

ヤン・パトチカのコメニウス批判？

——オロモウツ講演（1967年）とその前後——

相馬伸一

（受付 2014年10月27日）

はじめに——問題の所在

1967年9月20日から24日にかけて、チェコ共和国の東部（当時は、チェコスロヴァキア社会主義共和国の中央部）の古都オロモウツにあるパラツキー大学でひとつの学会が開催された。その学会は、17世紀チェコの生んだ神学者・哲学者・教育者のコメニウス（コメンスキー）についての研究の大きな節目を画するものであった。

コメニウスは、『大教授学』（*Didactica magna*）や『世界図絵』（*Orbis pictus sensualium*）といった教育史上の重要な著作によって、まず何よりも教育者・教育学者・教授学者として知られている。そうしたコメニウス理解は決して間違いではないが、彼の教育学著作は独自の哲学的思考に基づいており、彼自身、その哲学観・世界観を体系化したパンソピア（汎知学）の体系である『人間に関する事柄の改善についての総合的審議』（*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*。以下、『総合的審議』と略記）の完成にその晩年を捧げた。しかし、総序文と7部からなるこの著作は、最初の2部が出版されたものの、残る部分の草稿は彼の死後ほどなくして行方不明になってしまう。思想史研究がテキストに基づいて行われる限り、コメニウスの哲学的側面の評価は十分に行えない状態にあった。

しかし、1934年、18世紀ドイツの汎愛派運動の拠点として知られるハレの孤児院の文書館から、『総合的審議』の草稿が発見された。発見したのは、ウクライナ生まれの著名な言語学者チジェフスキーであった。しかし、この草稿の研究は第二次世界大戦のなかで中断してしまう。1957年、人類初の人工衛星スプートニク1号が打ち上げられたこの年は、コメニウスが『大教授学』等の教授学関係著作を集成した『教授学著作全集』（*Opera didactica omnia*）を出版して300年にあたり、チェコスロヴァキアでは大規模な国際会議が開催されたほか、『教授学著作全集』そのものとコメニウス研究誌『コメニウスの生涯と著作についての研究の記録』（*Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*）が復刊されるなど、コメニウス研究は新たな段階を迎えた。そして、『総合的審議』の編纂も進められ、チェコスロヴァキア科学アカデミー教育学研究所から大判の2巻本として出版をみたのが1966年のことであった。そして、それを記念して開催されたのが1967年のオロモウツでの学

会だった。

この学会は、ゆえに一種の慶祝的な雰囲気があり、その後まもなく訪れる1968年プラハの春の際にチェコスロヴァキアの外務大臣となるハーイエクをはじめ内外の多くの学者が出席した。学会の基調が、『総合的審議』の出版というエポックを経て、コメニウスの思想の意義を評価するものであったことは、ある意味で当然のことであっただろう。学会での講演のタイトルを追うだけでも、そうした雰囲気が伝わってくる。たとえば、旧ソ連の教育界で指導的立場にあった教育学者のゴンチャロフは、英語で「偉大なヒューマニスト、ヤン・アモス・コメニウス」と題した講演を行っているが、その最後は以下のように結ばれている。

「われわれは、コメニウスが生き、その思想を創造し、その思想を事実へと移しかえた歴史的な時代からは3世紀も離れている。コメニウスは、理性と学識、学問と技術における進歩、人間的関係の価値を信じていた。それだけでなく、彼はその実現のために戦った。とくに強調されなければならないのは、人民の集団としての力を彼が信じたことである。彼が理論と教育制度を定式化し、啓蒙と生活との結合を現実のものにしたのは大衆のためであった。彼は諸国民の平等な権利と友情のために戦った。戦争と暴力に抗して戦った。こうしたことはすべて、彼の思想をわれわれにとって受け入れやすく身近にするものだ。

彼のヒューマニズムは抽象的なものではなく、経験に基づいている。ルネサンス時代（14～16世紀）のヒューマニズムは、勃興しつつあった中流階級（ブルジョア）の精神世界の概念を反映したものであり、古代世界の芸術、哲学、その他の作品のうちにルネサンスの思想の根拠を求めた。それに対してコメニウスのヒューマニズムは、彼の生きた時代の社会の政治・経済的条件を分析した結果なのである。それは、彼の民主的な思想と信念に結合している。彼のヒューマニズムはアクティブなものであり、全人類の統一と人間に関する事柄の改革に向けられている。¹

また、この会議では、コメニウス研究誌『コメニウスの生涯と著作についての研究の記録』をヨーロッパ16、17世紀の思想史を広く扱う国際学術誌とすることが決定され、1957年の復刊からは副題であった『アクタ・コメニアナ』（*Acta Comeniana*）が表題とされることになった。この会議の内容が収録された第1号（『コメニウスの生涯と著作についての研究の記録』からの通し番号では25号）は1969年に刊行された。

ところで、こうした慶祝気分には水を差すような講演を行った人物がいた。1950年代前半からコメニウス研究を進めてきたはずの、チェコ20世紀を代表する哲学者ヤン・パトチカである。ドイツ語で行われた講演で、彼はコメニウスが『総合的審議』で展開した構想を基本的に「おとぎ話」（*Märchen*）であるとさえ断じた。この発言が何を意味し、いかなる背景があったのかを把握するのが、本論文の直接的な課題である。これは、パトチカのコメニウス研究の変遷という、コメニウス研究という思想史研究の一部分のさらに一部分についての検

討にすぎないように映るかもしれない。しかし、それはコメニウス評価のあり方のみならず、思想史の方法論にとってもいくつかの重要な論点を提供すると考えられる。

以下、本論文の前半では、①最初にオロモウツでのパトチカの講演の論点を確認したうえで、②彼のコメニウス評価の変化の原因のひとつと考えられているパトチカのフォーコー受容について検討し、③パトチカにいかなる意図があり、周囲にはどう受けとめられたかを、書簡や回想に基づいてフォローする。そのうえで後半では、④パトチカのコメニウス研究の最終的な形態にこれらの過程がいかに反映しているか考察する。最後に、⑤コメニウス研究及び思想史研究に対して得られる示唆について検討する。

I. オロモウツ講演とその周辺

オロモウツ講演の論点

1967年のオロモウツでの学会のパトチカの講演「コメニウスにおけるユートピアと人間性の目的の体系」(*Utopie und System der Ziele der Menschheit bei Comenius*)は、ネガティブなトーンが支配している。講演の論点は、大別すれば、①コメニウスの思想体系の非科学性、②コメニウスの思想の歴史的後進性、③コメニウス研究への批判に分類されよう。

コメニウスの非科学性への批判は、懐疑的思考の弱さ、社会変革における人間の主体性への評価が弱いこと、予言への依存に向けられている。

コメニウスの思想の非科学性については、一見すると、今さら問題にしてもという感がないではない。コメニウスが天動説論者であったこと、占星術に関心をもっていったこと、予言者の言にのめり込んだこと等は周知のことである。その予言信仰に関しては、フランス啓蒙主義に先鞭をつけたバールがすでに17世紀末に批判していたし、コメニウス在世中にも同様の批判はあった。また、個々の主張が現代科学の視点から見ると否定されるとしても、だからといって思想のすべてが否定されるわけではない。たとえば、ニュートンに占星術への強い関心が見られることは科学史研究で証明されているが、だからといって彼が古典力学の基礎を確立したことが否定されるわけではない。また、デカルトは近代哲学の祖と称され、現代に至るまで盛んに研究されているが、その宇宙論は現代の天文学からは否定されるものであるし、血液循環説もとっていなかった。こうして思想史研究においては、いわゆる「ないものねだり」をして思想家を批判するという手法は、思想家が生きた歴史的・社会的状況を見逃した短絡的な批判として逆に批判される。ゆえにコメニウスの人間観や世界観の古さは科学史上の事実としては研究されても、その非科学性は「目くじらをたてることではないこと」と見なされてきたといえる。パトチカの講演では、「千年王国説的な意味で解釈された著述や予言についての壮大な贅言、年代的な類比、神秘的な数についての思弁」[AC1: 69]、「いか

なる狂信のなかでもっとも悪評の高いもの」[AC1: 68] 等々、コメニウスの非科学性が改めて指摘されているが、それは聴衆には心地よいものではなかったであろう。

もっとも、パトチカがここで問題にしたのは、そうした個々の主張の当否というよりも、そうした主張を生み出したと思われる、懐疑的思考の弱さとそれと表裏の関係にある感覚と理性と信仰の統合への楽観的な信頼である。

「光の統合は、周知の通り感覚と理性と信仰の一致を示すものであり、もっとも独創的なものでもあるが、この光の統合という目標への道は、懐疑の目覚めを抑えるものではない。ベーコン、デカルト、ガリレオといった近代科学の偉人たちの誰もが何をおいてもとりくんだのは、それらを可能な限り正確に分離し、それらが向き合う境界を定め、この意味で〈批判的に〉区別して扱うということだった。」[AC1: 68]

そして、パトチカは、こうした認識から、「汎知学は、新プラトン主義の形而上学の図式の上に築かれた神学的・神秘的な物語であり、選ばれたファンタジー的な質料をもっとも不毛な図式主義によって形式に組み込もうとする啞然とするような単純化の衝動の産物である」[AC1: 68] との否定的な評価を導く。

『総合的審議』第 6 部の『パンオルトシア』(*Panorthosia*, 汎改革)では、世界平和を樹立するための国際的な機構の設立が提案されており、そのためにコメニウスはユネスコの理念の提唱者であると見なされることがあるが、この点についてもパトチカは懐疑的であり、「富の再編やその分配といった人間がもっとも懸念することについては検討に加えられていないのであり、全体として非常に霊的で彼岸的なのである」[AC1: 69] とする。とくにマルクス主義の影響を受けた近世思想の研究では、社会主義の先駆的形態としてのユートピア社会主義のさらにその起源としてユートピア文学が扱われる傾向があった。そこでは、モアやカンパネッラのユートピア文学で、私有財産制の廃止が論じられたことがとくに重視されたが、パトチカはコメニウスの社会改革論が全般として温和で現状肯定的であることを対置させ、「コメニウスのユートピアは、霊的で思弁的なのであるが、同時に社会的、政治的な尺度からすると根本的とはいえず、具体的ともいえないように映る」[AC1: 73] という。こうした批判は、一見すると、ある歴史的・社会的状況におかれた思想家に「ないものねだり」をし、「不徹底である」といった烙印を押す、かつての思想史研究でしばしば行われた啓蒙主義的批判に見えなくもない。

『総合的審議』を締めくくる『パンヌテシア』(*Pannuthesia*, 汎勸奨)は改革の着手への勧めが述べられているが、パトチカは、コメニウスが「特殊な神学的な視点のもとで終末論的な思考を直接に経験的な現実に移し替えようとした」[AC1: 70] と指摘した。ヨーロッパの思想における神の国と地上の国という二世界論にあって、コメニウスは明らかに神の国の視点から地上の国を見ているというのがパトチカの見立てであり、彼は、「コメニウスにおける

現実性の見方のナイーブさは、信仰深いキリスト教徒が現実性をキリスト的に解釈し、キリスト的なるものを学問的であると解釈することを、まだ躊躇なく断行することのできた時代の遺産なのである」[AC1: 71] とする。コメニウスは、「言葉のもっとも強い意味においてユートピア的であり、場所を持たぬ者として位置づけられる」[AC1: 71]。

次の論点に移ろう。汎知学は「歴史的には時代遅れで、もはや今日には妥当しない前提を基礎として築かれた異なったひとつの学問なのではないだろうか」[AC1: 70] と、パトチカはいう。ここで引かれるのが、詳しくは次に扱うフーコーの歴史認識である。

「フランスの著名な文学史家が数年前に示したことを思い起こすことで、われわれはうまく扱うことができよう。つまり、1670年から1690年という期間（コメニウスの死後20年間）は近代思想史の決定的な転換点を意味し、もっとも身近で所与の関係から生を把握するか、当時そのように解釈するように強いられていたことから生を把握するのが一般的であったとしても、その期間において近代的な年代学、聖書批判、人間世界の問題についての自然法的な見方が普及したのである。」[AC1: 70]

ここでパトチカは、フーコーを文学史家として紹介しているが、周知のようにフーコーは1966年に『言葉と物』を発表し、センセーションを巻き起こした。フーコーは、同書においてルネサンス期から現代に至る間に、エピステーメー（認識論的な場）が二度にわたって根本的に転換したとした。一度目の転換がアナロジーによる認識から秩序に基づく認識への転換であり、フーコーは、その転換の境目をおおよそ17世紀後半であるとした。

コメニウスは、『総合的審議』第2部『パンアウギア』（*Panaugia*, 汎啓明）で自身の学問論を要約しているが、アリストテレス以来の総合の方法、コメニウス当時とくにデカルト等によって隆盛した分析の方法それぞれの得失を踏まえたうえで、とくに類比の方法を重視することを明言した。パトチカは、「コメニウスは、自然学者でも数学者でも天文学者でもなく、錬金術的な企ても行わず、自然についての専門的な著述家でもなく、文献学者でも言語学者でもなく、さらには人間の原初的な状態から社会を構築しようというのでもなかった」[AC1: 70] として、コメニウスが17世紀の知識革命の営みとは離れたところにあったことを強調する。フーコーの分析にあてはめていえば、コメニウスはエピステーメーが一度目の変容を遂げようとしていたときに、それ以前のアナロジー的思考に固執していた時代遅れの人間ということになる。

再びフーコーの分析にしたがえば、現代はその後の再びのエピステーメーの変容を経た時代であり、コメニウスは二つ前のエピステーメーのもとにある、二重の意味で時代遅れの存在ということになる。そうしたコメニウスの思想の遠さを表現したのが「おとぎ話」という位置づけである。

「コメニウスの世界は、われわれの世界にあって、依然として周縁的な世界であり、世界

の限界なのであり、子どもっぽく純真なおとぎ話であり、われわれの冷めた世界の黄金時代なのであり、同時に彼が約束し彼の望んだ世界なのである。」[AC1: 74]

ただし、のちに検討するように、パトチカはかりにおとぎ話であるからコメニウスの思想に意味がないとは言っていない。むしろ逆であり、「人間についての解釈や、人間が望み、そこに向かって努力する人間の目標の解釈、あるいは人間がそうした目標に着手する際の批判を解釈するためにかけがえのないものなのだ」[AC1: 74]と講演を結んでいる。これは、パトチカの講演にかなりの違和感を覚えたであろう聴衆へのリップサービスととれなくもないが、それについては後に触れることにする。

パトチカの講演は聴衆にとってかなり刺激的であったと考えられるが、それは他のコメニウス研究者のアプローチを辛辣に批判するものであったことがある。ここでのパトチカのコメニウス研究の現状に対する批判は、歴史的な距離感が欠如した対象（ここではコメニウスのテキスト）の安易な近代化に向けられている。本論文の最初で触れたように、コメニウスはその教育的業績が目撃されたがゆえに、現代においても教育学を中心に研究がなされている。しかし、それはともすれば、コメニウスが常に強調した全体性とは対極的な部分への注視に陥ってしまう。

パトチカは、オロモウツでの講演を「著作〔『総合的審議』〕の全体に関わる点に限ってとりあげる」とし、「本を読む技法、討論、そして学校の改革等といった教授学的な細目について」は顧慮しないと明言した [AC1: 67]。こうした部分観に陥る背景としてパトチカが問題視したのが、コメニウスとの歴史的な距離のとり方であった。

「コメニウスの著作が一体何であるのかという問いを立てるなら、あらかじめはっきりと強調され、概括されるべきなのは、コメニウスとわれわれを隔て、思想史におけるその方向づけが自明である距離である。この距離を見落としてコメニウスを取り扱うのでは、最初から学問的には希望がないことになる。」[AC1: 67]

コメニウスがとりあげた個々のトピックへの着目は個別的な研究として十分に成り立つように思われる。しかし、たとえば、コメニウスの幼児教育論をとりあげるとする場合、その視点はすでに構築されている教育学や幼児教育学の概念によって規制されることから免れない。無自覚に現代の学問的な概念からコメニウスのテキストをとらえるということになれば、それはパトチカが警鐘を鳴らしたような「コメニウスの著作から近代的な精神衛生学、心理学、言語学及びその他の学説を読みとろうとするまったくアマチュア的な企て」[AC1: 67]に陥るおそれがある。パトチカは、教育学的なコメニウス研究における「教育制度の始祖という烙印を押そうという常に繰り返されている企て」も同じであるとし、こう述べる。

「コメニウスのもとに近代的な教授学の教えや規則を新たに見出そうというのは、コメニウスを根拠にしてではなく、他の類の根拠に基づいてわれわれがすでに知っていることからコ

メニウスを読みとろうということにすぎない。」[AC1: 67]

コメニウス研究は、『教授学著作全集』の発刊300年の1957年以降、国際的にも新たな段階を迎え、とくにチェコスロヴァキアではコメニウスのテキストが関連する各論についての研究が進められてきた。パトチカの批判は、聴衆を当惑させるものであったであろう。

もちろんパトチカは、コメニウスは時代遅れの存在であるからもう研究する価値がないなどとしたのではない。この点は、フーコーの所説の受容に関してのちに触れるが、パトチカはむしろ歴史的な距離に積極的な意義を認めていたと考えられる。ゆえに、コメニウスを安易に現代的課題と結びつける解釈を問題視したのである。

「コメニウスを〈救い出す〉という大変人気のある手法、つまり、当時の神学的、神智学的・自然学的、歴史哲学的なファンタジーという藪のただ中であつた彼の教育学的な才能を強調するという手法も、やはり近代化の変種であり、問題のすり替えにすぎない。つまり、コメニウスの教育学的・教授学的な熟達は近代的な知のひとつとして分類されるのとはまったく異なった全体的な文脈にあるのであって、その文脈こそがコメニウスを基礎づける真の文脈と見なされるのだ。」[AC1: 67]

ここに当時のコメニウス研究に対するパトチカの批判の集約的な表現が見られる。いかなる歴史的对象もその歴史的・社会的な文脈の拘束から免れない。しかし、ある歴史的な対象にアプローチするとき、そのアプローチがとくに現代的な関心や実践的な関心に発するほど、研究者はしばしば、研究対象がおかれている文脈の拘束を解除した解釈ができないかという誘惑にかられる。教育学においては、その学問的な成り立ちから実践的要請や社会的ニーズへの対応が常に問題になるが、しばしばそれは一種の強迫観念ともなる。それが教育思想研究に影を落とすとき、意識するしないにかかわらず、その研究はパトチカのいう研究対象の「近代化」となってしまうことは認めなければならないだろう。

以上、パトチカのオロモウツでの講演を3つの論点から整理した。のちに触れるように、この講演は、パトチカのコメニウスに対する関心の変化、さらにいえば減退として周囲に受けとられたが、その背景のひとつと考えられているのが、パトチカがフーコーの所説に触れたという事実である。

フーコー『言葉と物』への書評

パトチカは、『言葉と物』が出版された翌年、雑誌『世界文学』(*Světová literatura*)に「言葉と物——ミシェル・フーコーの〈考古学〉におけるヨーロッパ思想の人間学的時代についての分析」(*Slova a věci — Rozbor antropologické epochy evropského myšlení v "archeologii" Michela Foucaulta*)と題した詳細な書評を寄稿した(第12巻6号)。20世紀を代表する哲学者であるハイデガーに学んだパトチカにとって、『言葉と物』で論じられた〈人間の終焉〉は、

それが空虚なスローガンではなく、膨大な歴史的知見の精査に基づいて提起されている以上、避けて通れなかったに違いない。ここでは、パトチカによるフーコー批評の概要をおさえておく。

パトチカによる『言葉と物』の書評は、一読することで概要が把握できるすぐれたものと見なすことができる。しかしもちろん、人間学主義の終焉というフーコーの主張は、パトチカに単純に受け入れられるものではなく、哲学的観点、思想史的観点からの独自の評価と批判が加えられている。その内容は、大別すれば、フーコーの提示する、①エピステーメー（認識論的な場）という視点、②歴史的パースペクティブ、③人間学主義と哲学の終焉、④考古学という方法論という論点に関わっている。

まず、エピステーメーについては、「命題、科学的概念、理論、そしてついにはある時代の哲学的体系も、認識論的な場のうちで形成される」[JP7: 531]とし、次のようにフーコーの主張を要約している。

「われわれは、ある特定の時代にあつて、さまざまな対象や領域にそうした秩序を応用し、自分自身をそうした秩序に否応なく関係づけているのである。その秩序はまた、それなくしては人間の生や社会が不可能となってしまうような、(対象を分類しその秩序のもとで方向づけようとする)本性、労働、行為、経済一般、さらには言語にも関係している。」[JP7: 532]

周知のように、エピステーメーは中間分野とも言い換えられているが、「それぞれの時代が何らかの仕方で皆にすでに知られているのとは違ったように何かを見ることを可能にさせる」[JP7: 531]、この中間分野の機能を、パトチカが大要において受け入れているのは次の言及に明らかだ。

「天文学において、ケプラーが幾何学の秩序と事物の秩序の間に調和の観念、相似、対応を適用したとすれば、彼はこの中間分野から見たのだ。……17世紀時代人がルネサンスの普遍的調和の観念を批判して、同一性と多様性における「相似」を解消させたとき、彼らはこの地平を踏み越えると同時に新たな前線を用意したのである。」[JP7: 531]

ただし、パトチカはフーコーの導入した視点が未曾有のものであったかについてはやや懐疑的であり、次のように述べている。

「伝統的な社会的行為のコードと明確な理論的成果の間にある〈中間分野〉という状態とは、いったい何であろうか。そこに含まれているのは理論的には古めかしく、匿名性その他に陥ってしまう習慣だけではないのか。…習慣化した伝統的なコードをある程度まででも中断させるような本源的な能力なるものは、おそらく存在しないのではないか。フーコーが考古学という主題を提示した形態においては、この能力というのは、習慣化した理論の操作や遂行から生じる形式的なシエマ以外の何ものでもないように映る。」[JP7: 540]

とはいえ、思考様式的前提の変化がもたらす歴史的な影響は認めている。その点が、エピ

ステューマーの導入に基づいてフーコーが示した歴史的パースペクティブについての説明とその評価につながっている。

まずパトチカは、「16世紀、つまり認識論的な場がはじめてひとつの分野として形成されて以来、適切な意味で、学問の幅広い分野の最前線で、根本的な方法が二度にわたって完全に変容した」[JP7: 532]とフーコーの歴史的パースペクティブを要約したうえで、それが思想史研究に及ぼす影響に言及する。ここで注目されるのは、コメニウスがとりあげられていることである。

「コメニウスの自然的で改革的でもある思想は、全体としてこの認識論的な場で動いていた。ここで指摘せざるを得ないのは、もしコメニウスが17世紀の70年代にはすでに忘却のなかにあったというなら、それは〔コメニウス〕とは歩調のずれた認識論的な場の変容と関係しているということだ。——つまり、17世紀と18世紀にはまったく異なった基礎的な関係構造があるということだ。」[JP7: 533]

この言及は、先に見たオロモウツ講演と対応しており、コメニウスがその晩年から死後のわずかな期間に思想史の表舞台から消失したという事態の要因の一つをエピステーマーの変容に求めている。パトチカが基本的にエピステーマーの変容という問題提起を受け入れていることは間違いないだろう。「事物の間の共感、占星術的側面、世界の調和、社会契約、自然状態、一般文法といったものは、すでに消え去ったことがらである」[JP7: 538]との言及にも、それはうかがえる。

次いで、「認識論的な場が深みに達し、もはや事物が反映されていることと言説とがかなりのレベルで一致しなくなり、その現実性のうちで主題とはならなくなったがゆえに、人間があらゆる問いの中心にならなければならなくなった」、「言語はあらゆる学問領域や近代文学に差し迫った新たな緊急性を先導し、こうして学問と哲学における人文主義的な時代の終焉を宣言した」とエピステーマーの第二の変容が要約される [JP7: 536, 538]。

ただし、フーコーの歴史叙述において歴史の断絶面が強調されている点について、批判的言及が見られる。まず、「16世紀および17世紀初頭の中欧や東欧では、17世紀全体、さらにはそのちまで、類似という認識論的な場の基礎的で構築的な関係があった」[JP7: 532]と記し、エピステーマーの変容過程の地域的多様性への留意が必要であることを示唆している。また、「表象という場を超えてそこに残されているものは何もないということの意味しなければならないわけでもないだろう」[JP7: 540]とし、エピステーマーの変容の影響がフーコーにおいて過大に見積もられていると見なしている。さらに、立論にあたっての歴史的対象の選択に偏りがあることにも批判的に言及している。

「16世紀において、ただ類似性のカテゴリーがあると述べ、ベーコンもデカルトもそれを批判したというだけではおよそ十分とはいえない。つまり、類似性の概念が機能しなくなった

という喫緊の問題がどこでどのように起きたのかという考古学的状況を内的に分析して示すことが必要なのだ。たとえば、ケプラーが、単なる近似性で満足せず一致を要求し、思弁から経験的立場に移行していった発展のうちには、そうした可能性が含まれているだろうと、私は言いたいのである。」 [JP7: 540]

この点は、精緻な思想史研究を行ってきたパトチカらしい指摘といえる。しばしば図式主義的と批判されるフーコーの歴史記述が過去に追いやってしまうのはコメニウスのような存在ばかりではない。人間学的概念の誕生がエピステーメの第二の変容の帰結であるという主張は、それ以前の哲学思想の営為をひとくくりに過去においやるものである。

「古典主義の文脈において主体の存在の性格について問うことはできそうもないというのは正当とは思えない。というのは、すでにデカルトによる人間存在の性格づけ自体が、たしかに人間の本質的な有限性という視点からなされているからである。」 [JP7: 540]

「フーコーがわれわれに信じ込ませようとしているのは、古典主義思想全体の端緒としてのデカルトのコギトは言説とそれが根拠を置いていることの間の類似性を打ち立てようという企てではないということなのだろうか。」 [JP7: 540]

パトチカはこのように指摘し、エピステーメの第二の変容の画期性についても疑問を投げかけている。第二の変容を待たずして、人間存在の性格づけへの検討がなされている事実があるというのである。

こうした疑問は、フーコーが『言葉と物』を通じて論じようとした人間学主義の終焉、人間学主義を支える哲学の終焉という主張への疑問から発していると見なされる。

パトチカは、「哲学の不確実性と今日の危機に気づかせる彼の方法は、教示的で示唆的である」 [JP7: 541] とする一方、この書評の冒頭でいくつもの疑問文を連ねて、人間学主義の終焉という問題提起を単純に受け入れてよいのかを問うている。

「神が消失し、神が死んだあとで、そこに残されたたったひとつの確実性である人間に基礎をおかないというのなら、われわれはどこに根本的な省察を築き、そうした省察は何をめざすというのだろうか。」 [JP7: 528]

「人間の時代について疑うのは、摩天楼と、その上にのった巨像と、その上のアリを攻撃することを意味しはしないだろうか。」 [JP7: 529]

そのうえで、書評の後半でパトチカは、「フーコーがとくに現在の現象学について、人間学的な哲学が可能な経験の条件という先験的な問題を解決できないということを示そうと試みた」ことを認めつつ、「私が思うには、そうした先験論的要素と経験論的要素との間の混乱が、フッサールの現象学やカント主義や新カント主義のうちに存在するというのを、フーコーは実際には証明できていない」とした [JP7: 539]。

最後に、フーコーが導入した考古学という方法論について、「われわれの知識と思考の領域

における予期しない転回を評価し調査するのに用いるのには際立った道具である」, 「われわれの具体的な知識の歴史的〈ア・プリオリ〉についての研究は, 診断的な意味でも予後的な意味でも実り多いものだ」, 「観念の歴史の限界や境界の多様性がおそらく鋭く制限されているということを導き出すという意味では, 考古学が実り多い概念であることはおそらく示されたであろう」として, その意義を評価する [JP7: 530, 539, 540]。

他方, パトチカは考古学の方法の限界も指摘する。「考古学はそれ自体としては単に陳述的で経験的な分野にすぎず, 権利問題を取りあげることはできないし, それ自体や他の分野を正当化することもできない」, 「考古学それ自体は哲学的問題を正当化できないし, 哲学的問題を設定することも, (そしてそれを不条理であるとして拒否することも) できない」, 「考古学は先験的問題を基礎づけることができない。つまり, われわれの経験的真理の妥当性を根拠づけるという問題について, 意味を有しない」といった一連の批判は, 哲学的アプローチを擁護するものである [JP7: 539]。こうした見方から, パトチカは, 「構造主義的考古学は知識社会学に属しており, 〈知のモダリティ〉という分野からピック・アップされ応用化されたユニークな一章なのであり, 根本的には哲学の分野ではない」とし, 「これは, 新しい歴史的な実証主義であり, 挑発的な実証主義である」と端的な位置づけを行っている [JP7: 541]。

パトチカの意図と周囲の見方

以上の検討から, パトチカのオロモウツ講演でのコメニウス及びコメニウス研究に対するネガティブといえる評価の背景に, 彼のフォーコーのテキストとの邂逅があったことが想像されるが, この点をパトチカとコメニウス研究者が交わした書簡やパトチカを知るコメニウス研究者の回想から, フォローしておきたい。

まずとりあげるのは, パトチカと長年の親交があり, ドイツ (旧西ドイツ) の代表的なコメニウス研究者であるクラウス・シャラーとの文通である。2010年, チェコとドイツの研究者の協働により, パトチカ, シャラー, チジェフスキーの間で交わされた書簡が出版された。これは, 書簡の書き手だけでなく, 彼らを取り巻く当時のコメニウス研究, さらに思想史や哲学研究についての状況をうかがわせる貴重な資料である。1967年11月25日付のパトチカからシャラーへの書簡には次のような言及が見られる。

『『アクタ・コメニアナ』の編集委員会が, オロモウツでの講演を出版していますが。私の講演で多くの聴衆がまさに不快感で苛立たせられ, 実際のところあなたを大変失望させてしまったということは分かっています。講演と何か違うようなことを書いて, 「改ざん」などしたくないのはもちろんのことです。私の講演はコメニウスと対立したように見えるものだったかもしれませんが, 私の意図はそこにはありません。以前にプラハでお話したように, 講演をコメニウスと対立させたのは, アイロニー的な意味でのことです。私の意図は正

反対であり、科学信仰という先入見から生じてくる異論はどんなものでもあらかじめ跳ねつけておくことにありました。また、私はコメニウスのユートピア概念を論じましたが、それをマルクス主義的なユートピア概念からは切り離すことを意図していました。といっても、私の講演の意図が完全にといてよいほど誤解されたということのほかには何もありません。だろろうというのなら、私の試みはどのような点でまったく不十分といえる手段で実行されたと映るでしょうか。そこで講演の大きな欠陥だと思われる点を率直に私に話そうとして下さるなら、大変ありがたく思います。この講演がすべて印刷されるのかされないのかも、まだまったく定かではありません。もちろんあなたの手元には、パラフレイズ上の多くの誤りがあり、実際のところ役に立たないような不十分な写ししかないでしょう。しかし、少なくともこの駄文について私がお話したことを思い出していただけるでしょう。私はあのあとでチェコ語での講演をプラハで行い、それをめぐってカリヴォダと公に議論したのですが、彼の異論や指摘から何も学ぶことはできませんでした。

しかしそれはまったく重要なことではありません。あなたに多岐にわたる整った長文のコメントをお願いしてさらにご苦労をおかけしたくありません。しかし、何かの機会にこの講演を読んでいただき、あなたの単純に抱く印象を私に伝えていただけるなら、感謝に堪えません。私は学会事務局からのたつての要望で講演を引き受けただけであり、もう長いことこのテーマを扱っていませんでしたので、ずいぶん渋ったのはご存知のとおりです。とはいっても、出版のことで『アクタ・コメニアナ』に迷惑をかけたくないので。』 [PK: 51]

オロモウツ講演が、シャラーを含めた聴衆にかなりの違和感、さらには苛立ちを呼び起こしたことを、パトチカ自身も感じとっていたことが分かる。ここに人名の出ているカリヴォダは、当時のチェコスロヴァキアを代表するマルクス主義哲学者であり、フスやフス派の研究で知られた。オロモウツ講演と同じ内容のチェコ語での報告を求められ、カリヴォダと公の場で議論をしたという内容からして、『アクタ・コメニアナ』への収録にあたって、編集委員会からのリライトの要求はかなり強いものであったであろう。最終的に出版された形態がパトチカによってどの程度手を加えられたものであるかは、書簡集の注には記されていない。しかし、『アクタ・コメニアナ』に収録された講演の内容は、意識するとしなにかかわらず、科学信仰を前提とする研究者の視野に入らないコメニウスの思想の諸側面が強調されている。また、コメニウスのユートピア概念が、社会主義の理念につながるようなものでないことも繰り返し強調されている。オロモウツ講演の意図は、この書簡に明確に示されているといえるが、ここではフォーコーについては言及されていない。

なお、パトチカとシャラーの間では、1968年のプラハの春の挫折後も書簡が交わされ、シャラーは自身が編者に名を連ねる『教育学事典』(Lexikon der Pädagogik, Freiburg, 1969)の「教育学の基礎」の項目の執筆をパトチカに依頼している。当時のパトチカは、カレル大学に復

婦し、哲学正教授となったものの、1968年のプラハの春後の混乱のなかで、多忙な日々を送っており、彼は出版に間に合うように寄稿できなかった²。シャーラーはそのテーマによる講義でパトチカをドイツに招こうとしたが果たせなかった。そののちパトチカは、1970年に発表された「コメニウスと開けた魂」で「転回の教育学」の構想を示唆するが [JKP: 147]、パトチカとシャーラーの書簡のやりとりからは、シャーラーがパトチカに粘り強く執筆を求めたことがうかがわれる [PK: 62, 63, 65, 68]。

次にとりあげるのは、チェコの代表的なコメニウス研究者の一人であるパヴェル・フロスの回想である。フロスは、オロモウツのパラツキー大学で哲学を修めたのち、プシェロフとウヘルスキー・プロトのコメニウス博物館に勤務するかたわら、とくに中世からルネサンスの哲学を研究した。彼のコメニウス研究への貢献としてあげられるのは、ウヘルスキー・プロトの博物館でのコメニウス研究コロキウムを企画し、博物館紀要『コメニウスと歴史の研究』(*Studia Comeniana et Historica*) の編纂・発行を進めたことである。また、1968年のプラハの春の挫折後のフサーク政権による「正常化」政策のなかで、学問や言論の自由が著しく制限されるなかで、弟のカレルとともにオロモウツの自宅アパート等を提供し、研究者間の交流や対話にとりくんだ。彼の著書『接点の時代における考察』(2012) には、さまざまなトピックにわたる回想が収められている。オロモウツでのパトチカによるフーコーへの言及がコメニウス研究者にインパクトを及ぼしたことは、フロスの回想からも読みとられる。

「他の〔コメニウス研究の〕グループは、フーコーの著作『言葉と物』の刺激をとり入れたが、この著作はヤン・パトチカによるコメニウス研究の展開において非常に有効な手段であった。私にとってとくに刺激的だったのは、ヨセフ・ヴァールカとのインタビューだった。フーコーの作品全体としての評価はわれわれの間で異なったが、文化史や思想史の進歩主義的な解釈の概念を克服するために用い、それによってコメニウスの著作が生まれた特有の風土を深く洞察するための条件を作り出すという点では一致した。構造主義の方法は、コメニウスの著作における深遠ではあるが、致命的とさえいべき矛盾にもかかわらず、その著作を全体としてはより有機的であるとして正当化したり、ある理由や他の「不都合だ」という理由でその著作のある部分を見捨てるか多分に知らないふりさえする可能性があることをわれわれに提示したのである。」 [MRE: 314]

のちに扱うように、フーコーの理論をいかに受容あるいは拒否するかについては、さまざまな方向がありうる。しかし、フーコーの方法が研究対象の安易な「近代化」への留意を可能にするものであることは、フロス、そしてチェコの代表的な文化史家のヴァールカにも共有されていたことがわかる。

さて、フロスの回想で興味を引くのは、フロスが1970年代になって、何度かパトチカのもとを訪れて対談していることである。パトチカは、プラハの春の挫折後、次第にアカデミッ

クな場での活動が制限され、1972年には出版も禁じられてしまう。コメニウス研究で出版されたものは、チェコ語では1970年、ドイツ語で出版されたものも1971年までであり、残された書簡等を見ても、その後のコメニウスへの言及が減少しているのは事実である。やや長くなるが、フロスの回想を引用しておく。

「70年代初め、私はヤン・パトチカのアパートも訪ね、個人的に面会した。1972年から1973年にかけて、私は何度かパトチカに、われわれはコメニウス学者としてどうなのだろうかと尋ねた。私は、時間の概念の研究やコメニウスの著作についての検討を行ってきたが、これからは物体の概念の探求に時間をあて、そうした哲学的にカギとなるカテゴリーをもとにコメニウスの理解を進めていこうと決めた、と彼に話した。パトチカは、そうしたテーマは進展すると思うかと尋ねた。私に告げるその口調からしてすでに、彼はその見解を共有してはいなかった。私は60年代末のコメニウスの哲学に対する彼のアプローチを知っていたが、まさに50年代末に『ヴェスマール』という雑誌に発表された論文や彼の著作『アリストテレス、その祖と後継者』におけるコメニウスに触れた一節は、コメニウスの哲学思想の体系的な探究を続けていた途上にあつた私には刺激的であり、それについて意見を述べた。そこでパトチカは言った。「では、君が考える道を歩んで行きたまえ。」パトチカは、コメニウスの哲学に対する彼の関係のとり方が変容したのだと受けとるような印象を与えた。」[MRE: 377]

フロスがいう「60年代末のコメニウスの哲学に対する彼のアプローチ」とは、言うまでもなく、オロモウツ講演に代表されるような、やや批判的ともとれるコメニウス理解である。フロスは、彼が抱いた印象について、次のように解釈する。

「50年代末から60年代初頭にかけてのコメニウス研究にあつては、デカルトに対峙する「チェコの古典哲学」というようなイメージがあつた一方で、60年代末に築き上げられたコメニウス研究において、彼はその思想に哲学的には妥当といえないものを見出した。この転回については、われわれは友人のヨセフ・ヴァールカとも話題にしたが、そこで一致したのは、パトチカのコメニウスに対する評価の変化を引き起こしたのは1966年に出版されたフーコーの『言葉と物』という書物であり、パトチカが非常にレベルの高い『世界文学』という雑誌で全体的かつ有益な書評を初めて示したといった経緯があつたのではないかと推測されるということだった。」[MRE: 378]

たしかに、1950年代のパトチカのコメニウス研究においては、たとえば、「コメニウスと17世紀の主要な哲学思想」に見られるように、コメニウスは、デカルト、ホッブズ、ヴィーコらとともに、それぞれに方向性は異なるものの、17世紀の哲学思想の一潮流として位置づけられていた。フロスは、フーコーとの邂逅がパトチカのコメニウス研究の変容をもたらしたと見ているわけであるが、この点はのちに触れたい。コメニウスの思想的後進性については、フロスは次のように端的にまとめている。

「デカルトの著作がフーコーの第二のエピステーメーの典型であった一方で、その書評のなかでパトチカは、コメニウスの著作をルネサンスに関わる第一のエピステーメーに典型的なアナロジー的な思考様式の実例と見なした。するとコメニウスは、すでに過ぎ去った異なった時代を表象しているにすぎず、17世紀にとってはアクチュアルではないということになる。17世紀思想という問題やテーマを扱うのも、今日にとってはアクチュアルではない方法を試みることだ。」[MRE: 378]

パトチカがオロモウツ講演で実際にこうした趣旨で聴衆に語っているのは、すでに見たとおりである。ただ、この点ものちに触れるが、違った評価も可能である。フロスは、「われわれは、コメニウスの哲学思想の分析と評価に関するパトチカの重要な貢献に負うところが大きい、クラウス・シャラーとともに、こうした見方には賛成できない」[MRE: 378]と端的に記している。

II. オロモウツ講演とは何だったのか？

以上の検討を踏まえ、パトチカのコメニウス研究は、とくにフーコーのテキストとの邂逅を通して「変わった」といえるのか、「変わった」としたらいかなる意味でそういえるのかをみることで、オロモウツ講演と何だったのかを見ていこう。ここではパトチカのオロモウツ講演やフーコー批評であげた論点を、パトチカのコメニウス研究に投げ返してみるという仕方、その「変化」について考察してみたい。以下、①パトチカが思想史研究やコメニウス研究において問題視した「対象の近代化」、②フーコーが強調した歴史における断絶に対する見方、③類比（アナロジー）的思考の位置づけ、④汎知学の評価、⑤フーコーの所説との関連での歴史的展望、⑥コメニウスの超越論的・宗教的側面の評価に焦点を当てる。

思想史の方法論をめぐる

パトチカは、すでに見たようにオロモウツ講演で、その手順はいかにあれ、コメニウスの思想の現代的意義を強調するようなアプローチを「対象の近代化」を図るものとして批判した。しかし、パトチカのコメニウス研究批判は、フーコーのテキストとの邂逅を経て生じたものではない。公刊された彼の最初のコメニウス論は「コメニウスへの新たなまなざしについて」（1941年）だが、そのなかですでにコメニウスの現代的意義を強調するようなアプローチを批判している。

「教育学的リアリズムについてのお決まりのフレーズは、決してコメニウスではなく、彼の営為でも理念でもない。また、コメニウスの平和主義的で百科全書主義的な啓蒙的キャッチフレーズは、もはや正しいとはいえないものもある。彼の姿は一義的ではなく、一本調子の

聖人伝を手本にしてコメニウスを描くことはできない。それゆえ人は、コメニウスのある側面については恭しく口をつぐみ、ただ弁解的な調子で他の側面について述べたてるのが常である。まさにそれが、かの偉大なペールが彼の立場から当然に酷評し、また優雅な仕方ではあったが、同じように当然に、デカルトが彼の視点から熱狂して混乱した者のカテゴリーに押しやってしまった、この一人の人物なのだ。そうした一人の人物を全体として把握するということは、果たして可能なのだろうか。コメニウスをその全体として真摯に取り上げるといふことは可能なのだろうか。これが、コメニウスの重要な著作から再び生じてくる問いであろう。」 [JKP: 38-39]

パトチカは、本格的にコメニウス研究にとりくむ以前から、思想内容や歴史的文脈の多様性を顧慮することを重視していた。そうした彼の見方は、「コメニウスは、われわれに非常に近く、非常に疎遠である」 [JKP: 50] という言葉に集約されている。この見方は、戦後になりコメニウス研究にとりくむなかで、より明確になる。「コメニウスと17世紀の主要な哲学思想」には次のような言及がある。

「興味深いのは、近代的な教育学の体系的基礎が、合理主義による革新の対極にあるということである。この奇妙な事実、あるいはコメニウスの思想を研究する多くの歴史家が、その学説のうちに近代的な自然法則などではなくとも、少なくとも教育の自然法則のようなものをとらえるというような仕方、その学説を近代化することに力を注ぐことにつながっている。あるいは他方、そのほかの歴史家がまた、コメニウスの教育学が基礎をおく方法には事物における基礎を欠いた空虚なアナロジー化しかなく、ゆえに当然のことながら真に合理的な性格など持ちようがないと見なすことにつながっている。私の信ずるところでは、これら二つの見解は基本的に非歴史的であり、コメニウスが立てた本来の問題を見過ごしている。」 [JKP: 60]

この論文は、コメニウスの哲学思想の特質を他の17世紀の思想との比較の上で論じたものだが、ここでパトチカは、コメニウスによって築かれた教育学の基礎に近代的性格が見出されるとしても、それはデカルトに代表されるような合理主義との対立からこそ生じたとする。そして、ベーコン、デカルト、ライプニッツといった合理論の思想系列のうちにコメニウスの近代的性格を見ようとするのが「学説の近代化」に陥っていると明確に指摘している。これはオロモウツ講演より10年以上前のことである。それとともに、対象の近代化を戒め、対象との歴史的隔たりばかりを強調し、対象を過去に追いやってしまう見方も同時に否定している。パトチカは、歴史的対象の近さと遠さの双方を顧慮することが重要であり、それが歴史的アプローチであると考えていた。

連続と断続

次のポイントに移ろう。フーコーは、エピステーメの変容を介した歴史の断絶を強調する。その確信ある論調は、断絶の彼方にあると見なされる思想にアプローチすることの実質的な無効性をも示唆する。パトチカが、歴史的対象の近さと遠さをともに重視したことからは、フーコーがいう歴史における断絶を彼がそれほど絶対的な隔たりと見ていなかったのは明らかだろう。エピステーメの変容の波及は、地域的にも分野的にも多様であることは、すでに見たように、フーコーへの批評で示していた。チェコ語で公刊された最後のコメニウス研究である「コメニウスと今日の間」(1970年)には、オロモウツ講演に近いニュアンスが読みとられる。

「決定的な事実として強調されるのは、彼の体系の正当性が、まったく旧式な基礎によっているということである。この基礎は、かつて今日といわれた当時においても疎遠であり、非科学的で、どうしようもなく古くさいものであったとされる。そしてここに次のことが問われることになる。この体系のもとには、時代遅れで、歴史的には神学的・形而上学的テーゼのほかには何もないのではないか。この体系にはわれわれが役立てることができ、学ぶべきでもある創造的で確かな刺激という価値がないのではないか。」[JKP: 154]

ここでパトチカは、オロモウツ講演と同様に、コメニウスの近代的意義について否定的に問いかけている。しかし、のちにもう少し立ち入って検討するが、この論文で彼は、人間を「世界の全体が人間にとって意味を持ち、事物がそれだけでは有していないような意味と意義を与えることを求めるといふ唯一の存在」[JKP: 157]として位置づけ、コメニウスが汎知学にとりくんだ背景を考察している。パトチカは、フーコーが言うようなエピステーメの変容を背景とした歴史における断絶をある程度認めた上で、エピステーメの変容にもかかわらず、その変容の彼方にあるコメニウスという対象のうちに、それでもなおかつ何を見ることができると問題にしている。

パトチカのコメニウス研究が1971年の初めで終わってしまったという事実から、彼のコメニウスへの関心は1960年代末を境に減退したのではないかという見方がある。たしかに量的な側面ではそういえる。しかし、プラハの春の挫折後の正常化政策のなかで、彼の知的活動自体が著しく制限されていたことは無視できない。また、彼が、活動の舞台を教育学研究所から哲学研究所に移して以降、彼のコメニウス研究は量産というレベルではなくなっていた。この意味では、コメニウスの歴史的無効性を示唆するような講演ののちにもパトチカがコメニウスについて実際に書いたという事実が重要であろう。そして書かれた内容は、パトチカのコメニウス研究の新たな展開と深化を示していると解される。それを、類比（アナロジー）と汎知学についての評価から見ていこう。

アナロジー的思考をめぐって

フーコーが、『言葉と物』のなかで、アナロジー的思考を認識論としては過去のものとして総括したのはよく知られている。

「西欧文化の《エピステーメー》全体は、その基本的配置において変様する。とりわけ、16世紀の人々がまださまざまな近縁関係、類似関係、類縁関係を認め、そこで言語と物とが際限なく交錯しあっていたあの経験的領域——あの広大な場全体が新たな布置をとろうとしているのだ。望むなら、この布置を「合理主義」の名で呼んでもよからう。」[JMC: 79]

フーコーは、デカルトの言及等を援用しつつ、「17世紀初頭、ことの当否はべつとしてバロックと呼ばれる時代に、思考は類似関係の領域で活動するのをやめる。相似はもはや知の形式ではなく、むしろ錯誤の機会であり、混同の生じる不分明な地域の検討を怠るとき人が身をさらす危険なのだ。」[JMC: 76]と記す。アナロジー的思考がカテゴリー錯誤を導くということは広く指摘されていることであり、コメニウスが大教授学で展開した多様な類比は、彼の協働者であったヒューブナーから酷評された。そうした事実からしても、アナロジーから秩序の時代へというフーコーの記述には非常に説得力があるように思える。

「類似者の時代は閉ざされつつあった。それが背後に残していくのは遊びにすぎない。類似と錯覚との新たなあの近縁関係によって、しだいにその不思議な魅力をましていく遊びである。あらゆるところに相似関係の妄想が描かれるが、それが妄想であることを誰もが知っている。…16世紀の知は、世界のあらゆる物が経験や伝承や軽信によってでたらめに結ばれあうことのできた、雑然たる無秩序な認識の、歪んだ思い出を残すのにほかならない。」[JMC: 76]

さて、オロモウツ講演後のパトチカのコメニウス研究を見ると、アナロジー的思考に関して、実に興味深い解釈がなされている。ドイツ語の著作『コメニウスの教育の哲学』には次のような言及がある。

「教授学の原理が基づいているのは帰納法のようなものなのだろうか。教授学の原理は自然法則であって、自然や技芸における生成の事例から導き出されるのだろうか。もし帰納だとすれば、教授学の原理は〈比較によって〉ではなく、〈分析によって〉得られるであろう。比較の方法が行おうとするのは〈理念化〉であって、自然法則を帰納することではない。」[JKP: 202]

ここでパトチカは、アナロジーは認識の方法というよりも理念化の方法であるという。この点について同書ではあまり掘り下げられていないが、同書と並行して書かれたチェコ語論文「コメニウスの哲学について」では若干の考察が加えられている。

「〔自然的方法は、〕ヒューブナーや彼に続く多くの解釈者たちが誤って考察したように、自然の経験からの推論ではあるものの、すべての多くの経験の理念的な基礎を認識することに

ともなう問題ではないのだ。そしてそれは、かの共同的かつ根拠づけられた特質であるところの「理念的視点」を仮定する。…コメニウスの原理は、証明されたものというより図解された例なのである。しかし、それらの原理はなお証明すべき価値があるのであって、単なるメタファーではないのである。つまり創造物や達成物の異なる方法を見たり集めたり、どのように結論に結びつくかという多種多様な段階の思考に基づいて、主として非暴力的、自己完結的で、全体として指導的な達成モデルについて考察するなら、メタファーは実際に教授者を助けるのである。」[JKP: 250]

アナロジーが理念的視点を仮定するという解釈は、きわめて示唆的である。とくに、教育という場面を想定した場合、理念が命題のようなかたちで提示されると、それはしばしばドグマの押し付けのように暴力的に受けとられ、教育としては成功しないことが少なくない。そこで多くの教育場面で現に用いられるのがアナロジーである。アナロジーは認識のために用いられることもないわけではないが、アナロジーは理念の理解にその効果が発揮されることが期待されているのではないだろうか。

「全体の秩序が統一的に司っていることが、さまざまな事例を挙げて範囲を広げながら述べられる。そして、全体の秩序が何によってたえず創造し獲得する自発的秩序となるのかが、事例において見て取られて、この秩序に組み込まれなければならない人間にとっては実り多いものが得られる。このように見るならば、コメニウスがヒューブナーの批判を受けて、後にそれまでとは異なった仕方であ教授学の原理を記述しようとしたことも理解される。ヒューブナーはコメニウスが素朴な帰納法をとろうとしているものと誤解したのである。またこのように見ることによって、コメニウスが批判に動じることなく『大教授学』[での主張]を保持し続けたことも、同時に理解される。」[JKP: 202]

ヒューブナーはコメニウスの『大教授学』におけるアナロジーの使用を帰納法のこじ付け的な使用とみたのであるが、コメニウスは彼への批判の意味を理解しながらも、類比の方法は堅持した。この事実について、パトチカはコメニウスにおけるアナロジーは理念化の方法であったと解釈するのである。さらに、『総合的審議』におけるアナロジー的思考の展開について、彼は次のように解釈している。

「類比の方法は「発見 (inventa)」が続けられるための源泉という役割をもつようになっていく。というのは、平行した事象に導かれることによって、秩序を構成する要素がたえず新たに見出されるわけであるが、この新たな要素は比例やアナロジーの点で見出されるものであり、人間はそれを現実の世界に取り入れなければならないからである。コメニウスによれば、知ることと行うこととの間、言語と事物との間にはアナロジーがあるという。また、世界のさまざまな水準において現実の全体が広がっており、このように存在するさまざまな「世界」の間にもアナロジーがあるという。さらに類比が認められているのは、教育の課題を

も含めた意味での人間存在の諸部分の間や、全人類が共同して生活するための規則を与える諸制度の間、といったところである。比較をするなかで、空隙があっても部分的にアナロジーが見当づけられるようなところには、どこにも可能性や機会があるという。すなわち、この空隙を埋めて充足させる可能性や機会、人間のもつ発明の能力によって新たな秩序が完成される可能性や機会があるという。「自然」やほかの技芸とのアナロジーとして、人間を人間たらしめる一般的な技芸の原則が見出されることは、すでに『教授学』で言われていた。このことと同様に『総合的審議』では、発見術が人間に関わるきわめて多種多様な事象にまで拡張されている。」[JKP: 224-225]

パトチカは、コメニウスにおけるアナロジー的思考が、理念化の方法からさらには発見術にまで展開したという。ちなみに、コメニウスが発見術を強調するのは、理論 (theoria) と実践 (praxis) という一般的な二元論的構図に応用 (chresis) という次元を導入したことと関連している³。コメニウスがアナロジーに固執したのは、その当時からも時代遅れであるという批判があった。そして、教育思想史の記述においても、しばしばアナロジー的思考は時代的限界によるものと見なされてきた。さらに、フーコーのような解釈の登場で、アナロジー的思考のアクチュアリティはその根拠を揺るがせられた。パトチカの解釈は、コメニウスを通してアナロジー的思考の意味に新たな光を当てるものである。こうした見方に対して、コメニウスを擁護する護教論的解釈ということもできるかもしれない。しかし、アナロジーが科学的真理の発見等に有効に機能していることは、知識社会学等の研究でも明らかにされており、そうした事実に立脚してアナロジーの使用方法が研究されてもいる。パトチカは、『言葉と物』でフーコーが提示した問題を受けとめ、コメニウスにおいて別な解釈の可能性を提示したといえるだろう。

汎知学への評価をめぐって

さて、オロモウツ講演では、おとぎ話とされた汎知学であるが、この評価は変わったのだろうか。先に見たように、1950年代のパトチカのコメニウス研究には、デカルト等とは異なるものの独自の意義を有するチェコ古典主義の哲学の探求といった色彩があったのは事実である。たとえば、「コメニウスと17世紀の主要な哲学思想」には次のような言及がある。

「チェコの思想家が、デカルトやライプニッツのように人間を分離された精神的実体としてとらえたのではないことはきわめて明らかである。そうではなく、自然的・社会的環境との生き生きとした相互作用において人間をとらえたのである。」[JKP: 69]

ここでパトチカは明らかに人間学的次元でコメニウスを理解し、とくにデカルトから読みとられうる独我論的傾向と隔たったコメニウスの思想の可能性を評価している。そして、デカルトとコメニウスの懸隔を哲学者と神学者との差異と見なす一般的な傾向に対して次のよ

うな解釈を提示している。

「デカルトがもたらした根本的な示唆のうちで評価したものもあったものの、彼は他の少なからず重要な点でデカルトと正反対の立場をとった。これは、伝統的に彼らの主な対立の原因と見られてきた哲学と神学の関係という問題ばかりではない。汎知学に関しては、さらに重要なことがある。それは、汎知学がもっぱら学識者のためではなく、あらゆる人の教育のためにあるということである。」[JKP: 96]

パトチカは、汎知学が本質的に教育的な性格を帯びており、デカルトとコメニウスの懸隔は、哲学者と教育者との距離としても理解されるとした。なお、汎知学がアナロジー的思考に基づく異なる次元の間の平行関係が無限に展開されていることについて、「新しい平行関係によって、あらゆる人間的な事柄の改革に向けた要求を前にして、汎知学の純粋な理論は、何か背景に退いてしまった観がある」[JKP: 70]として、やや理論的な弱さがあることを指摘している。また、17世紀後半以降の学術レベルでのコメニウスの忘却に関しては、「17世紀の最大の思想的関心の一面、つまり数学的な自然科学に対して、彼の調和の概念が非常に隔たっていた」[JKP: 73]ことを要因としてあげている。しかし、全体としてオロモウツ講演のような否定的なニュアンスは見られない。当時は、『総合的審議』の草稿がチェコスロヴァキアに渡り、科学アカデミー教育学研究所で編纂と編集の作業が本格的に着手され始めた時期であり、まだ、『総合的審議』のテキスト全体を通覧して評価できる状態に至っていなかったとも考えられる。

オロモウツ講演後のコメニウス研究における汎知学の位置づけは、いくつかの点で変化が見られる。ここでは、人間学的解釈の是非とユートピア性の評価について見ておこう。

すでに見たように、人間学主義は、フーコーからエピステーメーの変容を通してその終焉を宣告された。パトチカは、コメニウス研究に代表される思想史研究において、当然のように、人間学的な読解を進めてきた。しかし、歴史的対象に応じて、そうした読解が妥当かどうかを意識するようになったと思われる。「コメニウスと開けた魂」(1970年)には、次のような言及がある。

「コメニウスの根本的な目論見は繰り返し人間学的に読まれてきたし、彼の教授学や教育論は児童中心主義的に読まれてきたし、彼の改革計画は社会教育学やユートピア論の視点から読まれてきた。…実践(Praxis)や応用(Chresis)の計画が、人間とその中心性をまったく対象としないような知の真髄であり頂点である(modulla et corona)ということは、非常に奇妙に見えるであろう。——だが、それがいかに奇妙であろうとも、近代の人間中心主義の精神においてもコメニウスの改革においても、組織化することや遂行すべきことは共通しているのである。この両者は、形而上学が実践的なものになるという点に係留しており、両者の形而上学が物質的な観点では非常に異なるものであっても、両者の間には形式的な共通点

があるのであり、それは見逃されてはならない。…教授学の全体的な傾向はまた、単に人間学的にもまったく基礎づけ可能なものであり、〔実際に〕人間学的に基礎づけられている。しかし、このような基礎づけは——この点で私はシャラーの解釈に同意するのだが——コメニウスのものではない。コメニウスの教育論は後期著作のなかで、特に『パンパイディア』（汎教育）において成熟した形態をとって現れるようになったが、それがもつ普遍的性格は、単なる人間中心主義からはまったく基礎づけられない。知の改革、教育改革、言語改革、社会改革という、互いに切り離すことのできない諸計画は、人間学的に見ればたしかに多くの観点で興味深いものかもしれない。だが、これらの諸計画は内的な必然性を備えていた。コメニウスが企図したことは全体として神中心的なものを目標としており、この目標からしてコメニウスはこの必然性を避けることはできなかつたし、実際にこの必然性に従った。〕〔JKP: 143, 144〕

オロモウツ講演において、汎知学は現世離れしたファンタジーと見なされたが、その認識は、ここでは「神中心主義」と言いかえられている。これが人間学主義と対置されることは言うまでもない。パトチカは、汎知学は人間学として読解可能であり、そして実践的な性格を有しているが、それは人間主義的には基礎づけられていないという。汎知学は神中心主義に立脚しながら、なおかつ人間学主義と親和的なものであるというのである。しかし、それがために、人間学の理論としてのほころびは指摘せざるを得ない。この点は、『総合的審議』第 5 部『パングロッティア』（*Panglottia*, 汎言語学）での普遍言語の構想の矛盾等とともに、『コメニウスと教育の哲学』（1971年）で忘れずに言及されている。

「この作品は、信仰においてこの過程と結びつきながら構想されている。——そしてまた彼はその際、意味と結びついた汎知的知を、教育や事象に関する客観知とは異なるものとして明確に際立たせることはできなかった。教育に関する客観知と事象に関する客観知とを総合することは不可能であるのに、彼はこの総合をめざして努力した。自らの形而上学という鬼火を本物だと信じこんでしまったからである。このようにして、現実に客観的な知は得られないが、それにもかかわらず、このような知が問題となるかのように見受けられることになった。このように考えれば、コメニウスの百科全書も当然また全面的に誤ったものだということになる。〕〔JKP: 227〕

しかし、パトチカは、そうした見方の限界も同様に指摘する。

「人間の存在が宇宙の客観的歴史として論じられる場合には、人間の墮落と混迷といった中心的モチーフの持つ固有の性格や、そこに含まれた深い人間的実感が論点になることはない。すなわち、人間が墮落し混迷することや、自らの普遍的使命を意識するような人間存在のもつ真理において、真の生を回復させる可能性が、そもそも中心的モチーフなのだが、その固有の性格や、そこに含まれた深い人間的実感は論点にならなくなるのである。〕〔JKP: 227〕

フーコーの『言葉と物』への批評で、考古学という方法論の有効性を指摘する一方で、パトチカは、哲学的問題へのアプローチには必ずしも有効ではないことを指摘していた。コメニウスのテキストの神中心的な解釈は、そのテキストをフーコーによる人間学主義批判から隔て、新たな読解の可能性を指摘するものといえよう。この意味で、フーコーのテキストとの邂逅は、パトチカに汎知学理解の深化ないしは跳躍をもたらしたと見なしてよいだろう。

汎知学のユートピア的性格の評価については、『コメニウスの教育の哲学』に次のような記述がある。

「この書はトマス・モアの『ユートピア』やカンパネッラの『太陽の都』と同類のものとは見なされえない。共産主義や社会主義が前提されたり説かれたりすることもなく、それらが成立するための条件や、それが成立した場合の帰結が述べられることもない。それは〈状況〉(Verhältnis)の改革ではなく〈志操〉(Gesinnung)の改革なのであり、教育の場合と同様に、いかなる強制も暴力もなしに生じる。またそれは、光が広がるのと同じように、つねに中心からあらゆる方向へ広がっていく。誰にあっても、改革を始めるのは自分自身ともしっかりも身近な周辺部からである。すなわち家族、近隣社会、共同体からである。とりわけ学校によって、改革は次第にその範囲を広げていく。」[JKP: 230]

ここでのパトチカの言及は、基本的にオロモウツ講演を引き継ぐものでありながら、全体的な評価は明らかに異なっている。オロモウツ講演では、モアやカンパネッラのユートピア文学のラディカルな内容との比較において、汎知学は政治的には妥協的であるという評価が示唆されていた。ここではむしろ、汎知学の志向する改革の漸進性や現実性が強調され、改革の中心に教育が位置づけられていることが評価されている。

そして重要なことは、パトチカにおいてユートピアという概念の位置づけ自体が変わっているということである。エンゲルスのパンフレットの表題を引くまでもなく、とくに社会主義思想において、ユートピアは科学と対置された否定されるべき対象である。ユートピアと科学を隔てるメルクマールについてはさまざまにあげられるが、経験的事実に基づいて理論・仮説・命題等を検証し、とくに超越的な存在を否定する立場としての実証主義は、科学的手続きの基準と見なされる。本論文の直接的なテーマではないので、ここでは立ち入った議論は行わないが、パトチカは実証主義の有効性を認めつつも、その限界も見ていた。

「われわれの近代において現れたような、純粋な事実に関する実効的な知を総合しようという試みはどうかと言えば、それもまた同様にユートピア的なものであることは明らかである。総合をめざす実証的試みもユートピア的であることは、一目瞭然である。」[JKP: 241]

現に科学として認められ、政治と経済の基盤の上に展開されている営みにも、パトチカはユートピア的なものであるとの評価を下す。汎知学も実証主義もユートピアと見なされるのは、所詮すべては空想にすぎないというニヒリズムにも映る。しかし、「『総合的審議』は、

ユートピアのなかのユートピアであり、人間的な人間が実際に自らに対して立てることのできるあらゆる目標設定の体系である」[JKP: 242] という言及を考慮すると、晩年のパトチカにあって、ユートピアはむしろ知的創造や社会的アジェンダへの参画を方向づける概念として積極的に評価されるようになっていたのでないかと考えられる。そのように考えると、汎知学を「おとし話」と見なしたオロモウツ講演での言及は、単に理論の脆弱性への批判ではなく、むしろユートピアの生産的な可能性を注目したものであったともいえよう。

歴史的展望をめぐって

続いてフーコーの所説との関連で、歴史的展望について言及する。すでに見たように、フーコーの導入した視点によれば、およそ17世紀後半と18世紀後半にエピステーメーの変容による歴史の画期が生じたと見なされる。パトチカがこうした歴史的展望を受け入れていないのは、1970年にドイツ語で著された「コメニウスと開けた魂」に明らかである。周知のように、パトチカは、コメニウスを開けた魂の思想家の一人と見なす一方、デカルト等に代表される数学的知性によって閉鎖性の時代が開かれたことを指摘する。閉じた魂について、彼は次のように規定している。

「哲学者が頭を悩ましてきた靈魂論に関する根本的決定事項を、開けた魂と閉じた魂との対立に帰着させることができる。閉じた魂とは、何らかの仕方では絶対的なものと同一視されるもの、ないしは、絶対的なものとの関わりにおいて定義されるものである。したがって、基本的に閉じた魂の外にあるようなもの、閉じた魂のもつ無限性に対して限界を与えるものや、閉じた魂のもつ自由に対して制限を加えるようなものは、何も存在しない。それにもかかわらずわれわれは、このような無限の魂を——逆説的にも——閉じた魂と呼ぶのだ。それはまさに無限なものとして、ただそれ自身にしか出会うことがないため、自分自身だけで完結している。閉じた魂にとって外部は存在しないのだ。」[JKP: 127]

パトチカは、閉じた魂が、「中世末期から近代初頭にかけてのヨーロッパで、当時流布していたキリスト教の魂についての見方に対立するものとして登場した」とし、他方、「キリスト教の魂についての見方は、「開けた」魂を主張する唯一の事例だったわけではないが、その最も重要な歴史的形態の一つを表していた」とした [JKP: 128]。開けた魂とは、自らの力が及ばない何ものかに対峙する魂である。パトチカは、17世紀を二つの形態の魂が併存していた時代と見なし、次のように叙述する。

「理性は世界把握の根本的論拠として、閉じた魂から持ち出される。この理性は事象よりも上位に置かれる。事象との出会いのなかで、理性は自らに疎遠なものに出会うのではなく、ただ自己展開したものに出会う。…コメニウスの理性は、事物をそれがあがあるがままに受け取るために、まず次のことを理解することを学ばねばならない。すなわち、理性のもつ、事物

を自分自身によって測ろうとする傾向は、理性が魂の全体ともども、自分とはまったく他なるもの、自分より上位のものに自らを開き、それに従うときにのみ、真の帰結に到達することができるということである。」[JKP: 130]

そしてパトチカは、この論文の末尾で、閉じた魂の自己展開の歴史的帰結を悲観的に分析する一方で、現代世界における開けた魂の可能性を示唆する。

「コメニウスの著作は今日われわれに何を語りかけてくるのだろうか。技術の時代、また、技術と結びつき技術によって支配された科学の時代が、その根本的概念に基づいた成功をますます目の当たりにしているにもかかわらず、閉じた魂だけに支配されているのは、ポスト・ヨーロッパ時代が突きつけてくるさまざまな要求に応えるにはもはや十分ではないという徴候が増大している。…閉じた魂を備えたヨーロッパが崩壊したあと、ポスト・ヨーロッパ時代には、さらにずっと険しいものが待ち受けていた。それは、絶滅の技術が整えられ生の実体そのものに向けられるという点で、致命的となりうるほど険しいものであった。絶滅の技術は、あるいは閉じた魂の核心に属するのかもしれない。——それゆえ新しい精神性がぜひとも必要である。〈精神的な〉回心が必要であり、夜明けを迎えようとしている日が問題をかかえていれば、その積極的な解決が試みられねばならない。科学と技術だけでそれをなし遂げることはできない。」[JKP: 144-145, 146]

この論文は、「閉鎖性の時代の始まりに生まれたコメニウスは、この時代を生き抜き、この時代の終焉において新たに姿を現している」[JKP: 148]という言及で結ばれている。パトチカは、17世紀知識革命を基盤とした数学的知性に代表される閉じた魂が支配的な影響力をふるってきた「閉鎖性の時代」と規定する。さらに重要なことは、20世紀後半をその時代の終焉と見なし、そうした歴史的局面におけるコメニウスの思想のアクチュアリティを示唆しているということである。パトチカの開けた魂の概念や歴史的展望についての分析は、晩年の主著『歴史哲学についての異端的論考』においてさらに展開されている。

パトチカが示した歴史的展望とフーコーのそれが異なることは改めて指摘するまでもないが、ひとつ付け加えるべきことがある。開放性と閉鎖性という見方について、両者は大きく異なるのである。フーコーは、17世紀後半以降の秩序の時代以前をアナロジーの時代と規定するが、その時代の認識論的限界を次のように強調する。

「16世紀末までの西欧文化においては、類似というものが知を構築する役割を演じてきた。…類比は、同一の点から出発して無数の近縁関係を張りめぐらすことができる。可逆性と多価性とは、類比に普遍的な適用の場をあたえる。類比によって、世界のあらゆる形象はたがいに近づきうるのだ。…この知は過剰であると同時に絶対的に貧困なのである。それは限界をもたぬがゆえに過剰である。…それ自体さらにあらたなる相似を呼びよせずにはおかない。16世紀の知は、つねにおなじものしか認識することができず、それも、際限のない行路のけっ

して到達されぬ果てにおいてしか認識できないという立場に、みずからをおとし入れたのであった。…類似関係のはたらきがくりひろげられるのは、基本的構成要素をなすこの類比の、実際上の限界内だということを示している。…相似は完全に閉ざされた領域をもつことになろう。」[JMC: 42, 46, 55, 56]

フーコーは、アナロジーを無限に展開していく16世紀の思考様式がその限界内にとどまるがゆえに閉ざされた領域にとどまるという。フーコーに従えば、アナロジーに依存した16世紀的思考こそが閉じた魂の現れと見なされるのである。パトチカによる『言葉と物』の書評の網羅性からして、フーコーがアナロジー的思考に下した評価をパトチカが知らなかったことはあり得ない。すでに見たように、パトチカはコメニウスのアナロジー的思考の目的は認識というよりも理念化にあったと論じ、アナロジー的思考の他の可能性を考察した。そしてパトチカは、すでに見たように、閉じた魂と見なされるのはアナロジー的思考を克服したとされた数学的な秩序的思考の方であるとしている。パトチカが丹念に『言葉と物』を読んだ事実からして、彼の開けた魂という概念は多分にフーコーを意識し、思想史認識においてフーコーと対立的な見解をとったものと見なしても間違いではないだろう。

パトチカは、開けた魂の有力な起源としてキリスト教をあげている。すでに見たように彼は、汎知学の評価において、シャラーの研究等も受容しつつ、その思想は人間中心というより神中心であったとしている。フーコーの思索がその広がりにもかかわらず、とくにキリスト教的文脈についてほとんど触れられておらず、背後に強いキリスト教批判があることはつとに指摘されているところである。

超越性をめぐって

そこで最後に、コメニウスにおける宗教的ないし超越論的側面がどのように見られているかについて検討する。コメニウスの思想の神中心主義やユートピア的思考の創造性への注目からして、オロモウツ講演後のパトチカが、コメニウスの思想の超越論的傾向を重視したことは明らかである。すでにこの講演にも1970年代初頭の研究をうかがわせる言及が見られる。

「人間は本質的に多面性と他者性に依存しており、至るところで条件づけられた統一性からは隔たっており、自身にとって未知のものなのである。」[AC1: 72]

「転回とは、聖なる献身に表されているが、一般的なもの、至福、そして全体を自己課題化において受けとることを意味する。」[AC1: 73]

こうした言及は1950年代の彼のコメニウス研究には見られず、彼のコメニウス研究の大きな変容点と見なされる。ただし、彼がコメニウスの思想の超越論的傾向に注目したといっても、彼はいわゆる神学的な解釈には進まなかった。その解釈は彼が直接に教えを受けたハイデガーの色彩が濃厚な実存哲学的なものであった。そこでパトチカがとくに注目したのが、

従来は宗教的著作として見なされてきたコメニウスの青年期の著作である。三十年戦争下のチェコで神聖ローマ皇帝軍の追跡のなかで、妻子を失うという不遇に苛まれながら、コメニウスは自身とチェコ兄弟教団の同志のために「慰めの書」と称される一連の作品を著した。パトチカは、このうちとくに『地上の迷宮と心の楽園』(*Labyrint světa a ráj srdce*)と『平安の中心』(*Centrum securitatis*)に注目し、実存主義的ともいえるテキスト解釈を行っている。

「虚無の力は、虚無が見えないようにすることに何より気を配る。というのは、悪魔の意図するところでは、空しさや虚無、真実でないものこそが、まさに見られてはならないものにほかならないからである。したがって、悪魔の意志によって隠されるのは、何といても死である。人は、あたかも死がないかのように振る舞っている。人々は死から目をそむけ、死を問題にしない。まさしくそれゆえに、世界とその多様さの側から見て、存在するもののすべてに即して、死が虚無の深淵として暴き出される。…われわれがここで確認しておきたいのは、ここで虚無を暴くこと (*Entbergung*) は、開けた魂の根本的の行為であるということだ。」 [JKP: 138]

こうした「コメニウスと開けた魂」の一節は、ハイデガーが『存在と時間』等で示した実存分析を濃厚に反映している。ここでは深く立ち入らないが、パトチカによる「慰めの書」の解釈は、コメニウスの読解に新たな可能性を開くものである。

「近代自然科学や思想研究および近代における意識の哲学の基礎づけは、コメニウスの偉大な同時代人たちに帰せられるとわれわれは考えていよう。彼ら理性の天才たちは、ここで見られた問題を、もっぱら純粋な知性の水準において表される限りで把握していた。〔それに対して〕コメニウスは、これらの問題について実存の具体的・実質的経験に即して考える思想家であった。この点で彼は、同時代の抽象的な合理主義者たちに比べて、人間としてわれわれに近いのである。」 [JKP: 180]

パトチカは、慰めの書の解釈を通じて、『コメニウスの教育の哲学』で上のような解釈を示す。これは、コメニウスの思想のアクチュアリティを示唆しているが、他方、パトチカは歴史研究における「対象の近代化」を繰り返し戒めていることと矛盾しないかという疑問が生じないではない。実際に彼は、このすぐあとで次のように続けている。

「コメニウスは自らの経験を概念的に表わすための十分な表現手段を持ちあわせておらず、当時の神学的・形而上学的手段による解釈を試みなければならなかったところに困難があった。それゆえ彼の哲学思想は、表面的に見ると、様々な起源からなる、折衷的に組み合わせられたモザイクのような印象を与える。しかし、それらはすべて表現手段にすぎず、彼が最終的に表現しようとしたことではない。」 [JKP: 180]

こうした見方は、たとえば、ユートピア文学のなかに社会主義思想の先駆的形態を見よう

とするような近代主義的な解釈と変わらないようにも思える。もしそうなら、コメニウス研究に対するパトチカの批判は、そのまま彼に帰っていくことになる。ここでパトチカを弁護するわけではないが、すでに見たように、彼は歴史的対象の近さと遠さの両方を問題とした。彼が、歴史的な文脈を度外視したり、テキストの一部を根拠に位置づけるような解釈に批判的であったのが明らかだが、対象を単に過去の存在として記述すればよいと考えてはいなかった。そうした場合に求められるのは、解釈を支える事実が十分に提示できるかどうかであろう。実証主義を批判した彼だが、歴史研究において実証主義的なプロセスが本質的であることを踏まえていたのは言うまでもない。それがよくわかれるのが次の一節である。

「人間の現存在についての近代的な分析について知る者であれば、誰が見ても、アンドレーエないしコメニウスの迷宮から衝撃を受けて生じた文学は、現存在の分析によって白日のもとにさらされる構造を、前理論的な〔形態をとって〕表しているように見えるであろう。気晴らし、原初的な自己喪失、自身を捉えず把握しないような自己理解、自己逃避、自己の有限性からの逃避、「ひと」の好奇心と雑談による自己の有限性の隠蔽、無を通して自分自身へ向かう道、追い越すことのできない最も固有な可能性へ向けた先駆け。これらのことがすべて概念としてもたらされているわけではないにしても、動機上の連関においてははっきり区分され、物語や神話の形で示されている。実存というよく知られた現象によって、このような状況から脱出させる道筋までもが導入されていることは、不思議ではない。」[JKP: 179]

ここでパトチカは、「慰めの書」の実存主義的解釈にあたって、実存主義的な人間理解の要件を列挙し、それらに対応するモチーフをテキストのうちに認めるという作業を経ている。彼の手続きについては、なお不十分であり、主観的な解釈の域を出ないという評価も可能であろう。しかし、思想研究のアクチュアリティをまったく求めないということならそれでもよいが、いくばくかでも思想の現代的意義なり過去の思想が現代において研究される意義に言及しようとするれば、パトチカのような解釈はあってよいし、一定の手続きは踏まえられていると思われる。この点については、最後にもう一度言及する。

パトチカは、ブラハの春後のフサーク政権による強圧的な政治に抗議する「憲章77」のスポークスマンを務めたことから、政治的な活動に積極的な人物であったという先入見も持たれうるが、言論統制が深刻だった1950年代にその思想史研究が出版され続けたように、基本的には知的禁欲を旨とするアカデミズムの人であった。しかし、その研究は研究のための研究ではなかった。

「実存主義のような方向が時代遅れであるなどというのは正当なことだが、たとえばニーチェ以来のヨーロッパ的意識のなかで支配的な位置を占めてきたニヒリズムの問題は、やはり諸事物や実在物や現実性に帰着されえないものを前提している。このことから、非存在的なものに「現実の」力や権力とまったく同様の説得力を認めうることは、絶えず最後まで思

い起こされるのだ。」[JKP: 147]

パトチカが晩年のコメニウス研究において超越論的な問題を取りあげたのは、ニヒリズムとの対峙という彼の哲学的課題と対応していた。フーコーの『言葉と物』はパトチカには「新しい歴史的な実証主義、挑発的な実証主義」に映ったが、彼は実証主義の挑発に乗ったといえるのかもしれない。それを科学の目からタブーへの逸脱と見るか、先入見を排した勇気ある学問的な冒険と見るかは、解釈の分かれるところだろう。

むすびにかえて——コメニウス研究と思想史研究への示唆

ここまでの考察をまとめておきたい。パトチカのコメニウス研究は、その最終局面でいくつかの重要な変容を遂げた。その変化を明示しているのが、汎知学を「おとぎ話」と評した1967年のオロモウツでの彼の講演である。この講演に示される彼のコメニウスへの評価の変化は、彼がフーコーの『言葉と物』に出会ったことがいくぶん影響していると考えられる。コメニウス研究者のなかには、フーコーのインパクトによってパトチカのコメニウスへの関心は減退したという見方もある。しかし、オロモウツ講演後のパトチカのコメニウス研究を検討すると、パトチカは、フーコーが『言葉と物』で示した論点を引き受け、新たなコメニウス解釈の可能性を提示したと見なされる。パトチカは、フーコーを知る以前から、対象の近代化に陥りがちなコメニウス研究や思想史研究を批判していた。それはフーコーとも共有されるものである。他方、歴史における断絶を強調する見方に対して、パトチカはフーコーのエピステーメの視点の導入を評価しつつも、慎重であった。フーコーが認識論的には過去の遺物であり、コメニウスが学問的方法論の根幹としたアナロジーに関しては、パトチカは、コメニウスがアナロジーを重視した背景に理念化という作用があったという解釈を提示した。これは、フーコーの問題提起へのコメニウス研究からの応答と見なされよう。パトチカは、汎知学が人間中心主義というよりも神中心主義に基づいているという解釈を示し、人間学主義の終焉を宣告するフーコーの主張からコメニウスを隔てた。フーコーがアナロジー的思考に閉鎖性を認めたのに対して、パトチカは17世紀知識革命における数学的知性に閉じた魂を認めた。フーコーがエピステーメの変容による歴史の断絶とその果てとしての人間学的理念の終焉を示唆したのに対しては、パトチカは現代を閉じた魂の時代と見なしつつも、コメニウスに代表される開けた魂が新たな意味をもってとらえられる歴史的画期を示唆した。こうした帰結として、パトチカは、コメニウスの思想の超越論的側面を再評価し、そのテキストの実存主義的解釈を提示した。他方、その解釈はいわゆる宗教的・神学的解釈とはならなかった。

以上の考察を踏まえると、フーコーの『言葉と物』がパトチカに一定の影響を与えたことは間違いない。ただ、それによってパトチカのコメニウスへの評価が消極的なものになった

とか、コメニウスへの関心が減退したとはいえないだろう。むしろ、フーコーのテキストに触れることで、パトチカのコメニウス研究は新たな展開を遂げたというべきであろう。その展開は『歴史哲学についての異端的論考』での考察にも関連している。この意味で、フーコーのテキストとの邂逅には、パトチカのコメニウス研究が現在に伝えられる最終的な形態に至るための触媒ないしは起爆剤といった意味を認めることができよう。したがって、オロモウツ講演に限って認められる全体として消極的な論調はそのまま受け止められるべきではない。では、パトチカのコメニウス研究のなかでどう位置づけられるかといえば、『言葉と物』を「挑発的な実証主義」と受けとめたパトチカが、当時のコメニウス研究の実態に対して挑発的な問題提起を行ったものであると見なすことができるのではないだろうか。彼の問題提起が向けられた先は、無批判にコメニウスの近代化を図るコメニウス研究の潮流であったであろうし、歴史の彼方にコメニウスを追いやってしまう実証主義的歴史研究であったであろう。パトチカがコメニウス研究において経験した思索は、コメニウス研究のみならず、思想史研究において、研究とは何をめざし、いかにあるべきかを考えるうえで多くの示唆を示すものである。本論文を結ぶにあたって、パトチカの思索の過程からコメニウス研究や教育思想史研究において得られる示唆について考察しておきたい。

第一に、思想史を中心としたパトチカのコメニウス研究は、過剰な応用志向に陥りがちなコメニウス研究に対する批判的機能を有していたという点で評価できる。パトチカのコメニウス研究を集成したシフェロヴァーは、1950年代から60年代にかけてのチェコスロヴァキアで文化大臣を務めたネイエドリーのもとでの、学術や文化の大衆化路線が徹底され、コメニウス研究の学問性が著しく歪められた実態を次のように指摘している。

「当時の文化相のズデニェク・ネイエドリーは大学教授であり疑いなく教養ある人物であったが、共産党の支持のもとでチェコスロヴァキアのあらゆる文化にポピュリズムの傾向性をしみわたらせ、表面的にポピュリズム的であれば、コメニウスが言ったことには何にでも正当性を付与し、任意の思いつきをコメニウスが言ったことにする任意の作法でコメニウスを理解し、支配的なイデオロギーにとってもっとも素晴らしい達成であり先駆であると賞賛した。」⁴

旧ソ連の代表的な作曲家ショスタコーヴィチがその創作活動において、当時の政権からたびたび批判を受け、創作の自由が制限されたことはよく知られている。コメニウス研究にも似たような事実が指摘される。シフェロヴァーによれば、パトチカによるコメニウス研究は、「イデオロギーとポピュリズムの潮流のただなかで、コメニウス研究を真摯な学問へと復興させる」⁵ものであった。

第二にパトチカがとった研究の手続きは、実際には多くの思想史研究で用いられている常識的な手法だが、それが方法として自覚的に示されている点で評価できる。歴史的・社会的

な距離を前に知的な営為をなそうとするとき、そこでは理解や解釈のためのある概念や図式が導入されざるを得ない。もちろん、図式や概念が先行すると、プロクルステスのベッドのような過ちを犯すおそれが高まる。かといって、対象を単に記述するということでは分析や解釈はできない。コメニウスの神学的な概念を哲学的に読み換えたパトチカのアプローチは、コメニウスの宗教性を重視する立場からは、パトチカがマルクス主義的なコメニウス解釈を近代化として批判したのと同じ批判が加えられうる。しかし、批判を行う過程で自己の批判をも遂行する哲学という視点は、宗教的信念と異なり、他に開かれている。もっとも哲学すらも西洋的価値のひとつにすぎないという見方も可能だが、価値相対主義という21世紀社会の現実を踏まえたとき、価値の妥当性の根本的な吟味を扱う有力な分野が他にないと思われることからしても、彼のとった手法はアクチュアルであるといえよう。また、図式や概念の導入にあたって、可能な限り立論の根拠をあげるという手続きを踏まえていることも注目される。さらに重要なことは、フーコーの『言葉と物』の批評やそれをうけたコメニウス研究に見られるように、具体的なテキストをもとに研究上の図式や概念の妥当性を検討していることである。有力な図式や概念が打ち出されると、ともすればその安易な援用が行われる。歴史研究は、個別具体的な検討をとおして、そうした枠組みを検証し、より妥当な枠組みの構成に刺激を与えるという役割がある。パトチカのコメニウス研究は、オロモウツ講演の内容やその前後の思索を検討することで、思想史認識の進展に資する事例と見なされる。

第三に、パトチカのコメニウス研究にうかがわれる若干の問題点とあわせて、応用的研究への示唆をくみとっておきたい。パトチカは、歴史的・社会的文脈を十分に踏まえ、コメニウスの思想の一部分を現代的な課題と直結させるような研究を批判した。それは思想史研究の批判的機能を果たすものであった。しかし、では教育学の各論で積み重ねられたコメニウス研究は、すべて無意味ということになるのだろうか。また、教育学やその他の分野からのコメニウス研究は否定されるのだろうか。パトチカのコメニウス研究の貢献のひとつは、コメニウスの哲学がその本質において教育的な性格を帯びていたことを指摘した点にあるといえる。彼によれば、コメニウスは「世界を教育の相のもとに見た哲学者」であった。ゆえにその哲学は、単に世界を教育的な現象の現れと見なすにとどまらず、その表現も常にそれを学ぶ者を想定せざるを得なかった。この点が、形而上学や哲学的思考の不徹底を生んだとも考えられるが、それはまた教育という営みにおいてともなわざるを得ない世界の縮減という問題と関連している。コメニウスは、とくに汎知学研究において、理論と実践という二項対立を超えた応用という段階を重視した。この意味で、コメニウスの思索は、パトチカが19世紀末以降のコメニウス研究に対して下した「アマチュア的な企て」に近いものであったといえる。つまり、その時代の課題に積極的に対応したコメニウスの思想には近代的な解釈を許容するような応用志向的な傾向性がそもそも備わっていたと見なされるのである。そう考

えると、教育学やその各論との関連でのコメニウス研究は、必ずしもコメニウスの志向性から大きく反れたものと見なすべきではなく、手続きを踏めば十分に研究として成立するともいえるのではないだろうか。なお、パトチカ自身も、教育方法や教育制度に関わるような研究を示したわけではないが、「転回の教育学」の構想は明らかに応用志向的な要求に一定程度応えた研究と見なされる。

研究者の個性や歴史的社会的状況のもとで、私たちにはコメニウスのテキストをもととした多様な変奏曲がある。これら相互の関係を理解し、ときには総合することはコメニウス研究の課題のひとつであろう。それとともに、それまでにない新たな解釈の可能性を探求することも、あってよいだろう。たとえば、日本の教育哲学でも、世俗化や技術化が極限まで進むなかで、超越性を教育においてとりあげる上でポエジーや物語論の可能性が指摘されている⁶。チェコのコメニウス研究においては、たとえば、本論文で引いたフロスは、超越性や非合理的なテーマなどもタブー視せずに扱ってみることの意義を強調している [MRE: 313]。

最後に蛇足であるが、パトチカとフーコーとの距離について手短かに言及しておきたい。『ヤン・パトチカ選集』の注記によれば、フーコー自身はパトチカによる『言葉と物』の書評については知らなかったと考えられるという [JP7: 650]。他方、パトチカにとって「挑発的な実証主義」に映ったフーコーは避けて通れない存在であった。1960年代末において、両者の思想的距離は相当に開きがあったことは間違いない。しかし、パトチカの死後、フーコーは、パレーシア（率直に真理を語ること）の意義を語り始め、その途上でパトチカを知り、パトチカがソクラテスについてとりあげた「魂の配慮」の問題を批判的にとりいれた⁷。晩年のフーコーの一連の講義は、単なる実証主義の産物とは見なされない。両者は直接に邂逅することはなかったものの、その思想的距離は最終的にはかなり狭まったと思われる。

本論文で扱った人物のアルファベット表記・生没年

アリストテレス (Aristotelēs, 前384－前322)

アルト (Robert Alt, 1905－1978)

アンドレーエ (Johann Valentin Andreae, 1586－1654)

ヴァールカ (Josef Válka, 1929－)

ヴィーコ (Giambattista Vico, 1668－1744)

エンゲルス (Friedrich Engels, 1820－1895)

カリヴォダ (Robert Kalivoda, 1923－1989)

ガリレオ (Galileo Galilei, 1564－1642)

カンパネッラ (Tommaso Campanella, 1568－1639)

ケプラー (Johannes Kepler, 1571－1630)

コメニウス (Johannes Amos Comenius; Jan Amos Komenský, 1592–1670)
ゴンチャロフ (Nikolai K. Gontscharow, 1902–1978)
シフェロヴァー (Věra Schifferová, 1959–)
シャラー (Klaus Schaller, 1925–)
ショスタコーヴィチ (Dmitrii Dmitrievich Shostakovich, 1906–1975)
チジェフスキー (Dmytro Čayževskij, 1894–1977)
デカルト (René Descartes, 1596–1650)
ニュートン (Isaac Newton, 1642–1727)
ネイエドリー (Zdeněk Nejedlý, 1878–1962)
ハーイェク (Jiří Hájek, 1913–1993)
ハイデガー (Martin Heidegger, 1889–1976)
パトチカ (Jan Patočka, 1907–1977)
ヒュープナー (Joachim Hübner, 1611–1666)
フーコー (Michel Foucault, 1926–1984)
フス (Jan Hus, 1369–1415)
フッサール (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938)
フロス (Pavel Floss, 1940–)
ベール (Pierre Bayle, 1647–1706)
ベーコン (Francis Bacon, 1561–1626)
ホッブズ (Thomas Hobbes, 1588–1679)
モア (Thomas More, 1478–1535)
ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716)

〔付記〕 本論文は、科学研究費・基盤研究 (C) 「コメニウス教育思想の再解釈に向けての基礎的研究」 (平成24年～28年度) の研究成果の一部である。

同じく研究成果の一環として、2014年8月に『ヤン・パトチカのコメニウス研究——世界を教育の相のもとに』 (平成26年度、科学研究費・研究成果公開促進費採択事業) を出版することができたが、本論文でとりあげたパトチカの論文「コメニウスにおけるユートピアと人間性の目的の体系」は、同書に収録すべきか迷ったもののひとつであった。しかし、私に2014年8月からのチェコ共和国科学アカデミー哲学研究所への派遣研究が認められており、出版事業をそれ以前に完成させる必要があったこと、本論文で検証したように、彼のコメニウス研究の最終形そのものとは見なされないと考えられることから、収録しなかった。

本論文をなすにあたって、チェコ共和国科学アカデミー哲学研究所のコメニウス及び初期近代研究部門長のヴラディミール・ウルバーネク博士から多大な助力と示唆を得た。感謝申し上げたい。

註.

- 1 Nikolai K. Gontscharov, *The Great Humanist John Amos Comenius*. in: *Acta Comeniana. Revue Internationale des etudes comeniologiques*, 1, *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, XXV, Praha: Academia, 1969, str.23.
- 2 パトチカからのシャーへの1969年11月8日付書簡には、彼の「人間存在の三運動」に基づいた教育の分析が概説されている。このほか、同じ趣旨の講義をチェコ語で行ったことも記されているが、現存していない [PK: 56-57]。
- 3 『総合的審議』第4部の『パンパイディア』(Pampaedia, 汎教育)には次のような言及がある。
「学ぶことは徹底的に学び尽くすようにさせる。
(1) 一度始まった学習は、途中で止めずに最後まで完成させる。
(2) すべてを、理論、実践、応用、あるいは指示、実例、使用を通して学ばせる。指示は少なくともよいから明確に伝え、多くの実例を物事に適用し、そして何度も何度も使用させて習慣になるまで行なう。」
(太田光一氏の訳による) [CC2: 60]
なお、この点については、拙稿(「教育学の方法論の歴史的再検討のために～コメニウス研究の視点から～」, 『近代教育フォーラム』第23号, 2014年, 197-206頁)で若干の考察を行っている。
- 4 Věra Schifferová, *Einige Bemerkungen zur Comenius-Deutung bei Jan Patočka, Comenius-Jahrbuch*, Bd.13-15., Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008, S.54.
- 5 *op.cit.*, S.56.
- 6 たとえば、矢野智司, 『贈与と交換の教育学』, 東京大学出版会, 2008年。
- 7 M. フーコー, コレージュ・ド・フランス講義1983-1984年度『真理の勇氣』, ミシェル・フーコー講義集成 XIII, 筑摩書房, 2012年, 160-161頁等。

引用文献

以下の文献からの引用は下に示す略号とページ数を本文中に示した。なお、邦訳文献については、文意を損ねない範囲で表現を改めた箇所がある。論旨の理解のために補った箇所は〔 〕で示した。

- AC1: Jan Patočka, *Utopie und System der Ziele der Menschheit bei Comenius*. in: *Acta Comeniana. Revue Internationale des etudes comeniologiques*, 1, *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, XXV, Praha: Academia, 1969, str.67-75.
- CC2: Johannes Amos Comenius, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Tomus II, Praha: Academia, 1966.
- JKP: ヤン・パトチカ, 相馬伸一編訳, 宮坂和男・矢田部順二共訳, 『ヤン・パトチカのコメニウス研究——世界を教育の相のもとに』, 九州大学出版会, 2014年。
- JP7: Jan Patočka, *Slova a věci —— Rozbor antropologické epochy evropského myšlení v archeologii Michela Foucaulta*. in: *Sebrané Spisy Jana Patočky*, sv. 7, *Fenomenologické spisy II*, Praha: Oikoymenh, 2009, str. 527-541.
- JMC: ミシェル・フーコー, 渡辺一民・佐々木明訳, 『言葉と物——人文科学の考古学』, 新潮社, 1974年。
- MRE: Pavel Floss, *Meditace na royhraní epoch*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.
- ODO4: Joannes Amos Comenius, *Opera didactica omnia*, Pars IV. Amsterdam, 1657-1658.
- PK: Helga Blaschek-Hahn, Vera Schifferová (Hrsg.), *Jan Patočka - Klaus Schaller - Dimitrij Tschizewskij: Philosophische Korrespondenz 1936-1977*, Würzburg: Koenigshausen & Neumann, 2010.

SUMMARY

Jan Patočka's Criticism to Comenius?

— Before and After his Lecture in Olomouc 1967 —

Shinichi Sohma

Jan Patočka's study of Comenius conducted late in life accomplished some important transformation. The change is clearly shown in his lecture in Olomouc 1967 in which he described Comenius' Pansophy as "a fairy tale". It can be said that the change of the evaluation of Comenius in this lecture was more or less influenced by the publication of Foucault's "the Order of Things". Some researchers of Comenius suggest that Patočka's interest in Comenius has declined by an impact of Foucault. However, through examining his Comenius study after his lecture in Olomouc, it can be seen that he undertook some points expressed by Foucault and showed the new possibility of the Comenius study. Before having known Foucault, Patočka was already critical of the trend of Comenius study at that time that were apt to fall into the modernization of Comenius. His critical attitude is shared with that of Foucault. However, while evaluating the concept of episteme of Foucault, Patočka took a cautious attitude towards the historical viewpoint to emphasize the gaps in history. Although Comenius assumed analogy as the basis of his academic methodology, Foucault considered it to be a museum piece after the two transformations of episteme. In contrast, Patočka commented that Comenius's adherence on analogy was based upon the idealization of the objects rather than its recognition. This can be considered to be his response from the Comenius study to Foucault's interpretation. Concerning Comenius' Pansophy, Patočka discussed that it was based upon theocentrism rather than anthropocentrism, despite that Pansophy was affinitive to anthropology. His interpretation separates Comenius from a claim of Foucault to sentence of the end of anthropocentrism through the transformation of episteme. Patočka recognized a closed soul within the mathematical intellect in the intellectual revolution of the 17th century whereas Foucault emphasized the closure attitude within an analogical way of thinking flourished in the Renaissance era. Furthermore, while seeing the present day as the times of the closed soul, Patočka suggested new historical epoch, in which the thoughts of the open soul

typically seen in Comenius can be reconsidered. As a result, Patočka reevaluated the transcendentalism tendency in Comenius' thought and showed his existentialistic interpretation of Comenius. On the other hand, his interpretation was not so-called religious and theological one. It is likely to be said that Foucault's impact functioned as a catalyst for the transformation of Patočka's Comenius study.