

Konzultace s Komenským na prahu světověku. Nástin hlavních rysů Paloušovy komeniologie (II.)

Autor: Dalibor Vik

Abstract

Consultation with Comenius at the threshold of the World-Age. An outline of the main aspects of Palouš's Comeniology (II.). – The paper deals with Comeniology of Radim Palouš, which is treated as a distinctive whole, naturally following up Palouš's philosophical-historical concept of the *World-Age* and his philosophy of education. It takes note mainly of Palouš's theo-centric view of Comenius, which represents a unique attempt at a non-dogmatic and non-confessional interpretation of Comenius's theology, dealt by Palouš as a starting point, main content and crown of Comenius's work; it appreciates the authenticity of Palouš's update of Comenius, stemming from his "interested" research and openly declared historical-hermeneutical viewpoint; it accents Palouš's interpretation of Comenius as a thinker, who had developed a prolific polemic with the then newly-born modern scientific paradigm.

The paper is divided into four chapters. The first chapter addresses the grounds and general outlines of Palouš's Comeniology, which can be understood as an integral part of the struggle for the sense of history. The second chapter explores Palouš's view of Comenius by applying various temporal viewpoints. The third chapter deals with the main content of Palouš's interpretation of Comenius's "God-World" and its various aspects (metaphysics, physics, didactics, anthropology, panharmony, eschatology). The last chapter summarizes the importance of Comenius's work, which is viewed by Palouš as gradually increasing as we are entering still deeper into the new historical era, the *World-Age*.

Keywords: comeniology, theology, philosophy, didactic, anthropology, panharmony, eschatology

Klíčová slova: komeniologie, teologie, filosofie, didaktika, antropologie, panharmonie, eschatologie

(pokračování z č. 4/XVI/2019)

3 Ontologie Božího světa

3.1 Boží svět Komenského v kontrastu s dnešním vnímáním světa

Pokud je podle Palouše hlavním rysem Komenského myšlení a konání snaha o pochopení, přijetí a aktivní účast na Bohem daném poslání v kontextu veškerenstva, je nyní potřeba vyložit to, co Komenský na světě tímto prizmatem nahlédl. Toto nahlédnutí Palouš vždy konfrontuje s naším současným pohledem na svět, určeným namnoze přístupem novověké vědy. V našem pohledu je svět, vesmír a jeho skutečnosti vnímán především „mechanicky“. Vše se v něm odehrává na základě anonymních zákonitostí, které mají cíl

samy v sobě – žádné další zdůvodnění zde není potřeba. Takto chápaný svět je vlastně „mrtvý“ či „ne-smyslný“, protože sám jeho výskyt je víceméně „nahodile“ determinován pouze vnějšími faktory a jejich konfiguracemi. Planeta se řídí bezednými hlubinami kosmu v hrozivém mlčení od vzniku k zániku, lidský život na této planetě se redukuje na soubor biologických procesů, dějiny na soubor materiálních, sociálních a jiných činitelů, duševní život na psychologické procesy atd.

3.2 Boží svět jako organická jednota (pojmy *životnost* a *signatura*)

Svět, jak jej vidí Komenský, je oproti tomu „velkou jednotou organického typu. Každá bytost je nějak odkázána na druhé, existuje díky druhým – tak jako strom je jednotou všech haluzí, pně i kořání“.¹ Svět je sjednocen právě ve své *životnosti*, jíž je celek jsoucího mající smysl pouze jako celek (*makrokosmos*), který se projevuje v každé své části (*mikrokosmos*), a to právě tak, že každá část má své bytostné určení, jímž participuje na celku. Toto bytostné určení je *signaturou*, neviditelným Božím podpisem a pečetí, vtisknutou každému stvoření. Všechno jsoucí, i svět sám, má smysl a existuje pro nějaký účel: svět je stvořen, „*aby se stal viditelným znamením Božího záměru, aby byl vytvořen prostor pro vrcholnou úlohu člověka, aby se rozehrálo úžasné drama o dobrý svět*“.² Této *životnosti* nerozumí Komenský ve smyslu biologickém, ale jakožto bytnosti jsoucího, podstatnému určení veškerenstva – být znamená existovat v rámci celku, kvůli druhým a pro druhé, a tato „*esence tvoří organický celek, z něhož nic nejde vyjmout*“.³

3.3 Bůh jako pravzor zjevování (*bytí pro...*)

Podstata světa má u Komenského svůj původ v podstatě Boží existence: Bůh sám je „pravzorem existování“ jakožto „*ek-sistování*“, *bytí pro...*, *kvůli...*⁴ Jeho *bytí* má epifanickou povahu, zjevuje se⁵ a toto zjevování v dějinách stále trvá. Podle Božího vzoru je epifanické každé jsoucí: „*Aby cokoli mohlo být zjeveno, musí vstoupit do světa jako určitý tvor, to jest tvar*“, aby mohl navázat vztah „*k druhým bytostem, jimž se tvar jako takový ukazuje*“.⁶ Zjevování se vůči druhým, kvůli druhým a pro druhé je projevem a výrazem *bytí* samého – nezjevovat se znamená zůstat „*u sebe*“, být „*samosvojně*“, a tím pádem „*nebýt*“!⁷ Stvoření viditelného světa je Božím sebe-zjevením: svět podle Komenského je nejprve v Boží myšlence (svět možný), z něž je skrze Boží slovo (svět idejí) vyveden v Boží čin (svět přirozený, viditelný).⁸

Struktura tohoto theo-centrického světa je symbolicky naznačena ve spise *Hlubina bezpečnosti*: Bůh je absolutním centrem veškerenstva jako střed kola, které se otáčí, avšak střed zůstává nepohnutý. Život světa je pohybem kolem tohoto středu. Každý tvor má však také své vlastní centrum, které je sice nezbytné k jeho ujednocování, ale zároveň brání

¹ PALOÚŠ, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 20.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, s. 21, pozn. 4.

⁴ *Ibid.*, s. 21.

⁵ Paradigmatickým výrazem tohoto zjevování je Boží Trojice, viz *ibid.*

⁶ *Ibid.*, s. 22.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

splynutí (*samosvojnost*), stejně jako odstředivá síla, která narůstá vzdalováním se od středu (*jinudost*).⁹

3.4 „Fyzika“ Božího světa

Palouš konstatuje, že to, co nám dnes může činit problém pochopit svět Komenského, je skutečnost, že u Komenského fyzika splývá s přirozenou teologií.¹⁰ Ze spekulativně zjištěné metafyziky Komenský v podstatě neproblematicky vyvozuje také přírodní zákonitosti – *rerum nexus*, aniž by se přitom ohlížel na *kauzální nexus*, s nímž pracuje novověká věda.¹¹ Paloušovi však nejde o to rozsoudit mezi těmito dvěma přístupy. Jakožto vystudovaný analytický chemik na mnoha místech tvrdí, že novověká věda učinila ohromný objev určité „stránky skutečnosti, kterou je třeba respektovat“,¹² zároveň však vždy také dodává, že právě s tímto objevem se nám něco jiného a podstatného ztratilo z našeho každodenního horizontu: svět jako svého druhu souznění, sympatie, událost.

Rozdíl mezi přístupem novověké vědy a světem Komenského pak ilustruje následovně: zatímco věda postupuje metodicky tak, aby z poznávacího procesu vyloučila veškeré subjektivní faktory, oddělila subjekt (*res cogitans*) a objekt (*res extensa*) a tím se dostala k „věci o sobě“, u Komenského právě takto věci vůbec nefungují: žádná věc nemůže existovat „o sobě“, protože takové existování přestává být existováním a je rovno upadání do „nebytí“. Naopak – věci existují jedna kvůli druhé a v závislosti na druhé a vše je vzájemně spojeno jako články řetězu.¹³ V tomto smyslu ani přechod mezi „živou“ a „neživou“ přírodou není ostře vymezen, jedno může přecházet v druhé a naopak podobně jako v alchymickém pojetí, protože vše jsoucí proniká a prostupuje jeden jediný řád živého, „duše světa“ (*anima mundi*).¹⁴

Bylo řečeno, že naše dnešní vnímání světa je stále jaksí v zajetí přístupu novověké vědy – „svět“ a „příroda“ jsou pro nás čímsi od nás do jisté míry „odtažitým“, „netečným“, co do smyslu a významu „neutrálním“, „anonymním“, „lhostejným“. Hrozící krize ekologická posunula naše myšlení v tomto směru maximálně k tomu, že jsme schopni si uvědomit „přírodu“ jakožto kauzálně-materiální podmínku uchování biologického života. Pro Komenského však nese svět a příroda Boží posvěcení, které se projevuje zcela konkrétně: každá věc má v sobě Bohem dobře a prozítelně uloženou přirozenost (*natura*), ve které se cítí „doma“, takže jsoucna – nakolik jsou v souladu s touto svou přirozeností – nefungují jen jako velký, dobře seřízený stroj, ale *jsou* – „dobře“, „vesele“ a „trvanlivě“.¹⁵

Tuto „naturu“ si Komenský představuje jako velké množství „tvůrčích duchů“ (*spiritus plasmatores*), které poskytují všem stvořeným věcem jejich „přirozené vlastnosti“, takže jakoby „vědí“, co mají „dělat“, aby se udržovaly v bytí plodným a smysluplným způsobem, a tím se sobě vlastními způsoby podílely na utváření a rozvíjení příběhu stvoření

⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Centrum securitatis*, viz pozn. 50.

¹⁰ PALOUSH, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 24.

¹¹ *Ibid.*, s. 23.

¹² *Ibid.*

¹³ Metafora ze spisku *Centrum securitatis*. Viz pozn. 50 a 75.

¹⁴ PALOUSH, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 24.

¹⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Opera didactica omnia. Sv. 12: Didactica*. Praha: Academia, 1973. s. 85. Cit. *ibid.*, s. 24–25.

a vedly jej k dobrému konci.¹⁶ Palouš v tomto smyslu připomíná Patočkovu kategorizaci Komenského myšlení, který je nazývá „panvitalismem“ či „univerzálním vitalismem alchymického ražení“, v němž „jak celek, tak i každá konkrétní část je traktována jako živá bytost“.¹⁷

Komenského „fyzika“ byla mnohokrát podrobena kritice z pozic vědeckých. Taková kritika není vlastně kdovíjak obtížná. Komenský ke své „fyzice“ totiž nedochází na základě systematického, experimentálního vědeckého pozorování a ověřování hypotéz, ale spekulativně. Z toho důvodu se může s partikulárními vědeckými problémy a názory buď zcela míjet (nezřídka hájí pozice, které byly „zastaralé“ už v jeho době – viz např. obhajoba heliocentrické teorie, neexistence vakua, možnosti sestrojení perpetuum mobile, mojížšovské fyziky, teorie tepla a chladu atd.), nebo se naopak v některých případech zrovna „strefit“. Pointou však je, že hodnotit Komenského „fyziku“ právě komparací s výsledky novověké vědy je naprosto zavádějící – je třeba ji chápat v rámci jeho metafyziky, nahlédnutí světa jako celku.¹⁸

3.5 „Pedagogika“ v Božím světě jako *umění nápodoby*

Palouš na mnoha místech upozorňuje na souvislost Komenského metafyzických názorů s jeho názory pedagogickými, která bývá v pozitivistických výkladech Komenského pedagogiky často odsouvána stranou. Komenského úspěchy na poli pedagogickém (didaktickém) bývají vysvětlovány tak, jak vědu většinou budujeme dnes – totiž jako soubor pravidel a pouček, vyvozený ze zkušeností, které Komenský experimentálně nasbíral a ověřil během své bohaté pedagogické praxe. Podle Palouše je tomu ovšem jinak – Komenského pedagogika není takto indukována z „nižšího“, ale naopak vyvozována z jeho nahlédnutí do podstaty světa a úlohy člověka v něm. Komenského pedagogika je tak nevyhnutelným důsledkem jeho naturfilosofie – a nikoli naopak!¹⁹

Svět existuje díky Bohu a každá věc v něm díky ideji, která je u Boha. Pokud chceme proniknout do podstaty světa, je třeba se obrátit k prameni, základu, z něž věci pocházejí. Jestliže je Božská činnost, *ars divina*, takovou „ideací“, na jejímž základě vzniká Boží stvoření a v něm každá věc jako emanace Boží ideje v určitém a konkrétním tvaru podle určené přirozenosti, pak člověku připadá úloha napodobování této přirozenosti (*ars imitatur naturam*), a to na poli, které mu přísluší – *ve výchově*. „Jakkoli veškeré lidské umění je ve své podstatě zredukovatelné na jedinou základní harmonii, totiž harmonii dobrého bytí, přece je vždy výkonem lidské způsobilosti vytvořit tvar, určitý tvar – a ve výchově vychovat určitého neopakovatelného jedince.“²⁰

Téma výchovy však úzce souvisí nejen se „statickým“ modelem světa, ale především s jeho dějinnou dynamikou: celé stvoření vychází z Boha a jeho bytostným úkolem je k Bohu se opět navrátit.²¹ Dějiny světa, osud stvoření, jsou napjaty na osnovu této dramatické zápletky, která je podle Komenského – a v souladu s křesťanskou tradicí – jedinečná

¹⁶ *Ibid.*, s. 26.

¹⁷ *Ibid.*, s. 25, pozn. 14.

¹⁸ *Ibid.*, s. 29–33.

¹⁹ *Ibid.*, s. 26.

²⁰ *Ibid.*, s. 27

²¹ Srov. novoplatónské emanační schéma, Akvinského pojmy *exitus-reditus* atd.

a neopakovatelná: odehraje se jen jednou od začátku do konce, participují na ní *konečná* jsoucna *konečným* způsobem a jde v ní o to, aby to se světem „dobře dopadlo“. ²² Člověk má v tomto dramatu nezastupitelnou úlohu: Komenský klasické sestupné emanační schéma obohacuje o *vzestup*, který člověk začíná realizovat svou prací a pozvedá tak stvoření k dalším úrovním (*gradům*). ²³

Čas tohoto světa je spjatý s příběhem jakožto smysluplnou událostí kosmu i naším prožíváním tohoto příběhu. Člověku podle Palouše v tomto příběhu náleží role „světového protagonisty“: má všude a na všech úrovních překonávat *jinudost*, *samosvojnost*, uzavírání se „do sebe“ a stát se tím, kdo bude uvádět do světa harmonii a vést jej jako spravedlivý správce k dobrému konci. ²⁴ Komenského pedagogika má právě tento dějinný a kosmický rozměr – bez něj nemá smysl o ní vůbec uvažovat.

3.6 Harmonie Božího světa

Protože svět a všechno stvoření vychází ze společného základu a je prodchnut jednotným řádem (LOGOS), mezi všemi jeho částmi i jednotlivými členy panuje *ana-logie*, „sympatie“ jakožto plod všeobecné harmonie. Na tomto předpokladu je postavena např. astrologie (postavení planet je paralelní k lidským charakterům a osudům), bylinářství (planety působí na rostliny a určují jejich účinky), určitý výklad magnetismu, symbolika čísel atd. ²⁵ Palouš upozorňuje, že toto harmonické vnímání světa bylo evropskému myšlení vlastní ještě před novověkou érou, která se od něj potom cele odvrátila, aby je v některých svých výsledcích znovuobjevila ve století dvacátém – např. v objevu jemných ekologických rovnováh. ²⁶

Dnes je nám pojem harmonie znám především z hudby (vhodné uspořádání zvuků, ve kterém se každá jednotlivá komponenta smysluplně podílí na celkovém obrazu kompozice). Toto přirovnání je však dle Palouše nedostatečné, protože zatímco v hudbě vzniká harmonie jakoby až *a posteriori* – právě tím, že prvky teprve harmonicky uspořádáme (např. podle předem stanoveného klíče, ladění, stupnice, modu atd.) – v harmonickém světě jsou jsoucna v harmonii vždy již předem ustavena, harmonie je nedílnou součástí způsobu jejich existence. V Komenského světě platí, že základem všech věcí je harmonie (*fundamentum rerum omnium harmonia est*) a vše je všemu podobné (*omnia omnibus similia*). A jeví-li se věci jako protikladné, sjednocují se vždy na vyšším stupni (*coincidentia oppositorum*). ²⁷

Všeobecná harmonie je vlastně jen přímým důsledkem stvoření světa z jediného Boha, takže všechny okrsky jsoucího i jsoucna samotná jsou realizací jediného plánu. Svět je ve své podstatě stvořen z několika stejných prvků, „abecedy věcí“ (*alphabetum rerum*), a je tedy i ve své bohatosti a členitosti strukturovaný, řád-ný, tudíž též pojmově uchopitelný. Nic neexistuje odděleně, ale vše poukazuje svým způsobem bytí k vyššímu. Palouš cituje názor Patočkův, že Komenského přínos myšlenky panharmonie spočívá v harmonizačním principu jako

²² PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 29, 34.

²³ *Ibid.*, s. 34.

²⁴ *Ibid.*, s. 36.

²⁵ *Ibid.*, s. 37.

²⁶ *Ibid.*, s. 37, ale také 44, 45 ad.

²⁷ *Ibid.*, s. 38.

„součásti“ substance, čímž se Komenský vzdaluje klasickému aristotelskému schématu.²⁸ Na rozdíl od Pavla Flosse, který tvrdí, že principem korespondence všech věcí jsou u Komenského *atomy* jako základní částice jediné hmoty, ze kterých vše vzniklo, Palouš soudí, že harmonie je založena ontologicky hlouběji: její základ spočívá podle něj „v sourodosti světa jakožto Božího stvoření“ a „atomární bratrství“ je až plodem tohoto předcházejícího „společenství smyslu“.²⁹

Právě díky participaci veškerenstva na LOGU, společenství smyslu, je možné poznávat celek poznáním jednotlivého, z jednoho usuzovat na druhé atd. Metodu, kterou je možné získávat toto poznání, nazývá Komenský *synkritickou*. Pojem *synkrize* (TECHNÉ SYNKRIKÉ) je znám už od řeckých filosofů³⁰ a běžně se užíval i v Komenského době (Alsted, Bacon ad.).³¹ U Komenského však synkritická metoda (v jeho terminologii někdy též metoda „komparativní“) staví výhradně na skutečnosti panharmonie. Jde o metodu, jak prohlédnout podstatu světa spatřením LOGU či *anima mundi* – je tedy metodou privilegovanou před všemi ostatními. *Analýza* přísluší smyslům a slouží rozkládání věcí, *syntéza* slouží rozumu a opětovnému skládání, které je však umělé (!). *Synkrize* je oproti tomu „metodou víry“, která jediná umožňuje uchopovat věci vcelku, v „ontologickém rámci panharmonické skutečnosti“.³²

Jejím cílem je, říká Palouš, „de-monstrovat“ „monstrozitu“ světa, jeho největší div – totiž harmonické soužití a soubytí jsoucen.³³ Ačkoli Komenský v rámci svých děl užívá v zájmu synkritické metody do jisté míry analýzu, syntézu, dedukci, indukci, logiku i analogii a jejich vzájemnou kombinaci, Palouš rozhodně oponuje pejorativnímu názoru některých komeniologů o Komenského „filosofickém eklekticismu“, který údajně nemůže „dodat jinou filosofii než široký názor světový“.³⁴ Podle Palouše je Komenského myšlení především výrazem „jedné jediné myšlenky, totiž myšlenky jednoty a harmonie světa“,³⁵ a této myšlence zůstává věrný i metodicky – všechno ostatní je jí podřízeno.

Jestliže analogie platí mezi všemi vrstvami a členy stvoření, pak obzvláště významnou se Komenskému jeví ve sférách „skutečnosti“, „jazyka“ a „idejí“: prastarý „motiv elementu, který je zároveň hláskou, písmenem, je zde zasazen na význačné místo do této skladby, zdůrazňující celek. Panharmonie umožňuje četbu knihy smyslového světa“.³⁶ Palouš si všímá, že strukturalistický náhled o společné logické struktuře lidského rodu, obřezující se v jazyce, je u Komenského určením ontologickým: srozumění je možné na základě jednoty bytí (LOGU).³⁷ Jazyk není pro Komenského proto jen lidským „prostředkem dorozumívání“, ale „vrstvou Božího jsoucna, která v sobě analogicky obsahuje veškerenstvo Božího světa“.³⁸

²⁸ *Ibid.*, s. 39.

²⁹ *Ibid.*, s. 4, viz též *ibid.*, pozn. 11.

³⁰ Např. u Platóna znamená podle Palouše opak k DIAKRISIS (oddělování, nejednota), tj. vlastně „celostní přístup“. *Ibid.*, s. 41. K motivu synkrize srov. RYBÁK, David. Komenského synkritická metoda. *Unie Comenius: bulletin*. Praha: Unie Comenius, 2008, 16 (27–28), 21–30.

³¹ *Ibid.*, s. 41–42.

³² *Ibid.*, s. 43.

³³ *Ibid.*, s. 44.

³⁴ *Ibid.*, s. 44, pozn. 27.

³⁵ *Ibid.*, s. 44.

³⁶ *Ibid.*, s. 45., pozn. 28.

³⁷ *Ibid.*, s. 45.

³⁸ *Ibid.*

Palouš zároveň upozorňuje, že Komenského panharmonismus a synkritická metoda nesou určité rysy již se připravujícího novověkého myšlení, byť krácejí jinou cestou než novověká věda: (1) synkritická metoda není koncipována jako pouhá kontemplace, ale je pobídkou k aktivitě, návodem, jak bychom si měli počínat „ve světě“ (jde tedy o nalezení „účinného“ vědění), (2) koncept panharmonie je „racionalizující“, tj. ve své podstatě je snahou o zvládnutí rozmanitosti stvořeného světa zjednodušujícím způsobem tak, aby byl pro člověka přehledný, uchopitelný, vy-učovatelný. Palouš k tomu dodává, že právě tato intence není nikdy beze zbytku naplnitelná. Skutečnost se bude vždy vzpírat plně racionálnímu podrobení. Je-li svět stvořen Boží invencí, bude v něm vždy něco, co bude našemu poznání unikat. Naše zkoumání světa skrze racionalizaci je tak legitimní jen tehdy, je-li upřímnou snahou se se stvořením „do-rozum-ět“, nikoli je ovládnout.³⁹

Rozdíl mezi koncepcí Komenského a karteziánským paradigmatem spočívá především v jejich zacílení. Zatímco věda se snaží ovládnout skutečnost pro „lidské“ účely, aby si zajistila možnost její neomezené exploatace, v synkritické metodě jde o *poznání* bytostného určení světa, aby z něj mohly být vyvozeny příslušné zásady mravní. Poznáním přírody a jejího poslání se máme poučit o našem vlastním poslání – jak být dobře, v souladu, v harmonii. *Ars divina* tak odpovídá v lidském světě *ars docendi*, které je odpovědí na Boží povolání „dobře být“ a je tak nejdůležitějším a nejpřednějším ze všech umění.⁴⁰

3.7 Boží svět jako škola

Zatímco slovní spojení „svět jako škola“ se nám stalo jen plytkou floskulí⁴¹ (viz např. hojně zneužívaná „škola života“), Komenského dílo je v podstatě od začátku do konce velkolepým promyšlením, vypracováním a prováděním tohoto hlubokého obrazu. Jeho onto-theo-logie proto nesměruje k tomu být pouhou „naukou“ o svém předmětu ve smyslu nezúčastněného pozorování, ale nese v sobě morální dynamiku – sám výkon vědění je účastí na pravdě. Nejde mu proto nikdy o poznání jakožto „hromadění vědomostí“, ale o transformaci: člověk má vyslyšet povolání k „učednictví“, k němuž jej volá Bůh skrze své stvoření, aby se nakonec sám stal tím, kdo povolává. Onto-theo-logie jakožto pronikání k podstatě světa je u Komenského vždy nesena etikou – teorie a praxe zde splývá v bytostnou jednotu.⁴²

Vztah člověka ke světu je pro Komenského především „vztahem opravdového žáka k opravdovému učiteli“.⁴³ Původní výchova se tak odehrává přirozeným souzněním, vzájemnou sympatií, radostnou oddaností. Probíhá nenásilně – již tím, že jsme ve světě, pobýváme, žijeme. Světlo, které takto přijímáme a vydáváme, se postupně „šíří a mohutní tak, že si pro sebe vyžaduje celý život“.⁴⁴ *Ars docendi* tak nespočívá v hledání nějaké externí, umělé metody výuky, ale ve správném a přirozeném naslouchání prazákladu věcí. Komenský je proto chápe jako „umění všech umění“.⁴⁵ Předmětem výuky tohoto umění není nějaká specializovaná věda nebo snad kompendium věd, redukováno do jednotlivých výukových

³⁹ *Ibid.*, s. 46–47, viz též podkapitola 1.3 této stati.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 48–49.

⁴¹ *Ibid.*, s. 51.

⁴² *Ibid.*, s. 50–51.

⁴³ *Ibid.*, 51.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 51, pozn. 4.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 52.

„předmětů“ jako v současném školském systému. *Ars docendi* vyučuje jediné pravé „vědě“, totiž pansofii, v níž nejde o to získat úhrn vědomostí, ale naučit se, jak dobře žít, připravit se pro veškeré životní rozhodování a naplnění životního úkolu.⁴⁶

Palouš upozorňuje na to, že Komenský v této myšlence „světa jako školy“ vlastně jen znovu uvádí na scénu a rozpracovává něco, co je všudypřítomné již Písmu Starého i Nového zákona. Také výpovědi Písma o Bohu nemají charakter nějaké „nauky“ (tj. nejsou primárně činěny s platností „ontologickou“ a ambicí budovat teologický systém), ale spíš „výuky“: Bůh působí jako nejvyšší vychovatel (*magister*, srov. např. církevním právem ustavený učitelský úřad Kristův), a to nikoli jen člověka, ale celého stvoření – celý Bohem stvořený svět je děním veliké výuky od počátku stvoření až po poslední soud. Tento motiv rozvíjejí i církevní otcové.⁴⁷

Komenský je však podle Palouše prvním, kdo dovádí tuto myšlenku na jedné straně k absolutní univerzalitě, na druhé straně do všech konsekvencí a podrobností, a vypracovává její praktický rozvrh. Ač je možné namítnout, že tento rozvrh je do jisté míry také určován novověkou racionalizací a univerzalizací, Palouš je přesvědčen, že Komenský zde vymezuje člověku k ovládnutí jen to, co ovládat může, a co dokonce „ovládat má“.⁴⁸

Veškerá Komenského pedagogika, didaktika, školské reformy, organizace školní instituce atd. jsou vlastně jen plody, důsledky promyšlení „světa jako školy“.⁴⁹ Palouš si všímá důležitého důsledku této velkolepé a velkorosé organizace: v Komenského škole se původní sókratovský étos *péče o duši* stává „péčí o duše“, Komenského škola je otevřena pro všechny bez výjimky. To, co bylo dosud výsadou individuálního nahlédnutí či soukromého mystického zření, chce Komenský nabídnout ve prospěch veškerenstva. To s sebou samozřejmě nese i určitá úskalí. „Starost o jedno se stává starostí o mnohé, pozornost, soustředěná ke zdroji veškeré záře, se rozptyluje. Étos kontemplativního ponoru získává ne vždy rovnocenného konkurenta v praktičtějším zaměření k obecné přijatelnosti.“⁵⁰

Palouš rovněž – s odkazem na Patočku – připomíná, že Komenský si tento problém nějakým způsobem uvědomil již za svého života, když vyjádřil obavu, že budoucí vývoj školství zapomene na to, co jemu osobně bylo drahé jakožto teologovi (fundace pedagogických zásad v ontologickém řádu Božího světa) a ponechá pouze to, co bude sloužit „pedagogické účinnosti“.⁵¹

Palouš připojuje úvahu, že máme-li myšlenku světa jako školy vzít vážně, musíme i celou novověkou zkušenost – s jejími dobrými plody i světovými tragédiami – považovat za školu, jíž zřejmě lidstvo *muselo projít*, aby se zaprvé oprostilo od toho, co bylo na středověku „spekulativně namyšleného“, ve prospěch zkušenosti s „detailním“, „skromným“ a „jemným“ věděním o věcech jakožto dezinteresovaných předmětech, a zadruhé aby právě na této

⁴⁶ *Ibid.*, s. 53.

⁴⁷ Palouš vzpomíná např. Órigena, připomínaného též Patočkou. Téma vztahu Komenského k Órigenovi by si jistě žádalo podrobnější zpracování. Zdá se nám, že oba myslitele proniká obdobný esenciální optimismus ohledně role člověka ve stvoření a dějinách spásy. *Ibid.*, s. 55, též pozn. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 56.

⁴⁹ K zasazení Komenského světa do širší souvislosti evropské tradice viz RYBÁK, David. *Étos a světy dějin*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2019, § 34.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 57.

⁵¹ *Ibid.*, s. 57, pozn. 19.

zkušenosti pochopilo, že takto vědeckou metodou získaný svět „umrtvených objektů“ má pro člověka také destruktivní důsledky (světové války, ekonomické krize, totality, ekologická krize atd.). Lidstvo vstupuje do nového období – *světověku*, v němž by všechny tyto zkušenosti mělo plodně zúročit a stát se tak skutečným učedníkem školy světa, života a dějin.⁵²

3.8 Člověk jako aktivní frekventant Boží školy

Komenského antropologie je podle Palouše poměrně složitá a je třeba ji především „jemně interpretovat“, aby byla pochopena správně a neupadla do jednostrannosti.⁵³ Pozice člověka je u Komenského dvojaká: člověk je součástí Božího stvoření tak jako ostatní stvořená jsoucna, zároveň má však v tomto stvoření do jisté míry výjimečné postavení. Tato výjimečnost však netkví, tak jako u Descarta, v jeho vydělení, vynětí z řádu stvoření (*res cogitans*), ale naopak *právě a pouze ve spojení s tímto řádem*, a to ve spojení bytostně aktivním. Svět se člověku původně nepředkládá k čistému nazírání, ani k rozumové analýze, ale je prvotně „hřištěm pro vzájemnou souhru“, „spolu-tvoření“, „harmonické soubytí“,⁵⁴ které je stále živé a neustále se utváří – tak jako Boží zjevování ve stvoření stále probíhá a mluví k nám vždy v aktuální přítomnosti.

Člověk u Komenského je obrazem Božím (*imago Dei*), protože má schopnost napodobovat Boží tvůrčí činnost. Avšak není tomu tak automaticky a samozřejmě. O této možnosti totiž nestačí jen „vědět“. Je třeba ji začít odpovědně, uvědoměle a aktivně „vykonávat“. Teprve poučenou, přirozenou a správnou interakcí s jinými členy stvoření může člověk vytvářet světy (*grady*): svět umění (interakcí s „věcmi“), svět morálky (interakcí s „druhými“) a svět věčný (vztahem k Bohu). Právě v tom spočívá jeho výjimečnost, vyvolenost v rámci stvoření, že právě na člověku spočívá odpovědnost za osud stvoření jako takového, právě člověk může tuto svou pozici správně zužitkovat a pozvednout či navrátit stvoření zpět k Bohu. Člověk v Komenského podání tak není jen *mikrokosmos*, zrcadlící němě vesmírné dění, ale také *mikrotheos*: po vzoru Boží trojjedinosti je i člověk trojjediný – má tělo, ducha a duši. Tělo jej spojuje „fyzicky“ s ostatním stvořením, jeho duch přijímá a zrcadlí všeobecnou *anima mundi*, duši mu pak vdechuje sám Bůh.⁵⁵ Tomu odpovídají také tři nástroje, které má k dispozici: smysly, rozum a víru.

Komenského pojetí však podle Palouše přesto nelze nazvat „antropocentrickým“. V zorném poli není vyvýšení a osvícení člověka, ale celý dramatický příběh spásy veškerenstva. Člověk sám má v tomto příběhu úlohu zásadní, ale nestává se na jejím základě prominentem. Tuto úlohu Komenský chápe naopak jako velký závazek, odpovědnost, úkol – jedním slovem člověk je povolán, aby skrze sebe a svou práci přinášel do světa pokoj, mír, jednotu, harmonii a aby tak sloužil spásy veškerenstva. Vykonáváje dobře tuto svou úlohu pak pracuje i k vlastní spásě.⁵⁶

⁵² *Ibid.*, s. 58.

⁵³ *Ibid.*, s. 76.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 66.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 72.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 68–69. Palouš právě proto částečně polemizuje se Schallerovým pojmem „politická pedagogika“. Souhlasí s ním v tom smyslu, že Komenský překonává platonismus rozvrhem aktivity, všenápravy, která se týká také lidského společenství (tj. věcí politických). Dle Palouše však nejde výhradně o lidské společenství, ale o osud všehomíra. Akcent není kladen na organizaci lidských záležitostí, ale spíše na péči o stvoření v nejšířším

Lidské pobývání na světě má charakter synergie. Člověk jakoby „do-tvořuje“, „přivádí na světlo“ nezjevné kvality věcí (Palouš zmiňuje příklad chuti a vůně, které jsou dle Komenského sice „uloženy“ v předmětech, ale teprve „chutnáním“ a „voněním“ jsou přiváděny do zjevnosti).⁵⁷ Lidská práce (*ars*) „proměňuje svět“, avšak nikoli libovolně, nýbrž „v souladu s přirozenou podstatou věcí“.⁵⁸ Komenského pozice, říká Palouš, je tak vlastně nejbližší paracelsovské alchymii, postavené na „spolupráci“ člověka s „elementy“.⁵⁹ Tato zvláštní lidská činnost či působení dle Komenského není ani „věděním“ (THEOREIA), ani „jednáním“ (PRAXIS), ale obojí v sobě zahrnuje. Pokud bychom pro ni chtěli nalézt nějaký výraz, pak nejbližší by jí odpovídalo české „umění“ ve svém původním etymologickém významu (kořenem slova „umění“ je „*um*“, který nalézáme také ve slově „roz-*um*“, a tedy „umět“ znamená také „rozumět“, tj. dovedně, odpovědně, rozumně jednat).⁶⁰

Komenský pro tuto lidskou aktivitu užívá nejčastěji pojem *chrese* (CHRÉSIS). Zatímco naše podvojně vnímání světa nás vede k rozlišování „teorie“ a „praxe“, v Komenského triadickém myšlení k nim přistupuje ještě třetí člen – CHRÉSIS, který vlastně znamená užití „teorie“ a „praxe“ správným způsobem, správně je zorientovat a nasměrovat. Teprve CHRÉSIS je zárukou, že naše „teorie“ a „praxe“ bude sloužit dobrému, smysluplnému a plodnému využití. CHRÉSIS znamená přimknutí naší „teorie“ a „praxe“ k Božímu záměru. Je to „spásné vědění“.⁶¹ Pansofie je v přísném slova smyslu Božským věděním příslušejícím pouze Bohu. Člověk na ní může participovat pouze prostřednictvím CHRÉSIS.

Palouš se snaží odpovědět také na otázku, zda v Komenského antropologii najdeme nějaké pojetí „svobodné vůle“. Podle Palouše zná Komenský jen svobodnou libovůli (*samosvojnost*). Skutečná vůle se rodí až s poznáním a rozhodnutím následovat Boží vůli a jen v tomto následování je skutečně svobodná. Opak tohoto následování – totiž vůle k zlému, chtění něčeho nesprávného a špatného – není projevem svobody, ale naopak otroctví. Svobodná vůle v pravém slova smyslu tedy vzniká a existuje jen ve spojení s vůlí Boží.⁶²

Komenského antropologie podle Palouše otevírá mnohé otázky, a to nejen dnes pro nás, ale byla diskutabilní a jistě diskutovaná i jeho současníky. Čtenáře vyšle z reformační či reformované tradice překvapí u Komenského především nebývalá, optimistická, až entuziastická důvěra v člověka, jeho možnosti a schopnosti. Mnoho teologů protestantského směru by tuto důvěru nejspíš smetlo ze stolu jako neopodstatněnou – člověk se po pádu nachází ve stavu porušení dědičným hříchem a jeho rozumu, smyslům a vůbec ničemu, co koná ze své přirozenosti, nelze věřit.⁶³ Omilostnit jej může jedině transcendentní Boží zásah (*sola gratia*), jehož se nelze dopracovat jinak než tím, že „uvěříme v Boha“ (*sola fide*) – nic jiného není v naší kompetenci. Komenský tyto námitky samozřejmě zná a odpovídá na ně, že

smyslu slova. Palouš dochází k názoru, že Schaller sice tomuto Komenského záměru rozumí, ale slovo „politický“ užívá způsobem, který by mohl být zavádějící. Srov. *ibid.*, s. 73, a pozn. 26, 27, 28.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 70.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, s. 71.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 67.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, s. 80. „Lidská svoboda se může jako lidská uplatnit a rozvíjet jen v prostoru morálního, to jest skutečného světa: světa s hodnotami dobra a zla.“ PALOUSH, Radim. *Čas výchovy*, s. 90.

⁶³ *Ibid.*, 75–76.

naše schopnosti byly sice pádem porušeny, ale nikoli zcela odňaty – můžeme s nimi tedy nějakým, byť třeba omezeným, způsobem „pracovat“, „užívat jich“.⁶⁴

Palouš uvádí, že právě tento Komenského optimismus spojený s lidskými schopnostmi může být dnes pro nás rozporuplný. Na jedné straně jej lze obdivovat – Komenský si tuto víru v člověka zachovává navzdory všem nepříznivým okolnostem rázu politického i soukromého. Na druhé straně však vzbuzuje jisté pochybnosti – zejména po velké deziluzi z dějinného vývoje ve 20. století. Palouš sám dovozuje, že Komenský ve své neomezené důvěře v člověka napříč svými díly jako by stále více akcentuje možnosti lidského poznání – a naopak upozaduje skutečnost, že tohoto poznání se nám dostává jako *daru*, že *každá* událost poznání je nesena milostí, něčím, čeho se člověku dostává shůry, co nemáme zcela ve své moci, co nemůže beze zbytku „plánovat“ a „organizovat“.

Zdá se, že k tomuto Komenského rysu hojně přispělo jeho silné očekávání chiliastické: věk světla přichází a člověk se musí „přičinit“, aby byl tímto věkem „osvícen“. Právě tato část Komenského myšlení může pro nás být už možná poněkud „podezřelá“ – jako by už částečně zaváněla definitivností, hotovostí, „receptem“ na život a „klíčem“ k dějinám, tj. vším, na co je evropský intelekt dnes již trochu háklivý, protože již víme, jak mohou být takové „recepty“ a „klíče“ snadno zneužity k násilí a barbarství.⁶⁵ Podobně myšlenka absolutní univerzality výchovného procesu – Komenského ambice otevřít a organizovat možnost nápravy všude a pro všechny – může po zkušenosti s „masovou“ organizací společenského života v totalitních režimech vyvolat námitky. Palouš však zároveň upozorňuje, že tyto námitky nejsou nějakými „výtkami Komenskému“, ale spíš určitými podněty k dalšímu promýšlení. Konečně sám Komenský si je do určité míry nebezpečí „totalizujícího“ myšlení sám vědom – proto své myšlenky nakonec nepředkládá jako hotové dílo, ale volá po „všeobecné poradě“.⁶⁶

3.9 Boží svět jako konečná událost

Celé Komenského úsilí o nápravu člověka a stvoření je dle Palouše podmalováno a neseno silným chiliastickým očekáváním. Nejde jen o to napravit „někdy“, ale „právě teď“, protože „právě teď“ k tomu nastává nejvhodnější čas. Nesmíme jej tedy marnit, ale co nejrychleji jednat k obrácení a napravení co největšího množství záležitostí v co nejširším měřítku. To je Komenského nezlomné přesvědčení, které přilévá energii a naléhavost jeho pansofickým projektům, a zároveň rys jeho myšlení, který je nám pravděpodobně nejvzdálenější. U „renesančních“ myslitelů typu Komenského nám k vysvětlení asi nepostačí pouhý poukaz na to, že chiliastické naladění bylo zcela běžné u mnohých jeho současníků,⁶⁷ a to jak v kruzích vzdělanců, tak mezi vrstvami lidovými. Stejně tak příliš neoslňuje informace, že Komenský se v tomto směru inspiroval u svého herbornského učitele Alsteda (nebyla konečně celá Jednota prodchnuta tímto očekáváním již od svého založení a nevnímala sama sebe jako „vyvolené“ stádce Kristových věrných, realizující již v samé své organizaci a zbožnosti program Božího království zde na zemi?).

Palouš si proto všímá zejména specifik, kterými se Komenského chiliasmus vyznačuje:

⁶⁴ *Ibid.*, s. 76.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 78–79.

⁶⁶ PALOUSH, Radim. *Česká zkušenost*, s. 43. Viz TÝŽ. *Komenského Boží svět*, s. 85–86.

⁶⁷ PALOUSH, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 88.

(1) Tato víra je poprvé filosoficky reflektována až ve spisku *Conatuum Comenianorum praeludia* (1937), v předcházejících dílech se spíš zdá, že Komenský chápe dějiny jako neustálé střídání úpadku a vzestupu (např. reformace a protireformace atd.).⁶⁸

(2) Komenský klade důraz nejen na eschatologické „království nebeské“ (tj. to, co přijde, až skončí svět a dějiny), ale především na to, co má dle biblických předpovědí předcházet – světské panování Kristovo v podobě blažené tisícileté říše. V tom se podle Palouše ohlašuje jednak pozapomenutá tradice židovská, jednak Kristova zvěst v podobě tzv. „blahoslavenství“: všichni ti lidé tiší, spravedliví, skromní, čistého srdce, jejichž *jest* království Boží, tvoří vlastně Boží království *již zde a nyní!* Křesťanská praxe se jakoby pohybuje mezi dvěma extrémy – ztraceností ve „zkaženém“ a „zbloudilém“ světě, která je kompenzována nadějí v lepší příští „až pak“. Ono „mezistádium“ v podobě světského panování Kristova *zde na zemi* je proto velmi důležité – tam je jakoby místo pro naši aktivitu. A právě tohle dle Palouše Komenský vycítil: člověk se má *právě teď* ujmout své role, kultivovat sebe a celé stvoření, aby je připravil k tomuto druhému Kristovu příchodu. Komenský proto nabádá k mobilizaci lidstva ke své nejlepší aktivitě a také své vlastní učitelské poslání chápe jako uposlechnutí této všeobecné mobilizační výzvy.

(3) Komenský nepředkládá svou chiliastickou vizi ve formě nějakého „blouznivého proroctví“, ale jde v podstatě o poměrně racionální a kritickou analýzu symptomů doby, kterou následně předkládá k „obecné poradě“. Jeho chiliasmus je proto anti-utopický, protože je „naplněn reálným vyhlížením souvislostí a potřebných kroků“.⁶⁹ Tyto kroky se opírají o Komenského důvěru v lidskou aktivitu, která může obrátit sestupné emanační schéma směrem vzhůru,⁷⁰ a představuje „pobídku v úsilí o využití posledních lidských šancí napravit, co se dá“.⁷¹

Paloušovo vlastní hodnocení Komenského chiliasmu není jednoznačné, což vychází z hodnocení chiliasmu obecně. Ten je dle Palouše vždy v napětí mezi biblickou výzvou ke sledování „znamení času“ na straně jedné a varováním před přílišnou unáhleností a všetečností na straně druhé.⁷² Komenský sám si je této křesťanské Skyllly a Charybdy dobře vědom, když obhajuje své úsilí o diagnostiku doby: vyhlížení příznaků nadcházejícího času není přece snahou definitivně proniknout a zrušit tajemství Boží, ale naopak výrazem „povinné vděčnosti a úcty“ a pokorné „vztahování rukou k přijetí Božích darů“.⁷³ Pokud člověku byly dány smysly, rozum a víra, je oprávněn (ba dokonce povinen) užívat jich také k přemítání o věcech posledních, o nichž jej spravuje Písmo.

Palouš se však přiklání k názoru, že Komenský na některých místech jakoby překračuje tento pokorný rozvrh, který si sám vymezil, ve prospěch předpovědí jakéhosi „ráje na zemi v lidské režii“.⁷⁴ Tím se Komenský ocitá spíš již v linii novověkého „politického gnosticizmu“, což je Voegelinův (a Paloušem často užívaný) termín pro všechna politicky motivovaná hnutí, která svou moc odvozovala od domněnky, že mají „klíč“ k dějinám

⁶⁸ Původní objev Patočkův, viz *ibid.*, s. 88, pozn. 2.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 91.

⁷⁰ Viz podkapitola 3.8.

⁷¹ PALOUSH, Radim. *Heretická škola*, s. 21.

⁷² „O onom dni neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec sám.“ (*Mt* 24,36)

⁷³ *Ibid.*, s. 94.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 94–95.

a mohou tak dějinami „hýbat“.⁷⁵ Ačkoli si Palouš uvědomuje, že Komenskému nejde o manipulaci k mocenským účelům (vždyť vše se u něj činí k povýšení veškerenstva k Bohu!), přece jen je Komenského východisko s osvícenskými politickými projekty v zásadě srovnatelné.

Ve svých odvážných a rozmáchlých vizích tak jako by již zaujímal onu *god-like position* někoho, kdo „už ví, jak věci jsou“, kdo je povýšen nad dějiny, takže je může popisovat a plánovat – byť sám podle sebe jako ne někdo dějinám „vnější“, ale někdo, kdo v nich plní konkrétní poslání „buditele“.⁷⁶ Konečně Palouš dovozuje, že ani pokud bychom Komenského chiliasmus nepřijali pro jeho kontroverzní povahu, nikterak by tím neutrpěla samotná koncepce Božího světa a jeho panharmonie – ba naopak, v dnešní době s celou její novověkou zkušeností a krizovým vývojem 20. století se zdá být ještě aktuálnější a naléhavější, než byla v době Komenského – a to i bez náboženského chiliastického očekávání.⁷⁷

Podle Palouše je však třeba v chiliasmu rovněž vidět jeho „zdravé jádro“: to, s čím se rozhodně lze ztotožnit, je rozměr „péče o budoucnost“ jakožto ohled k tomu, co přichází a spoluurčuje i naši přítomnost, a tento ohled nás opravňuje i k pokusům o celkové uchopení smyslu dějin, pokud je nebudeme vydávat za definitivní či dokonce „konečná“ řešení.⁷⁸

4 Závěr: Naléhavost Komenského poselství ve světověku

Pro Paloušovu interpretaci Komenského je určující zejména časové, resp. dějinné hledisko, kterým Komenského pohled na svět takřkajíc „odemykáme“ – a naopak jím necháváme „odemknout“ naše vlastní horizonty. Paloušovým nesporným přínosem pro komeniologii je proto už ta holá skutečnost, že si je této dějinné hermeneutiky vědom, nesnaží se ji maskovat, ale naopak ji činí zjevnou, explicitní a jako takovou východiskem svého nezastřeně interesovaného bádání. To můžeme považovat nejspíš za pozitivní vliv Patočkův a vlastně konkrétní ztělesnění jeho tezí o naší reflexi „dějin“.⁷⁹

Naším hlediskem interpretace je dle Palouše čas konce *eurověku* a začátku *světověku*, tj. přelom epoch, kdy se ohlašuje a „rodí“ nové dějinné paradigma. Toto „tranzitní“ období se vyznačuje jednak krizí paradigmatu předcházejícího v podobě dominance novověké vědy a eurocentrismu, jednak vznikem nových struktur, které urychlily propojení světa v jediný globální celek.⁸⁰

Nové situaci odpovídá také nové vědomí: právě uvědomění „celkovosti“ a zároveň prolomení dominance prizmatu novověké vědy na mnoha různých frontách (včetně pozic vědy samotné) vede ke zvýšené citlivosti k tomu, co nás přesahuje, co není plně v naší moci – zdá se, že jsme přitahováni „tím, co nás překračuje, čeho nejsme hodni a co zrazujeme“.⁸¹ Stará moudrost tak může být znovu objevována, aby vydávala své poklady – svědectví o tom,

⁷⁵ *Ibid.*, s. 95, pozn. 30.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 96.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 97.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 98.

⁷⁹ Např. PATOČKA, Jan. Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu. In TÝŽ. *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

⁸⁰ Hlavní rysy světověku podány např. v PALOUSH, Radim. *Světověk*, s. 33–46.

⁸¹ PALOUSH, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 8.

co jsme v průběhu věků ztratili, zapomněli, vytěsnili.⁸² Nyní se však můžeme i na tato svědectví podívat s „občerstveným zrakem“, s celou novověkou zkušeností, jejími vzestupy i strmými pády.

„Nástup dalšího věku se ohlašuje mimo jiné též tím, že velkému mysliteli světa a osudu veškerenstva Komenskému se dnes zvolna otvírá velká příležitost živě oslovit.“⁸³ Tuto příležitost získává právě proto, že stojí na jiném – předcházejícím rozhraní epoch, takřka bezprostředně u kořenů, z nichž se rodí celá novověká zkušenost, uvědomuje si již tehdy celou řadu problémů, které z této zkušenosti vyplývají a mohou vyplynout, a tvoří velkolepou koncepci, jíž se snaží tomuto trendu vzdorovat, nabídnout k němu určitou „alternativu“. U samé křižovatky, z níž se rozcházejí vědní specializace, parcelující veškerenstvo na množství vzájemně nesourodých a nekompatibilních sfér zájmu,⁸⁴ nalézáme myslitele, jenž si vytkl za cíl sjednotit veškeré lidské vědění v pansofii a podřídil je transcendentnímu cíli.

Tak dle Palouše začíná filosofická komeniologie opět docenovat význam Komenského jako myslitele, který v živé diskusi s karteziánem otevřel možnost „jiného řešení“.⁸⁵ Dnes, kdy je karteziánské myšlení zpochybněno v základech, nám tak může Komenský připomenout „něco, co jsme zapomněli“.⁸⁶ Radikální zlom, který nová epocha *světověku* otevírá v chápání Komenského, ilustruje Palouš na příkladu Patočkově: zatímco ve své komeniologické prvotině z roku 1941 tvrdí, že Komenský je pro nás zajímavý především tím, že je nám zcela „cizí“ a jeho myšlenkový obzor pro nás představuje velkou výzvu, v člancích a studiích z 50. let je to již Komenský „náš“ a „k nám se obracející“.⁸⁷ V době, kdy můžeme v každé oblasti lidské činnosti konstatovat hlubokou krizi a dezintegraci, pro nás začíná být Komenského odkaz nebývale aktuální.

(konec)

⁸² PALOUŠ, Radim. *Světověk*, s. 85.

⁸³ PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 137.

⁸⁴ K problému vztahu speciálních věd a filosofie srov. RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Karolinum, 2019, zejm. s. 129–150.

⁸⁵ „Komenský stojí na opačném pólu proti karteziánskému pojetí pravdy, které se mu jeví extrémem té nepravosti, z níž pramení všechny naše zmatky a bědy.“ PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*, s. 86.

⁸⁶ PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*, s. 138.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 138–139.

SEZNAM LITERATURY

- FLOSS, Pavel. *Jan Amos Komenský. Od divadla věcí k dramatu člověka*. Ostrava: Profil, 1970.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. Centrum securitatis. In TÝŽ. *Dílo Jana Amose Komenského – Johannis Amos Comenii Opera Omnia*. Sv. 3. Praha: Academia, 1978.
- KUČERA, Zdeněk. Teolog univerzality Jan Amos Komenský. In *Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému*. Praha: Karolinum, 1990, s. 202–209.
- PALOUŠ, Radim. *Světověk neboli 1969. Hypotéza o konci novověku, ba o konci celého eurověku a o počátku světověku*. Praha: nákl. vl., 1989.
- PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. Praha: SPN, 1992. ISBN 80-04-25615-5.
- PALOUŠ, Radim. *Heretická škola: O filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-302-5.
- PALOUŠ, Radim. *Česká zkušenost: Příspěvek k dějinám české filosofie: o Komenského škole stáří, o Bolzanově významu v našem duchovním vývoji a o Masarykově filosofickém mládí – se závěrečným odkazem k Patočkovi*. Praha: Academia, 1994. ISBN 80-200-0494-7.
- PALOUŠ, Radim. *Ars docendi*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0855-3.
- PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Řím: Křesťanská akademie, 1987.
- PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*. Praha: Karolinum, 1997. ISBN 80-7184-281-8.
- PATOČKA, Jan. Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu. In TÝŽ. *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 35–45. ISBN 80-86005-24-0.
- PRÁZNÝ, Aleš. Radim Palouš – komeniolog ve světověku. In SCHIFFEROVÁ, Věra, PRÁZNÝ, Aleš, ŠOLCOVÁ, Kateřina (eds.). *Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 177–180. ISBN 978-80-7465-093-2.
- RYBÁK, David. *Étos a světy dějin*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2019. ISBN 978-80-7603-015-2.
- RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Karolinum, 2019. ISBN 978-80-246-4336-6.
- RYBÁK, David. Komenského synkritická metoda. *Unie Comenius: bulletin*, 2008, roč. 16, č. 27–28, s. 21–30. ISSN 1213-1776.
- SCHALLER, Klaus. Laudatio für Prof. Dr. Radim Palouš aus Anlaß der Verleihung des Comenius-Preises. In TÝŽ. *Comenius 1992. Gesammelte Beiträge zum Jubiläumsjahr*. Sankt Augustin: Academia, 1992, s. 303–311. ISBN 3-88345-699-3.

SCHIFFEROVÁ, Věra. In memoriam Radim Palouš. In *Acta Comeniana 29 (LIII)*. Praha: Filosofia, 2015, s. 221–230. ISBN 978-80-7007-483-1. ISSN 0231-5955.

(*ThDr. Dalibor Vik, Ph.D.* je odborným asistentem Katedry systematické teologie, teologické filozofie a teologické etiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.)