

Floss, Pavel

Komensky et l'avenir

Organon 11, 215-230

1975

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Pavel Floss (Tchécoslovaquie)

KOMENSKY ET L'AVENIR

«... le temps ne peut être que futur»

V. Holan

La philosophie et les sciences connaissent depuis trois siècles, non seulement une réévaluation permanente des notions traditionnelles mais aussi un déplacement de l'accent à l'intérieur de certains couples ou triades de notions fondamentaux. La pensée philosophique traditionnelle plaçait l'«actus» avant la «potentia», le calme avant le mouvement, l'invariabilité avant le changement, la substance avant le sujet, le monde avant l'homme. Hegel, Marx, Kierkegaard, York von Wartenburg, Dilthey, Nietzsche, Heidegger et autres ont préparé, sur divers plans, un tournant historique dans notre approche philosophique des problèmes. A côté d'une nouvelle répartition des accents et d'une nouvelle interprétation des idées de la possibilité, du mouvement, du changement, du sujet, de l'activité, et de la place de l'homme dans le monde, nous voyons les philosophes reporter leur intérêt de la notion de l'espace à celle du temps, en sorte que le culte du passé cèda la place à la préoccupation de l'avenir, une préoccupation pleine d'angoisse et d'inattendu. Quelle que soit la manière — souvent contradictoire — de l'exprimer et de l'interpréter, une chose est certaine: L'une des caractéristiques de l'humanité contemporaine, et en particulier des hommes du XX^e siècle, est que, dans tous les domaines de leur vie, dans leurs activités quotidiennes comme dans leurs émotions artistiques, ils se tournent vers l'avenir considéré comme le domaine d'accomplissement de leur destin, comme la terre promise où l'homme deviendra plus humain. Ils ne regardent plus uniquement ou de préférence vers le passé. Ils vivent le plus souvent au seuil de l'inexistant, du naissant, dans l'attente de ce qui va être découvert, imaginé, créé¹. Ce nouveau mode de vie,

¹ Pour ce qui concerne cette problématique, voir par exemple: P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien

nous distingue foncièrement des hommes des siècles anciens et qui symbolise l'un des plus grands tournants dans la conscience humaine, remonte cependant par ses origines loin dans le passé, et l'oeuvre d'un des penseurs tchèques les plus universels apporte des matériaux intéressants pour l'étude de la genèse de l'idée de l'avenir considéré comme le domaine où l'humanité parviendra à s'accomplir.

Des savants soviétiques² ainsi que J. Popelova³ ont, par leurs travaux sur Komensky, permis d'envisager sous un jour nouveau l'oeuvre de ce penseur, et notamment ses efforts visant à l'amélioration du monde qui apparaissent désormais comme l'essence de son système philosophique. Dans un texte qui sera publié cette année encore sous forme d'un «document sur la recherche tchécoslovaque consacrée à Komensky», les spécialistes tchécoslovaques relèvent l'orientation praxéologique très nette du penseur en question. Ils voient, dans ses efforts pour retrouver l'essence égarée de l'homme et dans son programme pratique visant à réaliser cette tâche, une anticipation des développements philosophiques du jeune Marx. Ils soulignent, dans leur document, que l'on ne trouvera, au XVII^e siècle, aucun autre penseur qui aurait élaboré un projet — aussi largement ouvert à la pratique — de liquidation de l'aliénation humaine. La «pansophie» et la pédagogie deviennent l'instrument non seulement d'une amélioration mais, plus exactement, d'une renouation structurale et d'un nouveau développement de l'homme. J'ai souligné cet aspect de la pensée de Komensky dans mon ouvrage «Komensky — du théâtre des objets au drame de l'homme»⁴, où je soutiens qu'une certaine orientation «futurologique» de J. A. Komensky rapproche sa manière de penser à la mentalité contemporaine. Mais c'est A. Molnár⁵ qui a étudié d'une façon détaillée le problème de l'avenir dans les oeuvres de Komensky. Son étude constitue à ce jour l'unique ouvrage consacré directement à l'analyse de cette problématique et, dans nos développements ultérieurs, il nous servira souvent comme point de départ. Les idées directrices de l'ouvrage de Molnár peuvent être résumées comme suit:

1967; W. H. van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien-Freiburg-Basel, wyd. III, 1968; G. Sauter, *Zukunft und Verheisung* (titre abrégé), Zurich 1965; L. Boros, *Wir sind Zukunft* et autres.

² A. A. Krasnowsky, *Jan Amos Komensky*, Moskva 1953; D. O. Lordkipanidze, *J. A. Komensky (1670-1970)*, Moskva 1970; A. F. Piskunow, *Pansofiticheskie idei J. A. Komenskovo i otnoshenie k nim progressivnykh rousskikh pedagogov kontsa XIX-natchala XX w.*, w pismie «Sovietskaja Pedagogika», Moskva 1967, XXXI, 12, p. 80-86.

³ J. Popelová, *Jana Amose Komenského cesta k všenápravě*, Praha, SNP 1958.

⁴ P. Floss, *J. A. Komenský — Od divaldla věci k dramatu člověka*, Ostrava 1970.

⁵ A. Molnár, *Dienst an der Zukunft — Zum Verständnis des comenianischen Programms der Welteärbesserung*, in: *Jan Amos Komenský, Geschichte und Aktualität*, Bd. I, p. 33-44 (Ed. Auvermann KG, Glashütten im Taunus, 1971).

«La Consultation» de Komensky représente le plus profond projet social du XVII^e siècle, visant à allier d'une manière harmonieuse des éléments de la théologie chrétienne à un rationalisme constructif. Son but est de préparer un meilleur avenir de l'humanité. La foi en cet avenir est déterminée par le principe chrétien de l'espérance. Komensky conçoit le temps avant tout au sens de «kairos». Le temps historique est une possibilité ouverte à l'accomplissement de la parole Divine à laquelle l'homme obéit dans toutes les époques historiques, et qui l'oblige à s'engager dans le mouvement historique. «Kairos» c'est le temps qui «mûrit», et Komensky considère son époque comme historiquement la plus propice aux efforts les plus intenses en vue de réaliser les instructions de l'Évangile concernant la préparation du Royaume du Christ. L'idée de l'avenir est donc inscrite ici dans l'horizon eschatologique.

L'homme contribue au second avènement du Seigneur, mais cet avènement est l'oeuvre de Dieu. Cependant, l'avenir du Christ est également celui de l'homme. Certes, l'homme ne connaît pas l'heure du second avènement (Komensky craint qu'il n'en soit surpris), cet avènement n'en est pas moins lié au mûrissement temporel de l'homme et de la nature.

Pour mieux connaître l'idée du temps chez Komensky, il nous faudra cependant asseoir notre analyse sur des bases plus larges que ne l'a fait Molnár, tout en continuant, bien entendu, à nous référer, sur plusieurs points, à ses thèses. Molnár s'intéresse avant tout aux éléments théologico-eschatologiques des vues de Komensky sur l'avenir, et il a raison, en principe, car c'est là que se cristallise l'essence de l'orientation «futurologique» du penseur tchèque. Mais, si nous voulons saisir cette problématique dans toute son étendue, il nous faudra envisager aussi les vues philosophiques et cosmologiques de Komensky ainsi que toute une série de notions et méthodes intellectuelles dont Molnár ne s'est pas occupé.

Les savants qui se penchent sur l'oeuvre de Komensky seront probablement tous d'accord sur cette conclusion fort importante du point de vue méthodologique: le système de Jan Amos s'était formé sous l'impact de plusieurs influences successives qui avaient laissé, dans son oeuvre, des empreintes superposées sur des couches plus anciennes (comme le démontra, pour ce qui concerne la cosmologie de Komensky, J. Červenka⁶). Les couches plus récentes, et en premier lieu l'influence de la philosophie néo-platonicienne (formée par Nicolas de Cuse⁷ et, plus tard, par Descartes⁸) et de celle des penseurs religieux non-conformistes (aux

⁶ J. Červenka, *Die Naturphilosophie des J. A. Comenius*, Praha 1970.

⁷ Pour la problématique Komenský-Cusanus, v. par exemple: J. Kvačala, *Acta Comeniana*, 1927, X, p. 19-21; D. Mahnke, *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibnitz und Kant*, in: *Blätter f. deutsche Philosophie*, Bd 13, Berlin 1939; J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1966; P. Floss, *Komenský a Kusanus*, in *Studia Comeniana et Historica*, Uherský Brod, 2 (I) 1971; p. 11-36; (on y trouve un aperçu de la littérature du sujet).

⁸ Pour la problématique des affinités entre Komensky et Descartes voir, par

idées mystico-théosophiques) sont souvent disposées — sans corrections de fond — sur des bases marquées de la scolastique aristotélicienne et de la scolastique de Renaissance. Les conceptions même de Komensky ont souvent des racines traditionnelles, mais elles sont de plus en plus influencées par des courants modernes. C'est ainsi que les vues de Komensky restent traditionnelles, en principe. Le changement apparaît dans la nouvelle manière d'exposer les notions traditionnelles ainsi que dans l'orientation anthropologique et praxéologique que le penseur leur imprime. Des notions traditionnelles se trouvent subitement placées dans des rapports nouveaux qui en modifient le sens. Aussi, convient-il d'observer avec la plus grande attention ces déplacements, dont beaucoup avaient devancé le grand tournant effectué dans la pensée par la philosophie classique allemande.

Commençons donc, pour suivre l'évolution de la problématique coménienne de l'avenir et du rôle de l'homme dans l'histoire, par les couches de conceptions les moins originales, pour passer ensuite — et toujours les textes à l'appui — à celles où l'on voit émerger des solutions nouvelles. Nous resterons de la sorte fidèles aussi à notre dessin initial: montrer, dans les profondeurs de la pensée métaphysique traditionnelle, les germes de l'orientation futurologique de l'homme contemporain.

On observe, dans l'oeuvre de Komensky, une tendance sans cesse croissante à donner à l'homme le rôle le plus digne et à le lui garantir. Sur ce chapitre, il est l'héritier du christianisme de la Renaissance et des plus importantes conquêtes intellectuelles de la scholastique. La constatation humaine: ego cogito, devient la base de sa «pansophie», l'idée de et de influe sur la formation de ses idées sociojuridiques. Cusanus et Descartes marquent profondément son anthropologie et sa gnoséologie. Les théosophes des XIII^e–XV^e siècles recherchaient des analogies à la Trinité dans la nature et l'histoire. Ils se mettaient progressivement, et de plus en plus souvent, à regarder le monde à travers le prisme des liens divins et des attributs de la Trinité⁹. Komensky (inspiré par les théosophes) cherche les attributs de la divinité en premier lieu dans l'être le plus parfait: l'homme. Lorsque, dans ses réflexions". De homine, dans

exemple: H. J. de Vleeschauwer, *Descartes et Comenius, Travaux du Xe Congrès International de Philosophie*, II; J. Tvrđý, *Komenský a Descartes*, in: *Acta Comeniana* XVIII, 1, p. 1-13; M. Mount, *Comenius, Descartes and Dutch Cartesianism*, in: *Acta Comeniana*, XXVII, 1972, p. 239-242; M. Bečková, *Die Polnischen Arianer und Descartes* (im Vergleich zur Beziehung zwischen Komenský und Descartes), in: *Studia Comeniana et Historica*, I (1) 1971 (supplément); P. Floss, *Comenius und Descartes*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 26, Heft 2, 1972.

⁹ V. par exemple: H. Blumenberg, *Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der früher Neuzeit*, Verlag der Akademie Mainz, 1971; P. Floss, *Předpoklady Komenského demokratismu (analýza některých tendencí novoplatonismu)*, exposé présenté à la conférence à Prešov, en 1972 (in: *Studia Comeniana et Historica*, 6 (III) 1973, Herský Brod.

la Pansophie" ¹⁰, il énumère tous les traits par lesquels l'homme ressemble à Dieu, nous y trouvons, à côté de qualités telles que liberté, activité, aptitude à la réflexion, également le désir de connaître (ou la curiosité, la ruse). Komensky emploie, en l'occurrence, le terme péjoratif *sagacitas*, comme s'il voulait faire remarquer que, sur ce point, l'homme se permet décidément trop! Après avoir nanti l'homme de qualités divines et l'avoir placé très haut, Jan Amos, commence, du coup, à reculer. Il parle de la raison humaine, de l'infini, etc. comme de grandes et belles qualités qui rendent l'homme semblable à Dieu. Mais pour parler de la "*sagacitas*", il prend brusquement un ton ironique, tout à fait autre qu'auparavant. Il définit la "*sagacitas*" comme "*futurorum praescientie desiderium*" ¹¹. En effet, dans le système de Komensky, la pleine et claire connaissance est réservée à Dieu, et peut-être encore, à la rigueur (mais alors uniquement par la volonté de Dieu), aux prophètes auxquels il est donné parfois de pénétrer les secrets jalousement gardés par Dieu.

I

Dans les interprétations officielles (c'est-à-dire issues de la traditionnelle philosophie aristotélicienne ou néo-platonicienne), des notions telles que *sagacitas*, *providentia*, *fatum*, etc. à l'aide desquelles Komensky cherche à envisager «le futur» et l'activité historique de l'homme, ne lui donnent aucun espoir de connaître l'avenir, pas plus qu'elles ne peuvent l'aider à créer sa théorie de l'attitude de l'homme vis-à-vis de l'histoire, c'est-à-dire sa théologie (et philosophie) de l'histoire. Il ne peut même pas, à partir de ces notions, interprétées de la sorte, jeter des bases d'une théorie de l'indépendance de l'homme face à l'avenir qui approche. De même que l'homme connaît le passé et analyse le présent (scire et rescire), de même il désire «*praescire futuri*» ¹². Ce désir se heurte à une double barrière, faite du *fatum* et de la providence. Chez Komensky (comme d'ailleurs dans la spéculation traditionnelle en général), ces deux notions dépendent étroitement l'une de l'autre. Le *fatum* ne signifie pas chez Komensky une détermination astrale de tout ce qui existe, et donc des hommes aussi. Il entend par *fatum* la nécessité universelle, l'inévitable, l'indispensable. Dans le dictionnaire «pansophique», nous trouvons, pour le mot *fatum* (c'est-à-dire nécessité) des maximes suivants: «*Quidquid in mundo est, fato subest*», «*Irresistibilis est vis fati*» ¹³, et d'autres du même genre. Komensky distingue deux genres de *fatum*: l'un physique, l'autre divin. Le *fatum* physique ou naturel découle du rapport de cause à effet,

¹⁰ J. A. Komenský, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Praha 1966 (cité plus loin comme C) I, p. 353 sqs.

¹¹ *Ibid.*, p. 362 (565).

¹² *Ibid.*

¹³ *Lexicon reale pansophicum*, in C, II, p. 530 (972).

propre aux phénomènes de la nature; ce serait donc une sorte de loi naturelle; au-dessus du fatum naturel se trouve le «fatum divinum et christianum», qui n'agit pas toujours à travers les nécessités naturelles.

D'un certain point de vue, notamment dans les chapitres plus traditionnelles consacrés au fatum, à l'homme et à la providence, Komensky situe l'homme dans les limites assez étroites. L'homme est soumis à la nécessité naturelle, cette idée est, chez Jan Amos, un reste de la téléologie scolastique aristotélicienne. Car, la nécessité de Komensky, son fatum, n'est pas aveugle, mais une nécessité qui est fonction du but de toutes les choses. Tout est entouré de tous côtés par les questions aristotéliciennes: d'où, comment, pourquoi faire? Tout est limité par des causes, des moyens, des buts. L'homme qui désire connaître l'avenir, peut le connaître, en fait, mais cette connaissance ne lui procure aucune joie, pas plus qu'elle ne contribue à le libérer. Elle n'augmente pas sa puissance (comme le fait la connaissance de la nature), bien au contraire, elle est déprimante. L'homme connaît l'avenir, parce que «natura sua in fatum fertur»¹⁴. Mais au moment, précisément, où le futur apparaît à Jan Amos comme quelque chose d'inhumain, d'étranger et d'impitoyable, quelque chose d'absolument extérieur à l'homme, il enrichit ses interprétations d'une nouvelle couche de pensées. Komensky affranchit l'homme du fatum de l'ordre naturel par le «fatum christianum», la providence.

II

Son affranchissement du fatum naturel, qui est cependant lui aussi lié à Dieu, l'homme le trouve dans le fatum divin, bien moins déprimant, le fatum divin qui se manifeste dans l'histoire. Cette dernière idée, Komensky ne l'exprime pas explicitement, mais tout son raisonnement y conduit d'une manière évidente. Le fatum naturel est l'horizon de la métaphysique aristotélicienne. Cependant, derrière la puissance du fatum naturel et du fatum divin atténué, Komensky découvre un horizon plus lointain où s'appliquent les principes de l'évangile chrétien, déterminés certes par la «métaphysique de l'Ancien Testament»¹⁵, mais qui n'en sont pas moins formulés nettement à la manière néoplatonicienne. C'est à partir de ces positions que Jan Amos critique les épicuriens et les stoïciens. Il reproche aux premiers de livrer l'homme en proie à la puissance du hasard, aux seconds, le culte de la nécessité. C'est entre ces deux extrêmes que Komensky situe la providence, c'est-à-dire la nécessité divine. La nécessité naturelle, en pénétrant dans le domaine divin, y perd sa

¹⁴ *Ibid.* article: *Fatum*.

¹⁵ Pour la métaphysique de l'Ancien Testament v. : C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1962, Les Editions du Cerf; le même auteur traite également de la problématique de l'Ancien Testament dans: *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris 1958.

sévérité. La nécessité naturelle — l'inévitable de la nature — s'y voit maîtrisée, domptée (moderatur)¹⁶ par quelque chose dont l'inévitable n'est pas sans appel, il peut être changé, tout en restant secret pour les hommes. En partant des vues traditionnelles sur la nécessité, la détermination de tout par le but, etc. Komensky s'efforce cependant de rompre les vieux schémas, en imaginant l'atténuation de la nécessité naturelle par une nécessité d'ordre supérieur. Le sort de l'homme doit devenir moins lourd sous le règne d'un fatum moins lourd. Il n'en reste pas moins que, si Komensky admet, dans l'ordre naturel, la possibilité de déterminer d'avance l'avenir, en raison précisément de la passivité humaine, il ne peut pas en faire autant pour ce qui concerne le fatum divin supérieur, dont l'inévitable reste pour l'homme couvert de secret. Komensky se voit placé ici devant un dilemme: ou bien connaissance du futur et acceptation de ce qui est donné d'avance, ou bien refus de ce qui est donné d'avance et renoncement à la connaissance du futur. Mais ce paradoxe ne l'effraie pas. Il va même plus loin et commence à saisir la différence entre le «futur» (prolongation linéaire, dans le temps, des processus du passé et du présent) et le véritable «avenir» qui n'est pas simplement ni entièrement contenu dans le temps écoulé.

III

Komensky n'a pas su, au moyen des catégories métaphysiques et cosmologiques traditionnelles, exprimer d'une façon adéquate les pensées qu'il sentait naître en son for intérieur. Des voix dénonçant les insuffisances de la philosophie «païenne» et demandant le retour, plus nécessaire que jamais, aux valeurs bibliques et chrétiennes, ne s'élevaient que trop souvent aux XVI^e et XVII^e siècles, la plupart de temps sans grand résultat. Komensky lui-même se révolte à plusieurs reprises contre Aristote, pour aussitôt lui donner raison. C'était un temps de crise, on découvrait les limites des fondements philosophiques, on avait conscience de la nécessité de changements, mais en fin de compte, on retombait dans le piège de l'antiquité. C'est sur le chapitre de la «destinée» de l'homme que Komensky résiste le mieux aux pressions de la tradition. Quand il réclame une philosophie chrétienne, il tend à surmonter tout ce qu'apportaient les sciences philosophiques traditionnelles de l'antiquité sur l'attitude de l'homme à l'égard des puissances transcendantes: la nature et Dieu. Komensky veut rompre le statisme du modèle mécaniste hérité de l'antiquité et de la Renaissance. Il en avait lui-même ressenti le poids quand il avait commencé à penser en termes traditionnels. Nous avons signalé, dans notre étude sur la problématique du temps et de l'espace, que Komensky, dans sa lutte contre le statisme du monde aristotélicien et mécaniste, re-

¹⁶ C. I., p. 410/660.

court à la notion de temps interprétée dans l'esprit d'Augustin et de Cusanus, et que cette lutte s'allie chez lui à celle qu'il livre à la priorité de l'espace. Komensky s'attache à situer l'homme dans un temps historiquement «ouvert»¹⁷. L'âme humaine, qui est seule capable de surmonter le temps, est aussi seule capable de créer et d'agir. Le rejet du statisme, de la nécessité, de la priorité de l'espace, du respect de ce qui est donné d'avance, va de pair, dans l'oeuvre de Komensky, avec la lutte pour une conception plus active de l'homme, pour l'ouverture au dynamisme, au mouvement, à l'accomplissement de l'homme dans le temps. Bien que le temps et l'activité de l'homme se trouvent chez Komensky plus rapprochés encore que chez Cusanus, les chercheurs ne se sont pas suffisamment intéressés à ce profond rapport de dépendance, si caractéristique de la philosophie contemporaine. Et pourtant, le rapprochement de ces deux idées revêt une importance exceptionnelle pour l'évolution de la pensée humaine. Komensky caractérise l'homme — indépendamment des définitions traditionnelles — comme un être infiniment actif. Tout ce qui est limité dans la nature, est donné à l'homme «sine termino». Mais alors, l'homme «sine termino» possède-t-il cette «sagacitas»? La curiosité n'est pourtant péjorative que lorsqu'il s'agit de curiosité d'un homme concret voulant connaître son destin personnel. Une pareille «sagacitas» est, aux yeux de Komensky, une lâcheté indigne de l'homme, qui doit être courageux plutôt que curieux. Mais lorsqu'il s'agit de «sagacitas» du genre humain considéré comme un tout, et qui ne veut pas se résigner à son sort historique tel qu'il l'a connu jusque-là (car c'est d'un tel genre humain que Komensky veut être le prophète), peut-on, dans ce cas aussi, parler de lâche curiosité, et en général de curiosité? Le désir du mieux, devient déjà, par lui-même, l'avenir désiré. L'attitude à l'égard de l'avenir repose donc sur l'attente et le désir (l'espoir). Face à l'avenir, l'homme a un double comportement: l'un passif (attente, incertitude), l'autre actif (désir, espoir, action). Dans aucun cas cependant, l'homme ne parvient à une pleine connaissance du futur (en comparaison avec d'autres domaines de la connaissance). Ce n'est pas la connaissance mais l'action qui est décisive pour la préparation et l'entrée dans l'avenir. L'intérêt croissant que Komensky porte au «futur» est directement proportionnel à l'intensité avec laquelle, en dépit de la raison, il accentue la volonté.

L'attitude à l'égard du futur est cependant, dès le début, marquée d'une angoisse et d'une incertitude presque douloureuses, parfois. Au fin de sa vie, Komensky avait plus d'une fois ressenti la puissance inattendue

¹⁷ C'est-à-dire à un temps qui n'est pas un épiphénomène de l'espace et des mouvements dans l'espace, mais un temps de mûrissement de l'homme dans l'histoire. Pour la notion du temps chez Komensky v.: P. Floss, *Komenský a problematika času...* in: *Studia Comeniana et Historica*, 3 (II) 1972, s. 15-26 (résumé en allemand).

et écrasante de «ce qui arrive». Ses oeuvres réconfortantes sont le témoignage d'une lutte dure et désespérée contre l'histoire et «son Maître», qui lui ménage sans cesse des déceptions et des coups, et qui rend caduques ses prévisions. Komensky connaît évidemment les hésitations d'Augustin à propos de l'avenir. Tout comme Augustin et les auteurs inspirés par celui-ci, il ne peut rien dire de certain sur l'avenir, à moins que ce ne soit sous forme de quelque prophétie. C'est pour cette raison que, lorsqu'il imagine concrètement le développement futur des événements (politiques, par exemple), il cède souvent à l'influence de «prophètes» tels que Kotter ou Drabik¹⁸. Les affirmations de ceux qui voudraient voir en Komensky un précurseur de la futurologie et, dans son oeuvre, une tentative de planification de l'avenir, ne trouvent aucune justification sérieuse. Il a fallu d'abord concevoir l'avenir comme une dimension réelle, régie par ses propres lois. Le sens du «service de l'avenir», tel que l'entend Komensky, consiste à trouver et à ouvrir l'«espace» de l'avenir, en tant que domaine fondamental de l'engagement, de l'homme, en tant qu'«espace» de son accomplissement et que condition indispensable de la rénovation de sa pleine existence. Cet espace, dans l'ampleur que lui donne Jan Amos, était inconnu à l'humanité de ce temps. Pour arriver jusque-là, Komensky dut abandonner beaucoup d'idées traditionnelles, surmonter la méfiance et l'incrédulité quant à la possibilité de connaître le futur, se débarrasser de la foi en la force du «fatum» et de la téléologie toute-puissante. Komensky se détourne, en l'occurrence, du «chronos» grec pour se tourner vers le «kairos» biblique, et c'est ainsi qu'il termine sa lutte pour la nouvelle interprétation du fatum et de la providence, de l'homme, de son passé et de son avenir, de la destinée et de l'activité humaines.

Quelle fut la signification de ce grand pas fait sur la voie menant à la découverte de l'avenir?

L'eschatologie chrétienne, le kairos chrétien, l'attente du second avènement du Christ et le devoir chrétien de participer à sa préparation, tout cela avait introduit dans le monde pré-chrétien et non-judaïque, formé avant tout par l'antiquité et les mythes d'Asie Mineure, une nouvelle dimension et, dans des cas extrêmes — si nous tenons compte de propos isolés mais dignes d'attention sur la force dépravante de l'avenir, comme on en rencontre chez Euripide, par exemple — le devoir absolu de demeurer dans l'attente active. Pour un Grec, l'avenir était au fond une notion vide. Selon Aristote, tout avait déjà été inventé. Il fallait seulement trouver toujours à nouveau des méthodes de situer l'homme

¹⁸ Pour les révélations éditées par Komensky, v.: J. Červenka dans la préface aux extraits des visions de Drabik et de Komensky «Slavnostní rozeslání knihy proctví» in: *Vybrané spisy J. A. Komenského*, t. VI, Praha 1972, p. 403-430.

dans les limites données de l'univers¹⁹. Ni l'intuition évolutionniste et le subjectivisme sophistiqué d'Anaximandre, de Xénophon et d'Empédocle, ni même la foi stoïcienne d'Anaximandre dans la rénovation incessante de l'univers après ses éclipses périodiques, ne changent rien à l'affaire. Mieux, l'exaltation antique de la raison ne fait que renforcer encore la conviction que le citoyen du monde antique grec avait atteint aux sommets définitifs. Si l'on admet quelque progrès et mouvement effectués dans le passé, qu'il s'agisse de la foi en l'origine animale de l'homme ou de l'idée d'Ephoros sur le développement de la société sous l'influence des inventions humaines, c'est pour étayer le principe expliquant la situation actuelle de l'homme, situation déjà définitive. Le Grec, notamment depuis Platon, avait le respect du durable, du constant, de l'invariable, car tels étaient les attributs de la divinité, et le Grec voulait être semblable aux dieux. L'avènement du christianisme apporta à l'humanité une perspective nouvelle: l'attente. L'Ancien Testament représentait l'époque de la foi, le chrétien, lui, vit avant tout dans l'espoir et l'amour (pour paraphraser les trois vertus chrétiennes dans leurs intentions temporelles). L'on sait (et Molnár en cite également, à l'appui, des textes correspondants de Komenský²⁰) que l'orientation eschatologique de l'évangile chrétienne était de plus en plus supplantée par le statisme métaphysique de la philosophie aristotélicienne et platonicienne, et que l'histoire du christianisme peut être caractérisée comme une lutte entre les éléments empruntés à l'antiquité, et les intentions de nature existentielle et eschatologique héritées du judaïsme et de la chrétienté primitive. Ce sont en premier lieu les penseurs nonconformistes et les mouvements sociaux chrétiens à caractère radical du Moyen Age qui avaient déployé un effort considérable en vue de situer l'eschatologie au centre de la vie religieuse et sociale ainsi que de la théologie. Molnar cite, parmi les textes rarement étudiés de Komenský, une formulation pertinente, bien caractéristique des penseurs non-conformistes du genre de Jan Amos:

«... A quo tempore Christianis Scylliam fugientibus in Charybdis incidere, hoc est a spe regnandi in terra Christi ad spem aeterni duntaxat in coelo sanctorum regni, deferrum contigit»²¹.

Sans attendre l'autre monde, c'est l'avenir qui devient la terre promise. Le nouvel avenir — ou simplement l'avenir — est le fruit d'une synthèse des deux royaumes jusqu'à divisés: du monde temporel et de

¹⁹ C'est en premier lieu dans les oeuvres de Platon et d'Aristote qu'a été élaborée la vue statique du monde. V. par exemple: R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt a/M, 1963; G. J. Gouritius-H. H. Berger-P. Schonnenberg-W. J. Berger, *Omtrent de dood*, Roermond 1971; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit griechischen*, éd. III, Göttingen 1969 et autres.

²⁰ A. Molnár, *Dienst an der Zukunft...*

²¹ J. A. Komenský, *Lux e tenebris novis radiis aucta*, Lugduni Batavorum 1665, Dedicatoria ad theologos, 19.

l'autre, de l'histoire du monde et de l'histoire du salut, de la nature et de la grâce, des deux domaines en lutte jusqu'à présent — le divin et le diabolique (malgré que Komensky continue à considérer l'autre monde comme la forme suprême). Une telle représentation n'est cependant possible que lorsque le penseur commence à être sceptique vis-à-vis de l'idée d'un autre monde invariable et intemporel. La liquidation de l'autre monde transcendant, conçu à la manière antique, est, la première condition de la libération de l'homme. La théologie devient le premier domaine où la transcendance, l'autre monde métaphysique, la substantialité deviennent relatifs, avant d'être surmontés. Les penseurs non-conformistes éliminent de la théologie l'image métaphysique de Dieu, au nom du Christ, et le respect de l'invariabilité des systèmes religieux et sociaux, au nom de son «second avènement». La théologie cesse d'être théocentrique pour devenir christocentrique²². Le problème de l'homme ne trouve pas sa solution définitive dans le rapport entre le fatum-destin et le fatum-providence, mais dans celui entre l'homme et le Christ historique. Christ sert ici à vaincre l'autre monde et à élever l'homme à l'activité historique, car le second avènement du Christ implique la consciente activité humaine, la lutte pour ce qu'on appelle le royaume du Christ. La frontière absolue qui sépare ce monde de l'autre est ainsi dépassée par un degré intermédiaire, celui du «royaume du Christ». Ainsi donc, sur le plan temporel, la réalité a, chez Komensky, trois phases: l'histoire du monde avant le second avènement du Christ, l'avènement du Christ et de son royaume, et enfin le royaume divin définitif dans l'autre monde. Molnár démontre que le couronnement de l'histoire par l'avènement du Christ (et l'établissement des rapports sociaux parfaits) n'est jamais considéré par Komensky comme une oeuvre humaine, mais toujours comme une oeuvre du Christ, qui se prépare dans l'histoire. L'homme n'est pas à même d'en apercevoir le mûrissement dissimulé et il sera surpris d'en découvrir un jour la réalisation complète. Molnár précise que, selon Komensky, tout cela ne dispense pas l'homme du devoir de participer, fût-ce d'une façon imparfaite et hésitante, à sa préparation. Tout l'ouvrage de consultation n'est rien d'autre qu'une recherche des principes de collaboration de l'homme dans la réalisation de ce but suprême de l'histoire. Il faudrait ajouter à ces observations de Molnár que le fond même de la «Consultation universelle» consiste à démontrer la nécessité, pour l'homme, de s'engager dans l'histoire, de «s'attaquer» à l'histoire. Ici, il nous faut reprendre le problème posé déjà dans l'étude de Molnár: quel est le rapport de l'avenir, pour ainsi dire absolu, insaisissable et imprévisible pour l'homme, à l'avenir malgré tout possible à déterminer, préparé par l'hom-

²² Il y a bien peu d'études approfondies sur Komenský-théologien, notamment d'études modernes et critiques. Et pourtant, c'est là une appréciation de Komensky qui semble indispensable. Récemment, ce silence a été rompu par l'Hollandais R. M. van der Linde qui vient de consacrer un livre à Komenský.

me ou du moins se référant à lui comme à son postulat ou à son but. La futurologie contemporaine elle-même n'est pas parvenue à se soustraire à cette question²³. Komensky ne voit pas encore ces problèmes sous une forme cristallisée, même partiellement. Formé par les idées médiévales sur la possibilité de concilier la foi et la science, il est probablement convaincu qu'il est possible de concilier l'avenir humain avec l'avenir divin, car — et c'est, dans le contexte historique de l'époque, une circonstance particulièrement importante — l'homme de ce temps ne trouvait une évocation de l'avenir que dans la Bible, dans les appels de Yahvé de l'Ancien Testament et du Christ du Nouveau-Testament, dans les paroles des prophètes et des sages bibliques²⁴. Et comme la conception eschatologique des rapports entre Dieu et le monde éloignait Komensky de la métaphysique et de la théologie transcendante et essentialiste, il trouve, à la lumière de ce tournant même, la forme définitive de son système.

Malgré ses nombreux éléments aristotéliques, scolastiques et théologiques, malgré les nombreux éléments empruntés au néoplatonisme déclinant, l'oeuvre de Komensky est fortement marquée par l'intention très nette de rendre l'homme aussi grand que possible. Komensky appuie l'homme sur Dieu, mais de quelle manière? Il le fait d'une manière à renforcer l'homme, et cette tendance va croissant dans son oeuvre, et c'est cette tendance de plus en plus accusée qui fait de Komensky ce qu'il est. Il affermit la position de l'homme en faisant pénétrer l'humain par le divin. Nous avons vu que, sur le plan de réflexions sur le fatum, la providence, etc. la conception historique de Komensky est quelque peu boiteuse et que l'image de l'homme qu'il construit à partir de ces idées reste anémique. Il sait aussi que celui qui veut connaître l'avenir en se fondant sur l'antiquité, n'arrive à le connaître qu'à travers l'effondrement du fatum. C'est pour cette raison — mais non seulement pour cette raison — que Komensky va plus loin.

Komensky sauve l'homme en s'évadant de ce cercle fermé grâce à l'idée de l'avenir considéré comme une plate-forme d'action, de création de ce qui est encore inexistant (c'est-à-dire du parfait et inexistant encore pour cette perfection). Nous avons montré que, dans ses conceptions de l'avenir, Komensky oscille entre, d'une part, l'idée de préparation d'un meilleur avenir de l'humanité et, de l'autre, l'idée de l'avènement inattendu et surprenant du Seigneur.

²³ La question de savoir ce qui est réellement nouveau, et si le «nouveau» existe en tant qu'un phénomène qui ne soit pas qu'un développement du passé, revêt une importance essentielle.

²⁴ La tendance de Komenský d'orienter sa pensée vers le futur a un autre aspect encore. Komenský ne construit pas une théodicée où Dieu serait d'avance déchargé de la culpabilité dans les catastrophes naturelles. La théodicée de Komenský est fondée non pas sur la philosophie de la nature, mais sur la tendance de sa pensée à s'orienter vers l'histoire future (cet aspect de la théodicée de Komenský a déjà été relevée plus tôt par J. Popelová),

La foi en l'avenir absolu (en Christ, chez Komensky), la conviction que cet avenir est virtuellement présent dans le cours des événements historiques et qu'il sera découvert à l'horizon de l'histoire (chez Komensky, le second avènement), serait unimaginable sans un lien direct avec l'optimisme historique de la Renaissance, la foi humaniste en le progrès, en la possibilité du progrès de l'homme proclamée par Cusanus. Sans liaison aussi avec une analyse de tout le passé historique où, en dépit de toutes les chutes et régressions, Komensky n'en décèle pas moins une ligne sans cesse montante (prolongation de la ligne d'évolution de la nature, de l'atome à l'homme).

Les deux idées se rejoignent donc par la convergence de l'humain et du divin, de l'homme et du Christ. L'humain et le divin se transforment dans l'avenir: le fatum humain perd ce qu'il a de misérable et de limité, le divin, sa transcendance exclusive. L'idée de l'avenir, dans l'oeuvre de Komensky, équivaut à la liquidation de la métaphysique et de la théologie métaphysique du passé. La «Consultation universelle» de Komensky est une déclaration de la participation de l'homme au développement historique et une des premières tentatives de dévoiler l'avenir en tant qu'une dimension entièrement nouvelle. L'homme qui avait éprouvé tous les modèles du rapport entre Dieu et le monde (l'homme), finit par rattacher Dieu à l'histoire par des liens insolubles : Dieu ne peut exister que dans la nature, et, en premier lieu, dans l'histoire. Komensky sait fort bien que le Yahvé biblique n'avait que trop souvent changé ses décisions, et que cette circonstance ne se laisse pas expliquer à partir de raisonnements du type aristotélique. On sent dans toute son oeuvre qu'il préfère écouter la voix de Dieu dans l'histoire plutôt que dans la nature, car, dans l'histoire, elle est plus libre et plus optimiste. Aussi, quelle que soit sa foi en l'avènement du Christ par surprise, il souligne le rôle essentiel du facteur homme dans le développement secret de l'histoire, dans son progrès. L'avènement du Christ, c'est-à-dire la présence divine dans l'histoire, ne peut, selon lui, qu'être lié à cette histoire, à son déroulement, à son rythme. Et, bien qu'il aurait probablement refusé d'admettre que l'histoire du salut soit attachée à celle de l'homme et de son mode de vie, sa conception de l'histoire n'en contient pas moins deux composantes, l'une eschatologique, relevée déjà par Molnár, l'autre eschatologico-laïque. D'un côté, l'histoire est dirigée d'une façon secrète par Christ, mais, de l'autre, elle révèle un certain «mécanisme», un certain enchaînement, l'obéissance à certaines lois, qui constituent le courant inférieur de son déroulement. Le rythme et la pression de l'histoire, au lieu d'absorber l'homme, ne font, au contraire, que l'élever. Le rythme de l'histoire tend vers l'amélioration de l'humanité, et c'est là, justement, que se produit cette jonction secrète, l'histoire du salut s'inscrivant dans l'histoire du monde.

A travers l'élément humain, c'est une certaine limitation, une maté-

rialité, un certain rapport de succession qui pénètrent dans l'histoire. Aussi, envisagée de ce point de vue, l'histoire a-t-elle son propre rythme. Le sommet de l'histoire, c'est-à-dire l'amélioration des rapports humains se réaliserait d'elle-même, car, dit Komensky, elle est le fruit de l'histoire²⁵. Comme le christocentrisme signifie la détronisation de la transcendance, Komensky peut développer avec plus de liberté ses vues sur le rythme de l'histoire et son rapport avec la matérialité de l'homme. Aussi, dans sa théologie (et philosophie) de l'histoire, Komensky tient-il également compte des rapports matériels, et le développement de l'histoire a-t-il, dans ses vues, un certain caractère dialectique. Chaque époque a ses défauts et ses qualités qui, par leur action commune, conduisent au perfectionnement incessant de l'homme historique. C'est sur cette lancée qu'apparaît également, dans l'oeuvre de Komensky, l'idée du progrès, formée par le christianisme de la Renaissance. Komensky est fier des inventions et des réalisations culturelles de son époque. Instruit par Cusanus, Jan Amos sait que l'humanité dont sa «consultatio» veut apporter une conception nouvelle, plus large, dépend du développement de l'histoire. Nous ne sommes pas plus intelligents que nos devanciers, les Grecs par exemple, nous sommes seulement postérieurs à eux, dit Komensky. L'ancrage de l'homme dans l'histoire devient pour Komensky une question d'une importance sans cesse croissante. La dépravation de l'homme s'est produit sur la terre, et c'est donc sur la terre qu'elle doit être liquidée²⁶. Ce qui intéresse désormais Komensky, c'est moins la métaphysique spéculative ou l'éthique que le tournant historique: l'abandon de tout ce qui fut jusque-là. Bien entendu, ce tournant se produit, chez Komensky, selon un schéma métaphysique, il s'agit, pour lui, de rattrapper les chances perdues de l'humanité. Il n'en reste pas moins que ce rattrapage implique la gradation, et non seulement le retour au perdu. Il faut l'assimiler dans une situation nouvelle, à un niveau plus élevé. A un niveau qui est le sommet de ce qui est accessible à l'homme. A un niveau où l'état primitif perdu ainsi que la période de chute et ses conséquences, tout ce chemin historique douloureux de l'homme sera transformé et transposé dans un état encore inexistant et qui doit être seulement de quelque façon désiré et préparé. Et c'est là que se produit ce tournant fondamental: l'avenir, ce qui doit venir, apportera la réponse à tout, il sera l'état parfait. Ce n'est pas le passé, pas ce qui est donné, qui est le plus réel. Bien au contraire. Le plus réel c'est ce qui viendra, ce que l'homme doit faire. Pour Komensky, ces facteurs s'entremêlent, mais une chose est certaine: dans son oeuvre, on peut déceler déjà la naissance de l'idée qui transformera l'homme en un être vivant *sub specie futuri*. Il s'agit, pour Komensky, non seulement de l'explication de la réalité, mais aussi de son changement et de son avenir. Lorsque, dans sa

²⁵ C, II, p. 234 (407).

²⁶ C, II, p. 219 (377).

«Consultatio», dans le livre «Pansophia», il réfléchit sur l'être «homme», il ne le définit plus traditionnellement comme «animal rationale» il ne souligne plus, ainsi qu'il a fait encore dans la «Didactique», que l'homme est avant tout un être raisonnable. Ce qui distingue, selon ce texte, l'homme de l'animal, c'est la volonté, et non la raison. D'un être accablé par le fatum (la nécessité), Komensky parvient à l'homme présenté comme l'artisan de son avenir. La conception active de l'homme est liée chez Komensky à l'idée de la liberté. Komensky réclame non seulement la liberté politique et religieuse, non seulement l'affranchissement de l'homme des liens de dogmes, des limitations et des barrières sociales. L'idée de liberté, a, chez lui, également une composante philosophique. Le «Dictionnaire pansophique» nous explique souvent, certes, que tout ce qui existe est soumis à la nécessité, nous n'en trouvons pas moins, dans le même dictionnaire, pour le mot *liber*, l'explication suivante: «Quidquid est, librim esse aut non esse potest»²⁷. La nécessité est nécessaire, pourrait-on dire sentencieusement, mais elle est liée à une possibilité de liberté. La liberté n'est, en l'occurrence, qu'une possibilité que peu de personnes seulement sont à même de saisir et de réaliser. C'est ainsi que presque tout est soumis au fatum (et à la nécessité). Seul l'homme parvient, avec un effort immense (historique, en principe), à rompre ces limites en luttant pour la réalisation de la possibilité de liberté (la liberté est encore conçue ici, bien entendu, au sens de l'accomplissement de quelque chose). La liberté ne s'acquiert que dans la lutte. Komensky écrit: «Libertas omnibus grata avicula per silvas et campos pabula quaerere, quam parato in caverna frui»²⁸. On ne peut pas bénéficier de la liberté et de l'avenir, il faut lutter pour les obtenir: L'acte de l'amélioration universelle doit de nouveau pleinement embrasser les fondements humains, telle est la condition de l'avenir: «alterius non sit qui suus esse potest»²⁹.

Après avoir placé au centre de sa panorthosie un Dieu différent de celui des métaphysiciens, Komensky trouve également un homme différent, un homme auquel se rapportent, selon Jan Amos, les paroles du Christ: vous ferez des miracles bien plus grands encore que moi. Car Dieu (et les anges) n'est pas «supra hominem, sed consimilis naturae»³⁰. Et l'histoire constitue l'espace où cette similitude doit continuer à se développer graduellement et à s'accomplir.

Il reste que Komensky ne s'est jamais libéré, et n'a pu se libérer, du «fatalisme essentialiste» qui pèse sur ses idées de liberté et d'avenir³¹. Il

²⁷ *Lexicon reale pansophicum*, in: C, II, p. 570 (1052).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ C, I, p. 364 (570).

³¹ Dans un sens, ce fatalisme essentialiste va plus loin encore dans les conceptions des occasionalistes et chez Spinoza. Komensky pose encore certaines limites à la négation mécaniste de la valeur de l'individu, de l'homme, négation si

est évidemment l'un des penseurs qui en ont, déjà au XVII^e siècle, fortement ressenti l'entrave³². En simplifiant quelque peu, on pourrait caractériser ses notions de «liber» («libertas») et de «futurum» de la manière suivante : la pression du passé pèse sur la notion d'avenir de Komenský³³ dans la même proportion que la pression de la nécessité pèse sur sa notion de liberté et que son idée d'amélioration des choses est empreinte de l'esprit du despotisme éclairé (utopique)³⁴.

Je souligne que c'est en cherchant une issue de la situation conditionnée par la tradition métaphysique européenne que Komenský a «rencontré» les problèmes de l'avenir et du futur. Il n'a pas fait de l'avenir une catégorie philosophique, pas plus qu'il n'a transformé tout son système sous l'angle du futur. Il n'en a pas moins compris que le sens de l'existence humaine (bien que donnée, en principe, par l'acte de la création de l'homme) se réalise dans le futur, dans ce qui est créé par l'homme et ce qui viendra dans l'avenir. Il tourne, en suppliant, ses espoirs vers l'avenir et c'est vers lui que se porte toute son attention. C'est aussi dans la perspective de l'avenir qu'il a orienté avant tout les parties «praxéologiques» de sa «Consultatio», de sa panpédie et sa panorthosie qui devaient servir l'avènement du «nouveau siècle».

caractéristique de Spinoza. Sur ce chapitre, il s'inspire non seulement de Campanella et de Kuzańczyk mais aussi d'éléments sains de la tradition aristotélique.

³² Voir: P. Floss, *Jan Amos Komenský — Od divadla věci k dramatu člověka*, Ostrava 1970 (et aussi P. Floss), *Die Stellung des Comenius in der Entwicklung des europäischen Denkens*, [in:] *Jan Amos Komenský, Geschichte und Aktualität 1670-1970*, Bd., 1, p. 45-58, Glashütten im Taunus, 1971.

³³ La notion de liberté de Komenský oscille entre l'interprétation spinoziste de la liberté considérée comme la nécessité connue (sur ce point Komenský devance Spinoza) et l'idée de l'épanouissement de l'autonomie et de la spécificité de l'individu, qui se produit dans la liberté ouverte.

³⁴ Le despotisme «éclairé» de Komenský a cependant des traits bien moins sévères que le despotisme utopique de More, de Campanella ou de Morelly. En revanche, son projet d'amélioration des rapports humains et d'édification d'une société parfaite est socialement bien moins radical. Inutile de souligner que, tout comme celui de More et de Campanella, le «despotisme utopique» de Komenský s'inspire d'intentions humanistes et progressistes. En outre, chez Komenský, l'idée d'édification d'une société parfaite n'est pas conçue comme une utopie, mais comme un programme réaliste. Elle n'est pas l'image de quelque Etat parfait, construit sur une île imaginaire, mais bien un projet (certes, à plusieurs égards naïf) de solution réaliste des plus urgents problèmes de l'époque, un programme d'amélioration de la condition humaine.