Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-07-04

一八三〇年の社会主義とフーリエの情念論

市田, 良彦

(Citation)
社会思想史研究,11:19-32

(Issue Date)
1987

(Resource Type)
journal article

(Version)
Version of Record

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/90001174

一八三〇年の社会主義とフーリエの情念論

市田良彦

一　一八三〇年の社会主義者たち

一八三〇年頃、社会主義者たちの間にはある共通の状況認識があったように思われる。それは次のようにまとめることができる。すなわち、フランス革命による政治的自由の拡大が、産業の発展と結びつき経済的自由放任として実現されたとき、分割細分化（morcellement）としての社会的混乱が生まれた（このmorcellementという語はフーリエ派とサン＝シモン派に共通する用語である）。

復古王政期は、ナポレオンによる大陸封鎖が解除されたこともあって、第一次産業革命が加速度的に展開された時期である。同時に、やっと戦乱が収まったと思えば、好―不況という新しい動乱が待ち受け、おまけに王党派、共和派入り乱れての争いは収束する気配もない。貧富の差は拡大する一方である。しかし、サン＝シモンが労働者とブルジョアジーを「産業者」というひとつの階層にくくって非生産階級と対立させた点に端的に見てとれるように、未だこの両者が新しい時代を規定的に構成する二階級として分化しきっていない過渡期でもあった。それゆえ、初期社会主義者は社会的混乱を、ひとまず分割細分化という漠然とした形で表象するしかなかったのである。社会としてのまとまりあるいは調和の欠如、それが社会的混乱の、広く流布した同義語であった。

彼らは、分割細分化という混乱をもたらしたがゆえにフランス革命に対し批判的であった。（ここでサン＝シモンとフーリエの革命嫌いを想起すべきだろう。）革命とは破壊であり、現在生じている経済的アナーキーと同質である、と彼らは考えた。彼らにとって重要なのは破壊よりも建設であり、それはすなわちバラバラに分割された諸個人にまとまりを与えることだった。しかし注意しなくてはならないのは、彼らにとって混乱の同義語であった分割細分化という観念は、フランス革命のイデオロギーたる政治的自由／法的主体のイデオロギーにもとづいているという点である。誰と誰、何と何が分割細分化されるのか。それは「市民」すなわち法的主体にほかならない。彼らはフランス革命のイデオロギーにもとづいて、フランス革命とその諸帰

結を批判したのである。社会的混乱を強調しても混乱そのものの分析（いかなる意味における混乱なのか）はあまり深められなかった原因の一端は、ここにもある。

構成要素はアトムとしての主体であり、それらの間の紐帯が失われている状態が社会的混乱であった。とすれば、初期社会主義が解くべき問題もはっきりしている。いかにしてその紐帯を回復させるか、いかにして個々のアトムを全体に調和させるか。この問題に原理的なレヴェルで解答を与えてくれそうな概念が「引力」であった。フーリエだけではなく、サン＝シモンもまた「万有引力は、物理的ならびに道徳的全現象の唯一の原因である」[1]と考えていた点を忘れてはならない。「引力」という概念における両者の差異、十八世紀全般を通じてのニュートンの神聖視とそれが諸科学に及ぼした影響、といった問題はひとまず置くとして、十九世紀初頭にあって、この概念は、初期社会主義者の間に広く存在した問題構成の在り方を端的に示しているだろう。バラバラに分散している諸個人を再び全体としてまとめあげるという問題を自らに課したとき、「引力」という概念は解答を与えるうえでいかにも好都合だった。

実際、細部の差異（それをこれから問題にしたいのだが）をひとまず無視すれば、一八三〇年前後、フーリエ派とサン＝シモン派の間には理論的レヴェルにおける差異はほとんど存在しなかった。

当時、フーリエの弟子であることとアンファンタンの弟子であることの唯一の差異は、手段のちがい――小規模な理想社会をまず建設し、それを拡大してゆく（フーリエ派）か、あくまで社会全体の教化を押し進める（サン＝シモン派）か――であった。サン＝シモン派に移ったルシュヴァリエとランソンは、自分たちの転向の理由を次のように述べている。

「我々がフーリエ氏のもとに参加したのは、彼がこの目的（引用者注―「あらゆる関係における分割細分化（morcellement）と偽善（duplicité）の状態から帰結する様々な苦しみを治療する」）に対して、提出しうるかぎり最も高貴で聖なる手段（moyens）を我我に示しているからである。それらの手段は否定しようもなくすぐれており、比類のないほど容易で理に適い、現実的である」[2]。

両派の理論的接近は、別の道を進んで来た者がたまたま出会ったというだけのものではない。一八三〇年前後の時期に、この接近は両派それぞれの側からある程度自覚的に行われてもいる。バザールの離教の直接の原因も、アンファンタンがあまりにフーリエ主義的であると思えたからだった。

また、コンシデランはフーリエのエキセントリックで性的なコノテーションをもつ用語（情念の分類に関する）を、十八世紀以来の経験主義心理学の用語に置き換えている。また、ルソーが激しく批判した「団体精神」という語まで、肯定的な概念として復活・導入している。そしてフーリエ派の指導者たちは、この措置を、単にフーリエ主義を世間一般の人々に受け入れやすくするためだけではなく、サン＝シモン派の人間を引き抜くという極めて（もちろん、それが一般的な動機ではある。）に

具体的で戦略的な意図によっても、行ったのである。ルシュヴァリエとトランソンをフーリエ派に引き抜くにあたって、フーリエ派の指導者は、フーリエが死ねば馬鹿げた教理は全部捨てられるという保証をしている。つまり、先にあげたルシュヴァリエとトランソンの言葉からも窺えるように、フーリエ派の指導者は、自派とサン＝シモン派との差異を、同じ目的を実現するための手段の優劣という点に絞り込んで宣伝したのである。派としてのフーリエ派の理論、とりわけ「ファランステール」紙上における議論を考える際には、この党派闘争という観点を抜きにすることはできない。

ともあれ、一八三〇年前後、互いに派としての理論と運動を展開し始めていたサン＝シモン主義とフーリエ主義は、その学説ばかりか活動家まで、オーバーラップする部分が大きかった。そして、理論的な面においてその重なり合う部分を取り出すなら、先に述べた、アトムとしての主体と「引力」によって結びつけられたその全体としての社会、という問題構成であると言うことができよう。

二　ドイツ哲学のフランス社会主義への影響

ピエール・ルルーは後にこう回想している。「アンファンタンは、フーリエの教義とヘーゲルの形而上学を奇妙に混ぜ合せてサン＝シモンの真理に組み合わせた[3]」。フーリエに関しては、アンファンタンはその教義を自分の目と耳で知った。しかしヘーゲルに関しては、ルシュヴァリエがアンファンタンの関心を呼びさまし、主要な知識を彼に教えたのである。アンファンタン自身、一八二〇年代にドイツへ旅行した経験はあるものの、その折りにもその後にも、自ら進んでヘーゲルを研究した痕跡はない。これに対しルシュヴァリエは、サン＝シモン派に加わる以前は、ヴィクトール・クザンというドイツ哲学の研究者（フランスでヘーゲルとシェリングを拡めるのに大きな貢献をした）の弟子で、自身も「熱烈なるドイツ哲学の徒[4]」であった。彼は二十年代の半ばにドイツへ留学してカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの研究に没頭し、二六年の帰国に際しては大量の文献を持ち帰っている。帰国してはじめて、彼はサン＝シモンの名を知り、サン＝シモン主義にドイツ哲学の完成した姿、すなわち完成したヘーゲル哲学を発見するのである。当時、彼はこう述べている。

「求められているのは、社会科学の最も重要な諸帰結を、現実化し、組織化し、実践に移すことである[5]」。

彼にとって、「社会科学の最も重要な諸帰結」とはヘーゲル哲学であることは言うまでもない。彼はサン＝シモン主義の中に、彼自身の言葉によれば「ドイツ哲学に求めて得られなかったもの[6]」すなわち実践的契機を見出したのだった。彼のこの実践志向が、後に彼をサン＝シモン派からフーリエ派に転向させることになったのは、既に見たとおりである。ともあれ、ルシュヴァリエにとっては理論的なサン＝シモン主義と理論的なヘーゲル主義は同一のものにほかならなかった。それを最も端的に示すエピソードを、アンファンタンが伝えている。

「先日、バザールと私は、彼（ルシュヴァリエ）の部屋にあったヘーゲルの肖像を裏返してみた。するとそこには、『サン＝シモン、宗教、科学、産業』と書かれていた」[7]。ルシュヴァリエは、ドイツ留学時代の知人やドイツの主要な大学教授に、『新キリスト教』を送付してもいる。

ルシュヴァリエによってアンファンタンに伝えられ、後者の頭の中でフーリエ的なヴィジョンと混ぜ合わされたヘーゲル主義こそ、「女性メシア待望論」ではないだろうか。サン＝シモン自身が「社会的個体は男と女から構成される」と述べていたが、アンファンタンは師のこの言葉を教義の中心にまで押し上げている。

ここでサン＝シモンその人のヴィジョンまで深く立ち入る余裕はないが、このアンファンタンのヘーゲル主義から見たサン＝シモンの理論はまとめておくべきだろう。度々指摘されてきたように、サン＝シモンの描く理想的産業社会は、「産業者」を中心に据えてあらゆる人々が機能的に分節される社会であった。すなわち、先に述べたアトムとしての主体に、階層的・機能的な位置を割り振ることで全体の安定を図る社会であった。彼の言う「調和」はこの意味に理解されねばならない。サン＝シモンの〝実証主義〟とは、究極的には、各主体の全体における機能的位置を実証的に明らかにする、というものであったと考えられる。しかし、サン＝シモンもまた、かかる全体化は最終的には宗教によって果される、機能的に分化した諸主体は宗教的な「愛」によってひとつにまとめられる、と考えていた。「愛」が分割細分化を防ぐセメントであったわけだ。これは、荒っぽく描かれたヘーゲル主義、手続きの詳細を省いているがゆえに逆に典型的に表現されたヘーゲル主義ではなかったろうか。少なくとも、アトムと全体の調和を図るという、それ自体としてはブルジョア自由主義的な問題を解くにあたって、サン＝シモンはヘーゲルの方へと一歩踏み出している。

三　情念論とその思想史的位置

フーリエは自分とサン＝シモンとのちがいを次のように述べている。

「機構化するとは、不和や敵対を調停することではなく、相互に利用することだ。倫理は人間とその情念を変えようとする。社会的機構はそれらをあるがままに使う[8]」。文脈を補って言うと、「不和や敵対を調停」しようとし、「倫理」をもち出し「情念を変えようとする」のはサン＝シモン主義である。サン＝シモン＝アンファンタン＝ヘーゲルの愛が「調停」する愛であるとすれば、フーリエの愛は対立を対立のままにしておくことを前提にし、そこに他の対立を嚙み合わせる――フーリエはそれを機構化する（mécaniser）と呼んでいる――愛である。フーリエは、対立するものどうしの融合（愛においてであろうと、「存在」においてであろうと）による調和、というヴィジョンに徹底して反対するのである。しかし、もしフーリエがかかる愛の主体としてサン＝シモン主義と同じような「市民」あるいは「産業者」を考えていたのなら、フーリエのヴィジョンは政治

におけるブルジョア的自由主義や、経済における功利主義、自由放任主義となんら変わるところのないヴィジョンと言わねばならないだろう。レッセ・フェールの理論もまた、調停など考えずに好きにやらせておけ、と説くのだから。

フーリエのヴィジョンが「市民」を主体とする政治的自由主義――コンシデランは四八年革命を経て第二帝政にいたるにつれ、この方向への傾斜を強める――や、経済的自由放任主義といかに異なるかについては、二つの点から見てゆくことができる。

まず、フーリエの反商業主義である。フーリエは『四運動の理論』以来、経済的自由放任主義を、商人による生産者支配の理論だと考えていた。投機活動のせいで海にリンゴが捨てられるのを見て文明の不合理に気づいた、という有名なエピソードを思い出すまでもなく、フーリエの商人嫌いは晩年まで一貫している。フーリエにとって経済的自由放任主義とは、貨幣を握った商人に自由に投機活動を許し、その結果、生産を破壊して生産者を商人に従属させてしまう理論であった。

第二の点はフーリエの反政治主義である。『四運動の理論』のなかで、フーリエは商業とならんで、そこでの言葉で言えば「行政体系」des systèmes administratifs,「政治体系」des systèmes politiques 一般に強く反対している。ある行政や政治の在り方に反対し、別のあるべき在り方を考えるというのではなく、そもそも政治という観念を拒否しているのである。フーリエにとってそれは、文明という「さかしまの時代」特有の観念、哲学者と道徳家という、ものごとを倒立させてしか見ることのできない人々固有の観念であった。

ちなみに商業と政治に対立する肯定的概念は家庭と産業である。

しかし、もちろんのこと、商業と政治に反対したというだけでは、フーリエの理論がアトムとしての主体のイデオロギーとは別のものであったと主張するには不充分である。反商業主義と反政治主義はフーリエの理論の批判的側面、フーリエが自らの積極的理論を「発見」するうえで導入の役割りを果したにすぎない側面である。反商業主義と反政治主義は、情念論という積極的な理論に裏打ちされてはじめて、理論的に（すなわち、現象記述的ではなく）有意義な批判となることができる。

情念の分類とその詳しい位置づけについてはすでに別稿があるので[9]、ここでは細部に立ち入ることは避け、必要な点だけを、ここでの目的に適った形で述べることにしたい。

まずフーリエの「情念」は、商業と政治、家庭と産業といった諸領域が、すべてそこに還元される層、諸領域を内在化させたただひとつの実体的な層である、という点。フーリエの読者にとって言わずもがなの点ではあるのだが、フーリエの弟子たちはこの点を否定することから、師との訣別を始めたのであり、後代にあって、フーリエを社会科学的に高く評価した人々も、情念論を商業論や産業論と並ぶひとつの領域、それゆえに切り離して評価すべき領域と考えたのである。あそこは悪いがここはよい、というのが生前からのフーリエ評価の歴史であ

り、悪いあそこの筆頭が宇宙進化論であり、二番手が情念論だった。フーリエのすべてを擁護しなければならないとした極めて少数の弟子でさえ、あそこここ式にフーリエの議論を分割しうると考えた点では、コンシデランらと同じであった。しかしフーリエの問題構成のなかでは、むしろ、情念とその他の領域の結びつきこそポイントだったのであり、「労働力」という概念を欠いては『資本論』は一貫した理論となりえないのと同じ意味において、情念が中心なのである。

次に、フーリエの「情念」の思想史的に特殊な位置について。passion という語を考えてみれば分かるように、「情念」とは元々、受動的な存在だった。デカルトは理性の能動性との関係において情念を位置づけているし、ヒュームをはじめとする経験主義的道徳哲学にあっても、おおむね、情念は、他者の行為(acte)に対する受動的な反応という位置を与えられていた。ところが、フーリエの情念はむしろ、十七世紀以来のドイツの能力主義心理学――ヴォルフ、ライプニッツといった――における「能力」という概念に近い、基本的には能動的な位置を理論体系中において占めている。能力主義心理学においては、受動的な反応もまたひとつの能力であったように、フーリエの情念は受動性をあくまでひとつの属性としてもつ能力なのである。フーリエは能力主義心理学などまったく知らなかったのではあるが、十八世紀を通じてイギリスとフランスで支配的であった受動的存在としての情念との対比においては、この類比は有効であろう。考えてみれば、イギリスとフランスにおいて展開された経験主義心理学／哲学の中心概念たる「感覚」sens は、それ自体、受動的な概念なのではなかったろうか。デカルトの本有概念はまた、能動的な理性の観念であったのであり、「あらかじめ感覚のうちに存在しなかったものは知性のうちに存在することはできない」という格率にしたがって本有観念を否定する、とは、能動性よりも受動性に重点を置くことにつながるはずである。

十九世紀以降、能動性が再びイニシアチヴを取り戻す。支配的なイデオロギーとなった進歩主義は、何より、人間の能動的な能力に信頼を置くのである。passion もまた、十九世紀になると能動的なものとして捉え返された。それを最も端的にのべているのが『経哲草稿』におけるマルクスであろう。

十八世紀的な「感覚」の受動性を共有しておらず、「本質の力」に近いという点では、フーリエの「情念」もまた十九世紀的な概念であると言うことはできる。

しかしフーリエの「情念」は完全に十九世紀化されてはいない。そしてこの点が、情念論に関してここで指摘しておきたい第三の点であり、フーリエの理論が自由主義的主体のイデオロギーと異なることも、この点を通して明らかになるはずである。

三つの基本情念の関係を考えてみよう。第一基本情念たる「奢侈」は、感覚的―物質的―受動的という性格を与えられており、さらに味覚、触覚、視覚、聴覚、嗅覚、と五つに細分される。すぐに分かる通り、これは十八世紀にあって「感覚」

sens と総括されていたものにほかならない。これに受動的という性格づけを与えている点も、第一基本情念が十八世紀経験主義の総括としてあることを裏づけてくれる。また、フーリエはこの基本情念に、個々の対象から得られる快楽にこだわる、という性格も読み取っている。ともあれ、十八世紀的な「感覚」、とりわけ快楽主義者にとってのそれが、十八世紀におけるようにあらゆる人間的活動の基礎としては位置づけられておらず、分類項目上のひとつに格下げされている点は注目に価する。三つの基本情念は、あくまで互いに〝平等〟なのである。

第二基本情念は「集団」である。これは十八世紀にあっては「利他心」として、感覚に付随する「利己心」と対にして把えられていたものにほかならない。しかしフーリエは、集団化へ向うこの基本情念（その中身は野心や友情や愛である）に精神的―能動的という性格付けを与えており、これは十九世紀になって全面に押し出されてくる点である。エネルギーという概念が一般化し、歴史という概念に主導権が与えられるに及んで、すべての個物をひとつの全体の中に溶かし込みつつ能動的に前進するというヴィジョンがあらわれる。ヘーゲルはこの運動の主体を「精神」と呼び、ゲーテは「母たちの国」や「原型」という概念で、運動の起点を指し示した。フーリエにおける精神的で能動的な第二基本情念「集団」も、こうした十九世紀的なヴィジョンと共通する方向性をもっていることは疑いない。フーリエの概念を借りれば、第二基本情念がその他の情念に対して優位に立ったとき、十九世紀の思想が開花するのである。ちなみに、フーリエにとっては、サン＝シモン主義は第二基本情念に力点を置きすぎた改革プランと思えていたにちがいない。先に引いた批判からも分かるように、フーリエにとってサン＝シモン主義は「調停」主義、すなわち、集団を集団として存続せしめることにのみ意を払う教義だったのだから。

第三基本情念の論争的性格が、フーリエの情念論の思想史的位置を特殊なものにする。「系列」と名づけられたこの基本情念は、理論的には第一、第二基本情念と平等な位置を占めるのだが、同時代の社会主義とりわけサン＝シモン主義者との論争においては、この情念こそが、自らの理論の独自性と優位性を明かす概念であり、主としてこの情念に改革の実践における操作子を求める点が、フーリエ主義の核心だったのである。サン＝シモンは第二基本情念に依拠して改革を進めようとした、私は第三基本情念に依拠してそれを進める！　これがフーリエをサン＝シモンから決定的に分かつ点、そしてマルクス以前のドイツ社会主義から分かつ点である。

実際、『四運動の理論』以来、第三基本情念のもつ重要性は年とともに増大してゆき、『愛の新世界』が書かれた一八一〇年代後半にひとつの頂点に達する。それまで、「愛」は第二基本情念中の一情念であったのだが、そこに至って第三基本情念を総括するという位置を与えられ、その「愛」が文明から調和への移行を統制する、とされたのである。『愛の新世界』は言ってみれば基本情念の一つに捧げられた一書なのであり、このことからしても、第三基本情念の重要性が分かるであろう。

「系列」とは分かりやすく言い換えると「媒介」にほかならない。第二基本情念が直接に全体化へ向かう（融合のイメージ）とすれば、「系列」は自らが二つのものの間に立って両者を媒介する（連結のイメージ）情念である。フーリエはこの情念を性格づけるのに、配分的（distributif）、機構化的（mécanisant）、中間的（neutre）という語を用いている。「系列」を構成する単位情念は、複合――噛み合わす、転換（移り気）――変化をつける、密謀――分裂させる、の三つである。媒介と述べただけでは、二つのものを結局は〝統一〟させるのだから第二基本情念と同じではないか、と思われるかもしれない。しかし、両者はやはり大きく異なると言わねばならない。

まず、第二基本情念においては、あくまで二つのものの融合すなわち新しい一者の形成が問題であるのに対し、第三基本情念においては、結合関係の網の目を拡げてゆくそのこと自体が問題とされている。「系列」は、言わば、関係を無限に拡げてゆくのである。第二基本情念は、それをもつ主体が〝止揚〟されて別かつ上位のものになることを期待するが、第三基本情念は、主体がそのままの資格で、ただ関係だけを横に広げてゆくことを期待する。

また、第三基本情念中の密謀――分裂させる、が、第二基本情念との決定的なちがいを示している。第三基本情念による主体と主体の結合すなわち関係の拡大は、「調停」とは正反対の「分裂」を通じて行われるのである。この「分裂」を通じての結合というアイデアはフーリエの理論の中心をなすものであり、単に主体間の分裂のみならず（狭義の密謀情念）、主体内の分裂、主体そのものの分割をも含んでいる。

それを示す一例としてストロゴノフ夫人のエピソードを挙げることができよう。[10] このロシアの夫人は今で言うサディストであった。サディストであること、それがストロゴノフ夫人の〝主体性〟であった。しかし、フーリエによれば、この主体性が彼女と召使いの間の関係を阻害してもいたのである。サディストであるかぎり、彼女は関係を拡げることができず、孤立したままであろう。「調停」主義者あるいは道徳主義者なら、彼女のサディズムを穏和化するよう求めるはずである。彼らは、〝サディストたることが主体性なら、せめてやり過ぎるな〟、と勧めるだろう。〝さもなくば他者との間の和解が不可能になる〟、というわけだ。しかしフーリエにとっては、これは許し難い抑圧であった。主体のもつ性向を抑圧することで調停を図るなどそれ自体倒錯している、というのが、フーリエの道徳批判であり、サン＝シモン主義批判であった。これに対し、フーリエは、ストロゴノフ夫人に同性愛という観念を教えればよい、と説く。レズビアニズムを知っていれば、夫人は召使いと関係を結べたであろう、と主張する。つまりフーリエは、サディズムという主体性を、サディズムとレズビアニズムというふうに分割することを主張したのである。フーリエにとって、関係の阻害とはつねに、より下位の小さな情念を知らないゆえにもたらされるものだった。関係を拡大するには、主体のもつ支配的情念すなわち主体の主体性を、分割すればよい。これがフ

ーリエの解決策である。「分裂」を通じての結合とは、こういう意味にほかならない。

今やフーリエの情念論の思想史的に特殊な性格を、明確な形で述べることができる。十八世紀の経験主義心理学／哲学は、人間を受動的な「感覚の束」（ヒューム）として捉え、感覚と反応の「振動」（ハートリー）としての関係において、安定した状態を保つことを理想としていた。対他関係の典型的に十八世紀的なモデルは、〝共鳴しあう弦〟（ディドロのクラヴサン）であろう。この関係はまた、空間的な拡がりにおいて把えられていた。ところが十九世紀になると、この関係の拡がりが時間の中での展開と統合に置き直される。

人間はエネルギッシュな主体（蒸気機関モデル）として、未来に向けて他者—自然を exploiter（開発＝搾取）する存在となる。フーリエの情念は、未だ完全に時間化されてはいないものの、適度の空間的拡がりのなかで安定してもおらず、空間の中で無限に連結を拡大してゆく。十九世紀が時間の中に求めたこの拡大を、フーリエはあくまで空間の中に求めるのである。空間的な関係の拡大がとことんまで進んだとき、それが調和期への移行なのであり、つまり、フーリエにあって、歴史の進展は未だ空間性に従属しているのである。しかしこの空間は、カントが十八世紀の哲学を総括して述べたような、その中で何かが起きる形式なのではなく、十九世紀の「歴史」のように、自己展開、自己膨張をつづける実体＝情念なのだった。星と星との性交という一種の誇大妄想も、自己膨張する空間としての情念、無限に連結を拡大させてゆく関係としての情念、というところから説明されるだろう。フーリエの情念は世紀の転換点に位置しているとみなすことができる。

フーリエの理論がアトムとしての主体のイデオロギーをまぬがれていると言いうるのも、この点に関わっている。政治的な自由主義を支える法的主体のイデオロギーは、すでに度々指摘されているとおり、きわめて十九世紀的な、フランス革命以降の歴史的諸条件によって生み出されたイデオロギーにほかならない。その主体は、歴史の動力源として、それ以上の分割を原理的に許さない。ところが十八世紀にはそもそもこうした堅い主体が存在しなかった（「感覚の束」）のであり、主体は個々の感覚に細分されることができた。フーリエはこの十八世紀的前提を共有し、分割を通じての連結というヴィジョンにおいて、その前提を、統一という十九世紀的な目的のために徹底的に利用するのである。思想史的にはサン＝シモン＝アンファンタンのほうが〝進んでいた〟のであり、フーリエは〝遅れていた〟がゆえに、別のヴィジョンを提出できたのだ、と言えるだろう。フーリエの理論がサン＝シモン＝アンファンタンとオーバーラップしない部分とは、フーリエにおける十八世紀性にほかならない。

つまり、フーリエはカサノヴァ的な快楽主義者でも、マルクスとエンゲルスがそう評価したような弁証法の先駆者でも、あるいは、文学に与えた影響から文学史においてそう位置付けられがちなロマン主義者でもない。彼は十八世紀の感覚論の前提

を共有しつつ、世界の中で受動的な快を享受する人間、というその人間像に関しては、これを逆転させ、あくまで能動的に自身を細分化しつつ他者との連結を全人類的規模において実現する、という人間像に作り変えたのだった。

(1) Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle 1808, in *Oeuvres choisies* I, 165 fn.
(2) *Le Phalanstère ou la Reforme industrielle* No. 8, 1832.
(3) Laurent de l'Ardèche, in H. Louvancour, *De Henri de Saint-Simon, à Charles Fourier*, 1913, pp. 259~260.
(4) Ibid., p. 256.
(5) Ibid., p. 258.
(6) Ibid., p. 258.
(7) Ibid., p. 258.
(8) S. Sharléty, *Essai sur l'Histoire du Saint-Simonism*, 1896, p. 155.
(9) 市田良彦「フーリエのユートピア」『思想』岩波書店、一九八四、一月号、市田良彦・浅田彰「『愛の新世界』への旅」『GS』冬樹社、創刊号、一九八四。
(10) Ch. Fourier, Le Nouveau Monde Amoureux, *Oeuvres Complètes*, Tome VI, pp. 390-391.

質疑応答

司会　野地　『愛の新世界』はフーリエ主義者たちがその社会的な影響を恐れて、自分たちの手では出版しなかったという代物でありますが、そのテキストに根本的に依拠されまして、我々〝旧人類〟の耳からいたしますといささか追いつくのに大変なような〝新人類〟的な発想と言葉で報告されました。しかし、主張されておりますことは極めて明快であり、おもしろかったと思います。私共、旧人類の研究者は自由主義にせよ、経済学にせよ、十七世紀以来の人間像をもっておりまして、人間を理性主体、欲望主体、感覚主体として同質的なものとして捉える癖がついております。しかし、先ほど市田さんが申されましたことは、主体相互の対立を対立のままでメカニゼ、機構化することがフーリエの特色なのだ、そして、十七世紀以来の近代市民社会の経済学や政治学など、人間を同質な理性主体、欲望主体としてみてしまう、我々自身も共有している発想様式に対して、フーリエは異質なものを異質なままで関係しあうことがどのようにして可能かという問題設定をしたのであった、ということでありました。それは、市田さん自身の言葉によりますと、反商業主義、つまり反市場経済と反政治中央集権というかたちで我々の時代に関わってくることだということになりましょうし、それをフーリエ自身は家庭と産業という形で具体化しようとしているということです。その点でフェミニズムや社会主義の問題などとも繋がりうるわけであります。またフーリエの方法が、十八世紀に基づきながら、実は十九世紀の課題に答えようとするものであったということもおっしゃられましたし、同時に「情念論」がフーリエ体系の中でもっている根底的な位置ということも強調されるところがあったかと思います。

市田さんの真意を確認するという意味での技術的な質問をお伺いしたいと思います。

水田珠枝（名古屋経済大学）　ちょっと私には理解出来なか

ったことがあるのでその点を教えて頂きたいのですが。先ほどサディストの解決方法として、それを主体内的な分割をして、それを系列化し、レズビアンと結び付けるとおっしゃったのですが、サディストがレズビアンと結びつくという論理的な説明をお願いします。

市田　それは論理的なものではありません。フーリエにあっては全然論理的なものではありません。

水田　そうしますと、かたやサディストというものがいて、それはそのものとして確認するということになりますと、レズビアンというのはマゾヒストを前提としているということになりませんか。

市田　そうではないのです。サド／マゾの対立におけるマゾ的なものとしてレズビアニズムを考えていないということははっきりしています。

水田　それではどうしてサディストがレズビアンと結びつくことによって人間関係を回復することが出来るのでしょうか。

市田　それは具体的に挙げられている人物であれば出来ると言っているにすぎないのです。

水田　この部分が御報告のあった情念論のかなり基本的な部分と思ったものですから御質問をしたわけなのですが。

市田　もう少し付け加えておきますと、サディズム／レズビアンというのはたまたまこの、あくまでストロゴノフ夫人という具体的な人物の場合における結合であろうということです。ほかの場合であれば、マゾヒズム、フェテシズムというものとか、そういうものと結び付いたりもします。

司会　おそらく、水田先生の御質問の意味は、ファランステールの世界の中であれば、家庭労働とか、パピヨンヌといいましょうか、移り気情念とも訳されますが、色々なことを人間がするわけです。学生が経済原論を聞いた後には社会思想史を聞くというように、パピヨンヌであちこちやるのが人間の本質だと言った場合に、それでは全体の融合はどうなるのかという問題と関わりがあるので、水田さんが御質問になったのだと思うのですが、たまたまこれは特殊例であるということでお答えはよろしいでしょうか。

市田　サディズムとレズビアニズムということに関してはそれでいいと思います。

司会　これ以上のことは技術的なことを越えますので、水田さんさらに質問がございましたら、後の方に回していただきたいと思います。

篠原（慶応大学）　細かいことで恐縮なのですが、フーリエとサン＝シモンとを対比する中で、サン＝シモンが宗教というものに統一、あるいは社会的な調和を求めたのに対して、フーリエが不和、あるいは対立を噛み合わせる愛というものを考えていたということをおっしゃっていたのですが、愛という言葉を使うのには特別な意味があるのでしょうか。フーリエは一二の基本情念の上に調和という統一を目指す情念を考えているのですが、調和という情念と愛というものは同じものなのか、または違うものなのか。『愛の新世界』の中では、特別に愛とい

う概念があるのかどうかということをお聞きしたいのです。

市田　まず、愛というのはやはり特別な位置を占めていると思います。ただ、僕が今回「愛」と言って「調和」と言わなかったのは、問題は、調和というのはフーリエに限らないわけで、当時十九世紀初頭に極めて広く流布した一種のスローガンであったわけです。社会主義的な傾向を持つ人物たち、そこまではいかなくとも共和派にとっても調和というのは大事であったでしょう。そうしたものとの言わば細かい違いを明らかにしたいという意味において「調和」とは言わなかったのです。どういう概念であるかを明らかにせずに調和というふうにして括ることは避けるべきではないかと思ったからです。ここで僕が述べたフーリエの愛という言葉を全部調和とおきかえてもいいわけです。

篠原　明確な形でフーリエ自身が愛という概念を「メカニゼ」する情念として使っているのでしょうか。

市田　使っております。『愛の新世界』でも使っております。ただ書物によって愛という概念が占める位置が若干違っておりまして、初期の頃には第二基本情念の中のあくまでも一つの情念だったのですが、一八一〇年代の後半ぐらいになってから第三基本情念の全部を愛と呼んでいたりもするのです。

伊達　功（松山商科大学）簡単な言葉の質問なのですが、フーリエ主義の思想的な特徴は十八世紀主義にあると聞きとれたのですが、この十八世紀主義というのはよく分からないのですが。

市田　十八世紀性にあると言ったのではなく、十八世紀と十九世紀のちょうど中間点にあるとして捉えれば良く分かるのではないかと言ったのです。その両方の、十八世紀的な特徴と十九世紀的な特徴とをそれぞれあわせ持っているということです。社会主義というのはあくまで十九世紀以降の主要な社会運動となるのですが、社会主義者のなかでみた場合、十八世紀性をもっているという人物としてはフーリエは特殊であろうと述べたのです。十八世紀性というのは、もう一度簡単に述べますと、感覚というものを中心にして捉える。あくまで受動的な感覚を持つ存在としての人間という捉え方として総括されるであろうということなのです。

細谷　実（東京大学）初めの質問にちょっと関わると思うのですが、ストロゴノフ夫人ですか、彼女の主体が固い主体ではなくて、サディズムというだけではなくて、他の側面も持っていて、そちらの情念において他者との関係を結びうるというサジェスションをフーリエはしたのだとお答えになったと思うのですが、御報告では情念の分割ということで情念自体をも多様性を孕んだものとしてほどき解こうと、ほどき解いたところに起こる新たな関係を結ぼうということで御報告を承ったのです。ですから、初めの御質問も、サディズムをまた分割するとそこにレズビアニズムのようなものが要素として入ってくるのはどういうことだ、ということだったと思うのですが、僕も同様な疑問を持ちましたので、主体を分割して行くのか、情念自体をさらに分割して行くというラディカルな意見なのかという

ことをお聞きしたいのです。

市田　二つの大事なことを区別しなければならないのです。まず、我々が主体という概念を使う時にはあくまで個々の人間というものをひとまず想定しますね。それで情念というのはそれより下の概念で、個々バラバラのものなわけですね。主体の分割ということは言えても、最終的にフーリエも情念自体の分割は、八一〇というのが全部の数なのですが、それ以上細かくは考えていないわけです。しかし、彼自身の考えによれば八一〇というのは事実上無限大に近いことなのです。我々はそのすべてを知ってはいない。主体というのはあくまで人間単位という意味で僕も使いました。ですから、主体の分割と情念の分割というのは、情念がたとえばいくつかまとまって一つの傾向を形作っている時には有り得るでしょうけれども、八一〇という単位情念は一応考えておりますのでそれ以上に分割することは出来ないわけです。

細谷　基本情念と下位情念の関係はどうなのですか。

市田　基本情念は三つでして、そこから枝分かれしてたくさんに分かれていくのです。

清水多吉（立正大学）技術的な質問に限らせていただきます。調和、対立、差異。こういった言葉は十八世紀末から十九世紀にかけてさかんに使われた言葉であると私も思っております。報告者の方は調和よりも対立の方を、また対立を対立のまま制度化、機構化するというフーリエの考えをお話し頂きました。司会者が言われたか、報告者が言われたか、ちょっと失念してしまったのですが、対立を対立のままで機構化するという考えは、差異を差異のままに肯定して行く、そして新たなる文化を構築して行くのだと、いうふうに聞いたのです。それで対立を対立のまま機構化する道はないのかという考えはフーリエ自身が言っていることと聞いたのですが、これでよいのかどうか。第二は、差異を差異のままに、というのはフーリエ自身の言葉であるのか、それとも現在の差異派哲学者たちが盛り込んだ言葉なのか、事実問題として確認させて頂きたいのです。

市田　対立を対立のままにしておく、あるいは対立を調停してはいけない、というのはフーリエ自身の言葉です。僕はそこで「差異を差異のままに」とは言っておりません。差異を差異のままに、と現代において広く言われている考え方とフーリエ主義の基本的な違いが若干あるのではないかと思っているのです。フーリエが「対立を調停してはいけない」と言う時には、「差異を差異のままに肯定して楽しむ」と言うときのコノテーションとはかなり違っています。報告の中で使った「受動的／能動的」という言葉を使うなら、かなり能動的なニュアンスを含んでいる。差異を差異のままにしておくと言うとかなり受動的なニュアンスが強い。要するに、外からくる細かなニュアンスを受け取って楽しむというニュアンスがかなり強いのではないか。それとは区別しなければならないと考えております。

清水　差異と言う言葉もフーリエは使っているのですか。

市田　基本的な概念としては用いておりません。

司会　中村さん、市田さんに対する技術的な質問はこれで終

わらせていただきます。