

V čem je důvod, že všechny uvedené velké koncepty zklamaly a nesplnily to, co slibovaly?

Především: neúspěch neleží v tom, že všichni uvedení myslitelé idealisticky přeceňují vzdělání a jeho význam pro jednání a chování jednotlivců i společností. To sice může být pravda, ale nevysvětluje nezdar jejich vzdělanostní a výchovatské ideje v rámci těch možností, které vzdělání a výchově umožňuje relativní volnost a zároveň zpětná působnost společenského vědomí vůči základně. Neúspěch neleží v tom, že se nedosáhlo na základě jejich myšlenek všenápravy, nýbrž v tom, že myšlenky samy se ukázaly plné vnitřních překážek, a proto nevhodné stát se skutečnými ideály. Kdyby pedagogické a vzdělanostní ideje neměly *žádnou* působnost, nemělo by přirozeně smysl také výchovné a vzdělávací úsilí člověka.

Neúspěch Fichtův souvisí zřetelně s tím, že subjektivismus jako filosofie, vyvrcholení subjektivní tendence moderního myšlení od Descarta počínaje v ryzí produkci absolutního, na sebe postaveného, světa prostého ducha, ukázal se neproveditelným a přestal přesvědčovat. Ale také Comtův ryzí objektivismus je neproveditelný, zbavuje totiž vědu i člověka dimenze budoucnosti. Bolzanova Wissenschaftslehre má jen omezený, formální cíl a nemůže určit celou vzdělanostní ideu a její obsah. Komenského ideál, spojující transcensus k budoucnu i zakotvenost v realitě na jedné, formu a obsah na druhé straně, má ten nedostatek, že mezi tím vším nerozlišuje dost jasně a mísí dohromady tam, kde by bylo třeba rozlišovat. Ale ze všech uvedených ideálů je přece jen nejvšestrannější a v tom smyslu nejotevřenější; v tom leží i jeho možná plodnost a podnětnost pro naši dobu, v níž ideje „pozitivnější“ a rigoróznější ukázaly zřetelně svou mez.

Komenský a otevřená duše^a (K třístému výročí Komenského smrti)

(1970)

Staří i moderní filosofové často kladli duši do středu filosofického dotazování. V novověku usiluje filosofie o takové dušesloví, jehož základní, rozhodující otázku možno vystihnout protikladem mezi otevřenou a uzavřenou duší. Uzavřená duše je jakoby do sebe uzavřená, navenek ohraničená pevnina, nepřijímající nic cizího; její autonomie ji sbližuje s absolutnem nebo ji dokonce jím definuje. Proto není nic, co by jí bylo vnější, co by z vnějšku mohlo tvořit hranice její nekonečnosti nebo být příčinou omezení její svobody. A přece – paradoxním způsobem – nazýváme i tuto nekonečnou duši duší uzavřenou. Je uzavřena sama v sebe právě proto, že přes nebo dokonce pro svou nekonečnost se může setkat jen sama se sebou. Pro ni neexistuje nějaké „mimo“. Proto se může a musí vyrovnat s každým problémem jen vlastními silami a prostředky. Proto vidí své podstatné úkoly v perspektivě ovládání, zmocňování a přivtělování.

Uzavřená duše se vyskytuje jak v idealistickém, tak i materialistickém podání. Člověk si přirozeně při výrazu „uzavřená duše“ nejprve vzpomene na pojetí spekulativního idealismu, například na formulace o uzavřeném bytí universa, které nevlastní žádné síly, které by se mohly postavit na odpor poznávajícímu duchu, na formule, které vykládají svět jako materiál pro povinnosti atd. Avšak uzavřená duše

^a Z německého originálu přel. A. Mandl. J. Patočka tento překlad revidoval a doplnil. (Pozn. vyd.)

vládne i tam, kde je pokládána za nejvyšší exponent světa prozkoumaného a zvládnutého, kde je nazírána – poněvadž má důvěrný vztah ke všem léčkám a maskám moci, k zjištěným zájmům s jejich lstí – jako právě to, co je svobodné a vládnoucí. Uzavřená duše je vrchol světa; nic ji nedokáže zásadně předčít co do hodnoty a smyslu; před ničím se nemusí zastavit jako před překážkou, naprosto přesahující její možnosti.

Pojetí duše jako uzavřené je běžné naší přítomnosti, dokonce se stalo samozřejmým, a nás už ani nenapadne, že by tu byla ještě jiná možnost. A přece pojetí uzavřené duše není tak dávného data; byly časy, kdy to bylo něco nového a neslýchaného. V Evropě pozdního středověku a na počátku novověku vystupovalo proti tenkrát běžnému pojetí duše. Toto tehdy běžné pojetí sice nepředstavuje jediný příklad „otevřené duše“, nýbrž jen jeden z jejích nedůležitějších historických útvarů. Křesťanská duše je zásadně postavena před něco, na co nestačí, co ji naprosto přesahuje, dokud se jí to samo neodhalí a neuschopní ji k tomu, co je sice zásadně otevřeno její svobodě, co však je jí fakticky nedosažitelné – je totiž postavena před svého stvořitele a vykupitele, na jehož zjevení a milost je odkázána.

Zrod koncepce uzavřené duše je úzce spjat, avšak není totožný, se zrodem moderního pojetí života a novodobého obrazu světa. K tomuto obrazu patří jako základní pilíře moderní přírodní věda, technika a novodobé vědecké filosofie. Novodobá věda je jeden z hrdinských činů lidského ducha. Díky tomuto činu člověk začíná ovládat fyzikální přírodu a nakonec též doufá, že dokáže ovládat i své vlastní bytí. Velkým duchům 17. a 18. století máme co děkovat za začátky a první úspěšná uskutečnění snah, které nazýváme mechanickým pojetím světa. Kdyby tito duchové dnes vstali z mrtvých a mohli si osvojit pokroky dnešní přírodní vědy, poznali by v nich (při vší různosti oborů bádání a nesrovnatelných tehdy nepředvídatelných výsledků nové vědecké metody) plody téhož ducha, který oživoval již i je. Možno proto z toho soudit, že kdyby byli přesazeni do situace moderní doby, nechali by padnout skořápky cizích myšlenkových útvarů – u Galilea a Keplera třeba myšlenku kosmu a u Descarta theologická rezidua – jen kdyby jim byly dostatečně předloženy výsledky objektivní, matematicky postupující metody, z které již tito autoři vycházeli.

V oné době se však vyskytují i postavy, které sice bývají vychvalovány jako předchůdci moderních snah na svém poli, které by však

tuto úlohu předchůdců energicky odmítly. K takovým postavám, jak se mi zdá, patří i úctyhodný zakladatel systematické didaktiky, Jan Amos Komenský. Důvody k tomuto zhodnocení možno nacházet v pracích o Komenském od Klause Schallera. U „předchůdců“ nebo „zakladatelů“ moderní přírodní vědy jejich dílo je plod ratio, která podle kartesiánských formulí je pojmána jako vlastnictví člověka, jako jeho majetek, kterým se rozvíjí jako subjekt. V našem vyjádření: tato ratio může být uzavřenou duší uplatněna jako základní argument pro její pojetí světa. Tato ratio je nadřazena věci; při setkání s věcí nenaráží na nic cizího, nýbrž jen na rozvoj sebe samé. Avšak Komenského didaktika není nikterak plod takové ratio. U Komenského rozum není přirozené světlo, které ve zkoumaných věcech nalézá své principy, tj. sám sebe. Aby vnímal věci tak, jak jsou, musí se napřed naučit chápat, že jeho tendence měřit věci sebou samým jen tehdy může dojít k pravým výsledkům, když se člověk otevře a podrobí celou svou duší něčemu zcela jinému, vyššímu. Není tedy chápajícím orgánem rozum a priori chápavý, nýbrž Komenského východiskem je rozum jako síla mezi silami jedné celé, v celek universa – včetně Boha – zapojené a vpletené duše, která si má teprve zajistit své správné postavení v celku a v tomto zajištění se udržet. Teprve když duše zakusí svou podstatnou závislost na něčem jiném a vázanost na ně, může i doufat, že její rozum ve svém chápání dosáhne toho, že vycítí věci samy a vychutná je (*sapientia*)^a v jejich vlastním bytí a smyslu.

V tomto „překročení vlastního přirozeného já“ nutno přesně rozlišovat překročení vlastní soběstačnosti a autonomie od pozitivní vázanosti na pravdivé, od Boha vycházející světlo zjevení a Boží vedení. V tomto bodě totiž začíná Komenského theologickometafyzická spekulace, jeho skok do *zjeveného* absolutna. Na něm spočívá *obsahově* jeho didaktika a jeho všereforma (*panorthosia*), které spolu co nejužší souvisí. Avšak otevřená duše a její základní skutek: *neztrácet se ve světě a jeho obsahu, nýbrž věnovat se úmyslně věcem*, vydat se ve prospěch věcí, lidí i Boha a v tomto odevzdání se najít, je dalekosáhlé na tomto skoku nezávislý.

Komenského spekulaci je možno nejlépe zachytit v její původnosti, sledujeme-li jeho české spisy. I to zahlédl jako první Klaus Schaller. Východiskem je při tom encyklopedie, znázornění universa v jeho

^a „moudrost“ – z lat. sapio, mít chuť, vychutnávat, mít rozum (Pozn. vyd.)

významu pro člověka a pro celek jsoucího. Tento význam je potom výslovně zdůrazněn úvahou o postavení a osudu lidské duše, zvláště mýtem o bludné cestě a návratu poutníka v *Labyrintu*, který může být ve svém základním rysu chápán jako sebezachycení otevřené duše. V *Labyrintu*, ještě více pak v *Hlubině bezpečnosti* a zvláště v pozdějších, především latinských spisech Komenského, je však možno nalézt rovněž *metafyzickotheologický výklad* této základní zkušenosti, neboť bohostředný rozum, vedený Ježíšem, se pokládá za schopný zakusit celistvý smysl života. To nejdůležitější, co se při tom projevuje (a co není ještě obsaženo v útěšných spisech), je poznání, že tento jednotný smysl neznamena jen pouhé znázornění a přepis toho, co existuje, nýbrž že představuje sám o sobě mohutný úkol, který byl dán člověku k uskutečnění: 1) zařazení člověka do řádu celku určeného bytím Božím; 2) výchovu, o níž nás zpravuje umění výchovy, didaktika; 3) reformu všech věcí, které člověka činí člověkem: výchova zahajuje tuto reformu a vede ji k obzorům stále širším.

Tak se utváří dialektika výchovy a všereformy, která potom určuje Komenského dílo až do jeho konce.

Zdá se, že Komenský se zvláště nechal vést myšlenkou o otevřené duši na dvou místech této mocné, i když velmi složité myšlenkové stavby: při líčení obrácení zbloudilého v *Labyrintu* a při náčrtku dosud neuskutečněných projektů *emendatio rerum humanarum*,^a které sledují reformu lidských poměrů, tj. při náčrtku toho, co bylo často označováno v díle Komenského jako *utopické*. I tyto projekty jsou sice „harmonicky“ zakotveny ve věčných idejích, *venae rerum*,^b avšak toto zakotvení v tom, co je, zde ustoupilo do pozadí. Universalita projektů, lidské sebeodevzdání, rozdání sebe pro celek se stalo hlavní záležitostí. Tento obrat pohledu, tato změna zájmu vyvyšuje člověka nad sebe samého mnohem velkoryseji, než tomu bylo v jakékoliv dřívější verzi platonismu. Lidský život se rozdává a vydává ve službě Bohu, věcem a bližním. Zde u Komenského snaha rozvrhnout jediné, co člověk má zapotřebí, nepřichází do konfliktu s jeho úsilím zakotvit rozvržené v „přírodě“, v tom, co je a co má být zjištěno.

^a „náprava věcí lidských“ (Pozn. vyd.)

^b „žily věcí“ (Pozn. vyd.)

Vraťme se na počátek této dlouhé myšlenkové cesty a prozkoumejme blíže počáteční fázi těchto myšlenek. *Theatrum universitatis rerum*, jehož zlomek se zachoval, sahá zpět do doby mládí, kdy mladého studenta inspiroval Alstedův encyklopedismus. Na první pohled běží o obvyklou encyklopedii, komponovanou v dobovém stylu. Takové encyklopedie, kterým stvoření, pád a obnova slouží za rámec, má středověk i renesance ve velkém počtu, a Komenského dílo, jak se zdá na první pohled, se mezi nimi vyznačuje pouze tím, že něco takového chtěl zpřístupnit svým krajanům poprvé v jejich mateřské řeči. Avšak již zde je jeho encyklopedie víc než sbírka souhrnu vědění určeného jen pro člověka. Dílo je věnováno Ježíši Kristu a je jasně vysloveno, že encyklopedie má význam i *pro Boha samého*, pokud člověku připomíná jeho původní povinnosti, které jsou chvála Boží a obracení všeho k Bohu. V textu věnování stojí: „Z té studnice tedy vševědouce tvé i tento vyplynulý pramének, ač špinou neumělosti lidské zprzilý, spravedlivě se k tobě navrácí, aby tu byl a zustával tím, čímž jsi, všeho sám jediný počátek a konec.“²⁷¹ Takové encyklopedické poučení je nutné, poněvadž člověk vypadl z pravého řádu: „Líbilo se tobě stvoření, kteréž by vypravovalo chválu tvou, vyvésti; nás lidi a nad nás ušlechtilější tvor, anjely... Oninoť stojí věrně v své povinnosti, kteříž stojí; ale *my dolní kazíme harmonii tvou*,^a Stvořiteli náš, a po jiných věcech zevlujíce, zanedbáváme nešťastní povinnosti své... Když my mlčíme, ta nerozumná stvořená s naší hanbou, což jsme my konati měli, konají.“²⁷² V přírodě vládne harmonie, která člověku připomíná jeho povinnost: encyklopedie má lidem tuto harmonii představit před oči, aby ji sami uskutečňovali ve svém životě. Encyklopedie neodhaluje jen *některé* nicotnosti, nýbrž nicotnost *všeho*, pokud je to od-poutáno od Boha. Proto popis stroje světa (*machina mundi*) a jeho sestavení, jakož i rozbor otázek na to navazujících, je uspořádán vždy tak, že se zmatené pohanské pojetí zřetelně odráží od pravého křesťanského. Proto je kladen velký důraz na stvořenost a pomíjivost světa v protikladu k antice, na jeho relativně krátké trvání, na jeho konečné oslavení i na dobrotu, krásu a dokonalost, které vyznačují svět jako dílo jeho stvořitele, a zároveň se projevuje sklon připisovat všechno zlé a negativní ve stvoření na účet hříchu a připočíst i konečný zánik světa jeho zkáze lidskou zločinností.

^a Zdůraznil J. Patočka. (Pozn. vyd.)

Záměr, který můžeme vyčíst jen v obrysech ze zachovaného fragmentu *Theatrum*, je přesně vysloven v *Labyrintu*. O čem bylo pojednáváno společně po kapitolách v *Theatrum*, totiž o falešném a pravém názoru na svět, je v *Labyrintu* předvedeno ve dvou oddělených částech: zde zmatek čiré světskosti, tam pravda duchovního bytí. Poutník, kterému se dostalo příznivého životního údělu, že totiž může shlédnout a prozkoumat před volbou povolání skutečné okolnosti života a jeho osudů, tedy badatel, dostává za společníky a vůdce ve svém počínání dva podivné druhy, Všežvěda-Všudybuda a Mámení. V prvním chce vidět Schaller, jak se domnívám, s přehnanou důmyslností obraz pokartesiánského subjektivního rozumu; Všežvěd je však podle vlastního výkladu Komenského drzost prázdné zvědavosti, jak se projevuje mimo jiné i v encyklopedismu jeho doby, který se zvrhává v nesmyslné mnohovědě a který Komenský proto kritizuje, a druhý průvodce – Mámení – je zdání a mínění, které si neklade problémy, nýbrž podléhá obecnému tlachu a mínění, je beztvaré, mlhavé, nestálé a proměnlivé. Ti oba se přidružili k poutníkovi, ještě než mu byl přidělen los badatele; jsou to sklony člověku vrozené, které ho chtějí při jeho zkoumání dirigovat. Jejich působností se mu z pravdy stávají pouhá zdání, jako se u Platóna v jeho podoběnství o jeskyni děje spoutaným vězňům. I v Komenského *Labyrintu* je něco, co odpovídá oněm poutům, totiž uzda, která badateli jakoby sama od sebe vjede do úst a kterou drží v ruce Všežvěd; a brýle mámení, které jsou badateli nasazeny na nos, ovšem poněkud křivě, a znemožňují mu vidět světlo jako vězňům v Platónově jeskyni. Přesto je však nakonec role oněch dvou společníků odlišná od toho, co klame a oslepuje v platónské jeskyni. Průvodci neklamou totiž pouhým zastíráním světla, nýbrž tím, že život zbavují napětí. Nutí brát na lehkou váhu nevyhnutelná základní rozhodnutí života. Ukazují jeho nesnáze a povinnosti v růžovém světle; svádějí vždy novými, proměnlivými a oslňujícími věcmi a tak zabírají zkoumání ve vlastním slova smyslu. Zkrátka oba společníci usilují zmařit celé zkoumání, o které badateli běží. Má být zapleten do světa shánčivou zvědavostí, uzdou tradice a anonymní veřejnosti, brýlemi otupujícího zvyku a zaslepení, které vše obrací v opak, takže nemá poznat, že kamkoliv se obrátí, nikdy nenajde právě to, co hledá.

Badatel není pasivně sedící vězeň jako u Platóna; právě v jeho zdánlivě pozitivní pohyblivosti leží však příčiny jeho klamu a omylu. Pohyblivost je prázdná a nicotná. Je to stále odsakování, zevlování na

všecko bez věcné účasti na ničem. Toto odsakování mu zároveň znemožňuje setkat se s nicotou; chybí proto též měřítko, tím i každá možnost zkoumat pravé bytí věci; a tam, kde se věc zhlédne, zaskakuje mínění, otupené zvykem a tlachem, jako instance výkladu a „porozumění“. Dílo obou společníků se tedy doplňuje: odvracení a únik, zaslepování a zneškodňování se navzájem doplňují. Zvědavost, všečnost, stále všudybylství je v jádře únik a výklad je vpravdě tlach a otupování.

Avšak badateli sedí brýle křivě na očích, a proto mu zůstalo něco z nezahaleného pohledu, co je pro jeho badatelskou činnost příznivé. Může srovnávat. Ani pohyblivost Všudybuda není pro něho bez významu; vždyť se mu nepoddal svobodně, nýbrž jeho osud ho zahnal do náruče Všežvěda, který mu brání, aby se kdekoli zastavil, a překáží mu v každé fixaci. Je totiž člověk nešťastný, který ztratil rodinu, domov, vladaře, kterému byl oddán, svou dobrou vrchnost. Toto jeho neštěstí chrání badatele před tím, aby propadl světu, a dává mu možnost, aby zkoumal i sám tento úpadek. Jeho putování světem je stálá diskuse s oběma společníky, zvláště s Mámením. Mámení je tlumočník královny světa Moudrosti-marnosti. Dokáže vysvětlit vše na světě, neboť svět není nic než dvojsmyslnost, kterou založilo v každém člověku, v každém stavu, v každé životní situaci, v každém životním povolání. Společnou cestu světem doprovází Mámení stálou obranou povrchnosti a zaslepenosti, které oba společníci všude způsobují, aby člověk v žádné situaci neuzřel pravdu a trpně se podroboval vládě zla, nicoty, zmatku a záporu. Líčení těchto zvráceností světa je líčením působení těchto démonických mocností, které se zmocnily člověka od počátku jeho života. Tyto moci nicoty se především starají o to, aby člověk nezahlédl nebytí; neboť prázdnota, nicota a nepravda jsou právě to, co podle jejich démonického úmyslu nesmí být spatřeno ve své nicotě a nepravdě. Proto zakrývají především smrt. Počínají si, jako by jí nebylo; člověk se odvrací a netáže se. Proto však znamená demaskování smrti jako propasti nicoty (z hlediska světa, bere-li se za měřítko to, co v něm je), i konec vlády oněch společníků. Odkrytí nicoty je zde, budiž znovu zdůrazněno, základní úkon otevřené duše. Pro otevřenou duši je zde i něco jiného než to, co je světu imanentní, co je ve světě. V onom okamžiku, kdy poutník rozhodně odhodí brýle mámení a odkryje propast, na níž spočívá vše světské jsoucno, zmizí společníci i se svou uzdou i s mocí pokušení a zaslepování. Až k tomu-

to úkonu je otevřená duše ponechána sama sobě; nyní však přichází záchranný obrat. Zaznívá hlas, který ohlašuje v nicotnosti základní propasti nový počátek, který z nicoty světa vede ke kladu bytí. Toto pravé bytí pro Komenského je zároveň opravdové jsoucno, nejvyšší jsoucno, pravý bůh. Tento theologickometafyzický výklad základní zkušenosti otevřené duše je určující pro další postup myšlení Komenského. Otevřená duše u něho nevystoupila z okruhu *každého* jsoucna, ani se neusídí mimo vše, o čem možno říci, že to *je*, nýbrž s celou tradiční metafyzikou od Platóna se ubírá do oblasti „vpravdě jsoucího“ na rozdíl od nepravého a zdánlivého. Sem ovšem člověk jako člověk nemůže vstoupit; lidská moc nedokáže zvládnout tuto cestu. Tento obrat ke kladu, základ nového života, nového a pravého světového řádu, odkrytí zároveň spolehlivého a radostného životního smyslu dochází uskutečněním díky božskému vůdci. Člověk sice může sám ze sebe zoufat nad světem a zahlédnout jeho nicotnost; obrátit však tuto porážku ve vítězství, dojít k názoru, že existuje zcela jiný, pravý řád, k účasti na němž je člověk povolán, k tomu všemu je člověk sám jako pouhá věc mezi jinými zásadně neschopen.

V *Hlubině bezpečnosti* je základní zkušenost otevřené duše vykládána poněkud jinak než v *Labyrintu*. Zapletení člověka do světa je zde viděno jako „jinudost“, jako snaha dostat se do všeobecného centra neotřesitelně radostného jinými cestami než oněmi, které jediné a opravdu vedou k cíli. V naší souvislosti bychom označili „jinudost“ jako bludnost člověka. V *Centrum securitatis* je dokonce zároveň jmenován důvod této bludnosti, a tento důvod je „samosvojnost“ člověka, jeho sklon chtít být středem pro sebe samého a pro vše ostatní: vzpoura proti universálnímu středu, odloučení a vzepření. V *Labyrintu* nedochází k líčení ničeho obdobného. Tam byla zdůrazněna jen neschopnost člověka, aby sám od sebe došel k pravdě, specifický důvod této neschopnosti nebyl uveden. Jmenovat tuto neschopnost spolu s původní tendencí otevřené duše k něčemu, čím zásadně nelze disponovat, to zde stačilo, aby tato základní zkušenost byla popsána. Teprve vykládající zdůvodnění této základní zkušenosti v *Hlubině bezpečnosti* odhaluje základní opozici myšlenkového světa Komenského vůči moderní snaze o poznání.

Ovládnutí světa poznáním nemusí mít nutně svůj důvod v subjektivistickém rozvrhu jsoucna uzavřené duše; může znamenat také účast na principiální dvojznačnosti všeho světského. Dvojznačnost zde chá-

peme v Pascalově smyslu: současná malost i velikost, pochopitelnost i záhadnost, banálnost i výsostnost člověka i věcí. Objektivující poznání tuto „disproporci člověka“ ukazuje zvláště markantně. Ovládnutí světa poznáním je proto zcela slučitelné i s otevřenou duší, pokud se jím nevyčerpává a nedomáhá se jím neomezené vlády nad světem. Proto je pravděpodobně jednostranným přeháněním vykládat kartesiánský novopočátek filosofie ve smyslu takové zásadní instaurace^a subjektivity subjektu. Vždyť osoby, které jinak byly určeny kartesianismem, jako například Pascal, šly v těchto věcech nepochybně jinou cestou. Komenský se v každém případě alespoň od *Centrum securitatis* nalézá na cestě z jeho polemického úmyslu pochopitelné, avšak nebezpečně zjednodušené tím, že podléhá tendenci ztotožňovat moderní obraz světa a moderní ovládání světa zásadně s rozvrhem světa uzavřené duše. Když na konci své životní dráhy píše proti Kopernikovi a Descartovi, potom právě zde má jeho polemika východisko. Tato cesta je nebezpečná, neboť svádí k názoru, jako by byla nejen možná, nýbrž přímo nutná zásadně jiná přírodní věda, než je moderní matematická přírodověda, a to na základě metafyzického výkladu světového dění v celku. To je cesta, kterou Komenský skutečně šel; myslíme jen na jeho *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*.^b Nespokojuje se poznáním a uznáním, že moderní vědění nenabízí nic celkového a v *tomto smyslu* je přesto nutné a správné, nýbrž vyvozuje z toho oprávnění pod vyšším vedením proti tomuto zlomkovitému postavit *pravdivý* obraz světa. Proti pojmu světa, který vychází z metodického zásahu poznávajícího subjektu, usilujícího o lidské zvládnutí celku, a proto násilného, chce Komenský postavit obraz světa vycházející od samého Boha, ve kterém tedy bude vzdálena každá violentia,^c ježto tvůrce přirozeně vidí a zná věci v hloubce, nejen ve vztahu k sobě. Přitom ovšem musí zřídit spojení mezi tím, co nám Bůh zjevil, a přirozeným lidským rozumem, a při této manipulaci na něho samého číhá libovůle, violentia. Tato violentia je obsažena v tom, co Schaller

^a „ustavení“ (Pozn. vyd.)

^b Český výbor, *Přehled fyziky opravené z hlediska principu božského světla*, přel. J. Červenka, in: *Vybrané spisy JAK* 5, str. 81. (Pozn. vyd.)

^c „násilí“ (Pozn. vyd.)

nazývá Komenského „hypermetafyzika“,^a jeho celostní „pravdivé“ chápání světa, spočívající metodicky na sjednocení tří světů: přírody, *Písma* a svědomí.

Je pro 17. století typické a souvisí rovněž s duchovní a historickou situací tehdejšího evropského lidstva, že se v této době hlásí ke slovu snahy přivést sužované *genus humanum*^b na radikálně novou cestu jednotnou, účinnou reformou jeho duchovního světla, jeho rozumu. Ponenáhlému vývoji k lepšímu musí předcházet mocný a náhlý skok radikální změny „vědomí“. Tak Bacon doufá, že dokáže rozrušením „idolů“, které na nás číhají, a metodickým bojem ducha proti osudnému sklonu zpět na perspektivách oněch klamných a zdánlivých obrazů vybudovat novou vědu věcných principů. Tak doufá Descartes, že poprvé v dějinách získal pravé kritérium pro principy vskutku jisté, že se mu podařilo založit vědění na třech zcela prostých základních kamelech a že toto vědění v protikladu k dosavadní bezmoci z nás učiní „maîtres & possesseurs de la nature“.^c Zmatek, labyrint lidstva záleží v tom, že člověk nedokáže rozlišovat mezi svým skutečným věděním (a to jistým a nahlízejícím věc samu) a věděním jen domnělým. Proto propagovaný zásadní obrat je kázeň soustředění na zcela vědomý, metodicky pročištěný a vyjasněný, aktivně vypracovaný náhled, kázeň, které se člověk podrobuje. I u Komenského se vyskytuje tato vůle k obratu, která se sice u něho zásadně vztahuje na celou duši, nakonec však se koncentruje v *reformatio intellectus*^d a v takovou ústí. Komenský je v tomto směru blízky paracelsistům, spagyrikům a rosikrucianům. Ačkoliv je proniknut přesvědčením, které by bylo schopné ho vyvést nad názor o všem, co je, obsažený v jedné jediné intelektuální

^a K. Schaller, *Die Pädagogik des J. A. Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert*, in: *Pädagogische Forschungen* XXI (Heidelberg 1962), str. 61. (Pozn. vyd.)

^b „lidský rod“ (Pozn. vyd.)

^c „páni a vládci přírody“ – R. Descartes, *Discours de la méthode*, část 6, in: *Oeuvres de Descartes*, vyd. Ch. Adam a P. Tannery, sv. 6, Paris 1982, str. 62; čes. překl. *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, překlad revidoval, poznámky a doslov napsal J. Patočka, Praha 1933, str. 67. (Pozn. vyd.)

^d „náprava rozumu“ (Pozn. vyd.)

rovině, paradoxně přece jen po takovémto názoru touží, neboť se snaží znázornit smysl své zkušenosti opět tak, že vytváří s objektivně zjištěným poznáním jednotu nerozdělitelného vědění, které člověka poučuje o všem, čeho má jeho otevřená duše zapotřebí. Je poučné srovnávat Komenského v tomto ohledu s Pascalem. Komenský jako Pascal zastupuje zájmy otevřené duše. Pascal to však činí tak, že rozlišuje *různé úrovně* pravdy, více „řádů“, kdežto Komenský sice protestuje s Pascalem proti tomu, aby geometrický rozum byl považován za poslední měřítko bytí, nakonec však přece jen zná a uznává jen *jeden řád*. Z tohoto důvodu není zcela správné říkat o Komenském již v otázce lidského rozumu, že se snaží zásadně ponechat věci být tím, čím jsou: neboť právě vůči popsání úkonu očišťování přirozeného lidského rozumu, vůči oné *emendatio intellectus*,^a které se věnují jeho současníci, Komenský stojí nejen v negativním postoji, nýbrž neustále mu vnucuje uzdu, když se pokouší dostat se dále za pomoci instancí nadrationálních, rozum doplňujících. Právě lidskému rozumu nedopřává být tím, čím je. Je to jednak opovážlivost, jednak riziko, připisovat onu umělou harmonii tří zdrojů poznání (*mundus, animus, Scriptura*)^b a tří lidských základních schopností (*sensus, ratio, fides*)^c božskému vedení. Na této harmonii je založena *pansophia christiana* a její exponenty, didaktika a všereforma. „Celek“ a „harmonie“ jako postuláty jsou *violentia humana*, lidské násilí, zrovna tak jako postulát evidence a jistoty jako poslední, všude dostačující a pronikající měřítko poznání. Ne že by bylo nepravdivé připisovat Bohu tvorbu harmonie a jednoty, avšak vydávat za harmonii *o sobě* to, co *my* pociťujeme jako harmonicky souhlasící a k sobě se hodící, je při vší otevřenosti pro theocentrismus přece jen libovůle.

Proto se nelze divit, když byl Komenský již svou dobou, avšak ještě více dobou pozdější, vykládán, a to nesprávně, ve smyslu moderním, neboť jeho základní úmysl byl čten antropologicky, jeho didaktika a nauka o výchově paidocentricky a jeho reformní plány ve smyslu sociální pedagogiky a sociální utopie. (Sem patří i pojetí jeho učebnic jako čistě technických rukovětí k získání zcela speciálního vědění,

^a „oprava rozumu“ (Pozn. vyd.)

^b „svět, duše, *Písmo*“ (Pozn. vyd.)

^c „smysl, rozum, víra“ (Pozn. vyd.)

například *Janua lingvarum* jako jakýsi druh účinné, všeobecně použitelné metody jazykového vyučování.) Ať plán praxe a chrese jako „dřeň a vrchol“ (medulla et corona) vědění, které vůbec nemá člověka a jeho centralnost za objekt, vypadá z moderního hlediska sebepodivněji, fakt, že vůbec má být „užitek“ a „provádění“ soustavně, plánovitě organizován, je společný jak modernímu antropocentrickému duchu, tak reformě Komenského; obojí je zakotveno v tom, že určitá metafyzika, určitá koncepce jsoucna v celku je převáděna ve skutečnost, a při vši odlišnosti takové metafyziky po obsahové stránce nelze přehlížet formální společné rysy na obou stranách.

Nebudeme již zde sledovat původ a růst vlastní nauky o výchově u Komenského; není pro to místa. Tato nauka u něho spočívá na jeho pojetí přírody, která má svůj základ v božském umění, je napodobí a vyjadřuje. Božské umění je tvorba idejí, které předznamenávají základní plán, řád vesmíru na všech jeho úrovních, ve všech jeho oblastech. Toto božské umění je věc sama. Lidské konání, pokud se podle ní řídí a jí přizpůsobuje, nemusí činit této věci žádné násilí, neboť sleduje podstatu věcí, opírá se o podstatné puzení jejich přirozenosti, která touží spontánně po svém uskutečnění. To samozřejmě neznamená, že by zde byly zůstaly bez povšimnutí spontánní pudly lidské přirozenosti. Ale tendenci didaktiky od celku přecházet k částem, vždy mít celek před očima, znovu a znovu jej propracovávat diferencovaněji a jasněji na jiných a vyšších úrovních, lze i zde zdůvodňovat antropologicky. Avšak takové zdůvodňování – v tom jsem zajedno se Schallerovým výkladem – není z pera Komenského, a z hlediska čistého antropocentrismu nelze zdůvodnit universální charakter zralé formy Komenského vychovatelství, jak se projevila v pozdních spisech, zvláště v *Pampaedii*. Z hlediska antropologického mohou ony mnohonásobně spjaté a navzájem neoddělitelné návrhy na reformu vědění, výchovy, řeči a společnosti poskytovat mnoho zajímavých jednotlivostí; avšak její vnitřní nutnost, která u Komenského vyplývá z theocentrického zaměření celého jeho díla a o kterou mu skutečně běželo, zahlédneme teprve, přijmeme-li jeho metafyzické základní předpoklady a vyjdeme-li z nich.

V čem tedy záleží aktualita studia věnovaného Komenskému právě v těchto dnech; co nám dnes říká Komenského dílo, které nyní – teprve po třech letech – poznáváme v jeho autentickém nárysu a v jeho konkrétní formě, jasně vystupující díky novým nálezům? Ačkoliv údobí

techniky a vědy s ní spojené a jí prostoupené jde vstříc ještě větším úspěchům svých základních koncepcí, množí se náznaky toho, že sama vláda uzavřené duše již nedostačuje požadavkům, které klade poevropské údobí. Stěží je to jen náhoda, že pojetí uzavřené duše se zrodilo a zevšeobecnělo v dějinné epoše, která by mohla být pojmenována jako evropská, v epoše, v níž Evropa si činila nárok na účinné vědění, a tím i na moc. Tato evropská dějinná epocha rozvinula zcela vlastní pojetí dějin a ducha, které kroužily kolem svémocného subjektu, a státní filosofii, spočívající na téže základně. Nikdo ji nevyjádřil tak dokonale jako Hegel ve své nauce o státní suverenitě. Stát, pozemské absolutno, existuje zároveň z dějinných důvodů v pluralitě, která neuznává nad sebou vyšší instanci. Tak byla sice tato Evropa definována vzhledem k ostatnímu světu jako jednota: avšak vnitřně tu jednota neexistovala. Její politická forma byla „koncert“, rovnováha založená v tom, že nevyrovnané rozdíly a protiklady se obcházejí, když je nebylo možno vyřešit – koncert, který se snažil vyřešit své nevyrovnanosti tím, že je přenesl do světového měřítka, čímž se utekl k rozdělení světa, a konečně když zavládla příliš všeobecná úzkost, k ultima ratio^a násilí. To vše: vidět a uznávat jen „skutečnost“, chtít ji mistrovat mocí a násilím, myslet v kombinacích sil, zmocňovat se, vlastnit, přivtělovat a dělit, patří do arzenálu uzavřené duše. Avšak postup uzavřené duše vykazuje velmi zřetelnou dialektiku, která se jeví v tom, že rozdělení světa, které Evropa plností své moci vytvořila od šedesátých let minulého století, se samo popelo a objevil se nový svět, v němž Evropa již nemá vůdčí roli, nýbrž musí odevzdat téměř celý svůj mocenský a dovednostní arzenál dědicům, kteří jsou dějinně zcela jiného původu: jsou to dědicové demograficky neobyčejně silní, dosud neopotřebovaní a dychtiví dostat se konečně na světlo světového dění. Když již Evropa ztroskotala s uzavřenou duší na daleko nepatrnějších protikladech, které se nakonec ukázaly jako nevyřešitelné, pak v poevropském údobí číhají daleko ostřejší protiklady, které by mohly být osudnými při oné dnešní zvýšené, na podstatu samého života zaměřené ničitelské technice, která asi patří ke kvintesenci uzavřené duše. Je tedy nanejvýš zapotřebí nové duchovnosti; je zapotřebí *duchovní konverze*, mají-li být problémy další epochy přístupny pozitivnímu řešení. Věda a technika je samy nevyřeší.

^a „poslední argument“ (Pozn. vyd.)

Přání a potřeba by samy nic nevyřídily, kdybychom nebyli skutečně svědky zrození nového duchovního postoje, který se hlásí k životu ve velmi různorodých jevech přítomnosti. Je to nový pocit nevyčerpatelnosti vesmíru, který vyrazí jako něco pozitivního za zhroucením všech dějinných myšlenkových systémů v jejich nároku na absolutnost. Pozitivismus našeho údobí je snad maskou dějinného vědomí, které dokáže projevy hloubky bytí uznat i tam, kde racionalistická ideologie pokroku uplatňovala skeptickou nivelizaci. Naše umění, dávno odrostlé úzce evropským tradicím, v mnohém předstihuje všechny ostatní oblasti ducha. Jako umění krouží kolem onoho tajemství, které se uzavřené duši znovu a znovu musí roztříštit v rukou, podaří-li se jí vůbec je zahlédnout: umění krouží okolo podstaty fenoménu, okolo způsobu ukazování se a sebeodhalení. Zde však tkví rozhodné vědomí, že obsah světa, to, co je ve světě jsoucí, nestačí samo sobě, a to znamená: duše je vázána na něco jiného a na toto jiné odkázána. Duše je otevřená duše. Otevřená znamená ovšem též: zásadně konečná. Ačkoliv možno právem hovořit o tom, že směry jako existencialismus se přežily, přece však například předpokládá problém nihilismu – tvořící od doby Nietzscheho dominantu evropského myšlení, něco co nelze redukovat na věci, reality, skutečnosti, co stále a vytrvale připomíná, že něco ne-jeoucího může být zrovna tak naléhavé, jako „skutečné“ síly a moci.

Že v takové situaci potřebujeme pedagogiku obratu, ne pouhou nauku o formování člověka, spočívající na základně odborných věd, lze na základě těchto náznaků aspoň vytušit. Výchovu k novému věku nelze budovat tam, kde je člověk viděn jako věc mezi věcmi, jako síla mezi silami, zkrátka nemůže být uskutečněna duší uzavřenou. Tato výchova nebude nauka, která toho, kdo má být podmětem ovládnutí světa, jeho přivtělení a využívání, uschopňuje k tomuto úkolu, nýbrž která ho otvírá pro to, aby se oddal a vydal, aby pečoval a střežil; nebude pouze naočkovávat vědění a dovednosti, nýbrž s trpělivostí bude pracovat k tomu, aby bylo pochopeno, že duše má svůj střed mimo věci (tedy i mimo sebe samu pojatou jako síla a realita) – a že se proto nachází tím, že překračuje, rozdává a vydává. Žádné reklamace, nýbrž převzetí úkolů, rezignace jako vzdání se uzavřenosti, *přirozeného* uzavírání, které je potvrzováno a zvyšováno *teorií* uzavřené duše.

V této souvislosti je obnovení zájmu o Komenského výchovné pojetí právě v jeho originalitě, v jeho odlišnosti od moderní pedagogiky, založené na účinném, ovládajícím vědění, inspirací, která přichází možná v pravý čas. Komenský stál na prahu epochy uzavřené duše, přetrval ji, a na jejím konci se objevuje znovu ve své původní podobě.