný postřeh: „Kdo se už setkal s představou smrti, ten si [...] přinejmenším v nezávazné formě alespoň jednou v životě řekne: jestliže žiji jen proto, abych zemřel, jelikož stavím dům, který se při slavnostním dokončení zhroutí, pak je lepší před smrtí utéci do smrti nebo – myslí-li dále a přesněji: uteču před absurditou existence do absurdity nicoty.“<sup>85</sup> Dobrovolná smrt je absurdní útek do nikam, do nicoty. Ale je to výraz našeho práva nebýt (*nemuset žít*). Améry zde nedává žádnou naději. Jde mu však o pochopení, o uznání skutečnosti, že sebevrah nemusí být šílenec, že sebevražda může být aktem důstojnosti, lidskosti a svobody.

Jedním z nejkouzelnějších překladů slova *hebel* je „bublina“. Ačkoli bych mohl česky rýmovat dřina-bublina, raději ocituji originální verzi F.C. Burkitta: „Bubble of bubbles! All things are a Bubble! What is the use of all Man's toil and trouble?“<sup>86</sup>

Je namístě ještě dodat, že smysl nemusí být nutně něco pozitivního. Obvykle to tak bereme, když nám schází smysl, nebo když po něm pátráme. Ale pokud se smysl odvíjí od zapojení do nějakého kontextu, pak je samozřejmě možné, že dojde k zapojení do imaginárního kontextu, nebo do kontextu, který je neslučitelný s jinými kontexty, které jsou pro nás důležitější. Existuje filosofická debata o tom, zda měl Hitlerův život smysl (zda můžeme mluvit o „smyslu života“ v případě Hitlera). Záleží na tom, zda v tomto „smyslu“ čteme více společenské uplatnění, osobní angažovanost nebo morální váhu. Na základě toho pak někteří autoři mohou tvrdit, že Hitler vedl smysluplný život (John Kekes, Paul Edwards), nebo nikoli (Kaupinnen, Thaddeus Metz).<sup>87</sup> Bavíme-

---

<sup>83</sup> Frankl, V. E., *Člověk hledá smysl: Úvod do logoterapie*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1994, s. 31. Oproti tomu třeba Adorno píše, že tvrdit po Osvětimi, že svět má smysl, je cynické a frivolní. (Srv. Petříček, M., *Filosofie en noir*, Praha, Karolinum, 2019, s. 96)

<sup>84</sup> Améry, J., *Vztáhnout na sebe ruku: Rozprava o dobrovolné smrti*, přel. Daniela Petříčková, Prostor 2010, s. 61

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 62-63

<sup>86</sup> Citováno v Christianson, E. S., *Ecclesiastes Through the Centuries*, cit. dílo, s. 99

<sup>87</sup> Srv. Tartaglia, J., *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality*, Bloomsbury 2016, s. 12. V podobném duchu hovoří o dvojnácnosti či amorálnosti posvátna Hubert Dreyfus a Sean Kelly. Posvátno není vždy na straně dobra. O zkušenosti posvátna (nebo spirituality) můžeme mluvit jak v případě proslavů Martina Luthera Kinga, tak v případě rétoriky Adolfa Hitlera, nebo zápalu přívrženců Islámského státu. (Podle Dreyfusa a Kellyho tak musíme pěstovat schopnost vyššího řádu, již nazývají *meta-poiesis*, která nám dovolí rozlišovat správné reakce na výjimečné zkušenosti, přivlastnit si dobré a odvrhnout fanatické podoby posvátné zkušenosti.) Srv. Llanera, T., *Richard Rorty: Outgrowing Modern Nihilism*, Palgrave Macmillan 2020

li se pouze o tom, zda něco někomu *dává* smysl, pak musíme uznat, že existují i smysly zvrácené a nemorální. Někomu zkratka může dávat smysl najet autem do skupinky lidí.