『年報　地域文化研究』
第 21 号（2017 年）
2018 年 3 月 31 日発行

愛のユートピアの不在
『感情教育』における情念と共同体

平澤　暢之

序文

フローベールの『作業手帳』を編纂したピエール＝マルク・ド・ビアジによれば[1]、『感情教育』の最初期の構想は、「姦通」と「売春」という性風俗にまつわるモチーフから出発していた。1862 年 6 月から 7 月にかけてのこの段階でフローベールの念頭にあったのは、「夫、妻、情夫[2]」の間の関係を描く「二、三の大したことの起こらない短編[3]」にすぎなかった。時代背景についての言及は存在せず、そこには「僕の世代の人々の精神史」とフローベールが呼ぶことになる歴史小説としての『感情教育』はまだ影も形もない。歴史への言及が初めてなされるのは、構想も第二段階に入ってからである。

> サンチマンタリスム（その 1830 年以降の展開）が政治の後を追いつつ、その各段階を再生産していく様を示すこと[4]。

ここにおいて、フローベールはすでに 1869 年の小説の基本アイディアに到達している。そのアイディアとは、七月王政下の恋愛風俗を通して、当時の政治を支配していた心性を描き出すことである。

> 僕は僕の世代の人々の精神史を描きたいのです。「感傷的な」と言うのがより真実かもしれません。それは愛の書物、情念の書物です。しかし現在ありうる形での情念、すなわち不活発なそれです[5]。

1863 年 2 月 11 日の日記でゴンクールは次のようにフローベールの発言を書き取っている。

彼の現代小説について語り合った。フローベールは、そこに全てを詰め込みたいと考えている。— パリ女たちの恋愛について —、1830 年の動き、1840 年の様相、1848 年、そして帝政。「大海をガラス瓶の中に閉じ込めたいんだ[6]。」

『感情教育』というテクストを通じてフローベールがいかにこの課題を遂行したかは、多くの評者がすでに論じてきたものだが、なかでも恋愛情念の領域と政治の領域の「詩的な照応」の背後に、両者に共通する「感情（sentiment）」ないし「サンチマンタリスム」の問題を分析したミシェル・クルーゼの卓抜な論考[7]は特筆に値する。本稿ではクルーゼの議論に別の角度から光をあてるために、彼が取り上げた「感情」、「サンチマンタリスム」とは異なる主題を選んでみたい。具体的には『感情教育』において構想当初からあった「姦通」と「売春」という主題が、決定稿の重要な箇所において政治における「コミュニスム」の問題と暗に並行するように描かれている点をサドという補助線をひきつつ分析したいと思う。この作業を通じて政治と恋愛の領域における「個人の欲望」と「共同体」の問題を明らかにし、二月革命の心性に対するフローベールの批評的態度に迫ることが本稿の目的となる。

1.　欲望の自由主義：サド＝フローベール、あるいは「純潔」神話の批判

二月革命を舞台とする『感情教育』において、しばしば女性は「所有物」の比喩（隠喩と換喩）を用いて語られる[8]。このような比喩は、二月革命において「所有」そのものの正統性に疑義が持たれた事実を考え合わせるならば、政治的なコノテーションを帯びていると捉えるべきだろう。本稿で見ていくように、アルヌー夫人と娼婦ロザネットという二人のヒロインによって象徴される「姦通」と「売春」の主題が（女性の身体に対するブルジョワ的な占有に異議を申し立てる限りにおいて）「性愛におけるコミュニスム」として書かれることは、七月王政下の「恋愛風俗」の次元と「政治史」の次元を詩的に結びつけようと試みる作者の極めて一貫した意図を示していると考えられる。このような比較は何も突飛なものではない。トマス・モア[9]や、フーリエの主張[10]に見られるように、性関係の自由化、脱所有化は（時にブルジョワ的所有形態の問い直しと結びついて）いくつかのユートピア思想の中核をなす。フローベールが依拠するのは、トマス・モアの影響下で書かれたサドによる性愛の自由化の主張である。実際 1864

年に、『感情教育』に向けて社会主義者の読書ノートをとる過程で、フローベールはサドの『閨房哲学』を再読し、次のように高く評価している。

> 最後に会ってから私は、道化者たちの著作を全て読みきりました、なんというつまらない読書、サン＝シモン（…）、フーリエ、ラコルデールにラムネー。こう言った連中の書くものは大して面白いわけでもなければ、力がみなぎっているというのでもありません。けれども昨晩、『閨房哲学』の第二巻を読んでいたところで、ヴィルメッサンがいうように「不意に」、活力が湧いてきました。いつも新しい喜びがあるものです[11]。

よく知られているように『閨房哲学』の後半部では、「フランス人よ、共和主義者たらんとするならばあと一息だ」と題された虚構の風刺文書を通じて、男性による女性の一方的な占有が排撃される。「自然状態にあっては、全ての女性は娼婦として生まれる。すなわち他の動物の雌と同じ特権を味わい、いかなる例外もなく、全ての雄と交わるのである[12]。」この自然状態についての考えに基づき、サドは「男女を問わず全ての性を享楽の対象とし、その身体の全ての部分を享楽することを男性と女性双方に認めなければならない[13]」と主張する。ここには後にラカンが「完全にユートピア的な社会システムを基礎づけることのできる」「享楽の法[14]」と呼んだエロティシズムの権利宣言がある。サドは、性の全面的な享楽を毀損し、女性を男性の占有物に変えてしまう婚姻制を人為的制度として告発する。「秩序、家族、所有権[15]」の三位一体を基盤とするブルジョワ社会に厳しい批判の目を向け続けたフローベールの賞賛を引き出しても何ら不思議がない社会制度批判がここに認められる。それを基礎づけるのは、自由を人間の本性（nature）として第一に考え「所有行為はいかなる場合も決して自由な存在に対しては行使され得ず」、「女性を占有することは、奴隷を所有することと同じく不正である[16]」とするサドの過激な自由思想である。サドにおいては、女性もまた自由な存在として、性を享楽する全面的な権利を持つ。自然（Nature）は、男女の区別なく性欲を抱くように人間を作ったのであるから、婚姻制度や貞淑の道徳のように、それを抑圧するものは全て不正なのだ。

> 女性たちが自然（la nature）から受け取った欲望、彼女たちを野蛮にも絶えず譏る者たちに

よって掻き立てられる欲望、この欲望に対する抵抗に彼女たちの美徳や名誉を認めるのはなんと野蛮で滑稽なことだろうか。（…）女性たちよ、己の性癖以外の桎梏を持たぬように、己の欲望以外の法を持たぬように。自然の道徳以外の道徳を持たぬように。あなたたちは我々のように自由である。ヴィーナスの、愛の戦いの道は我々と同じようにあなたたちに開かれている。（…）自然の衝動に従うことにいかなる悪もないと心得よ。たった一人の男のために自然はあなたを作ったわけではない。あらゆる男に無差別に好まれるためにあなたは作られたのだ（…）トマス・モアがその著作、『ユートピア』の中で証明したように、女性たちがふしだらな行為に走ることは彼女たちにとって良いことである[17]。

サドによれば、人間の欲望はいかに利己的なものであろうと「自然（la nature）」によって吹き込まれたものである限りにおいては絶対的に正しい。したがって個人の全ての欲望は可能な限り充足させられるべきである。あらゆる性の享楽に開かれた状態こそが、人間の自然状態なのであり、それこそが唯一正当な秩序なのだ。ここにフローベールがサドを評価する所以の一つがある[18]。個人の自然的自由を至上のものとするサドの自然主義の影響は、フローベールの書簡に様々な形で認められるだろう。例えば、1866 年 11 月 17 日付の次の書簡を見てみよう。ここではカトリックの純潔（chasteté）の道徳が、人間の自然な性欲の発露を抑圧するものとして告発されている。

カトリシスムは色事を妨げることしか考えてはいません。すなわち自然を制限することしか考えていないのです。私たちは純潔（chasteté）を高く評価することにあまりに慣れきってしまっています。こういった出来事になんと醜悪な重大性を与えていることでしょう！スピリチュアリストでもなければ、マテリアリストでもなく、自然主義者でなければいけません。女神イシスは、聖母よりも偉大であり、ヴィーナスよりも偉大であるように私には思われます[19]。

処女であり母であるような「聖母」像への崇拝を通じて、女性の純潔（chasteté）を過度に理想化する反自然的道徳がここで告発されている。ミシュレより受け継いだカトリック＝「反自然（anti-physis）[20]」批判の観点からフローベールは、サド的な自然主義を再び取り上げている

と言えるだろう。しかし、ここでフローベールはサドよりも一歩先に行っているのだ。サドが「聖母」の「純潔」ではなく、愛欲の神「ヴィーナス」の官能を称揚し、その一方で人間の生殖行為を忌み嫌う[21]のに対して、フローベールは「ヴィーナス」よりも豊穣の女神「イシス」の多産性を称揚するからだ。ここには有機体論者フローベールと、機械論者＝唯物論者サドの間の微妙な食い違いが存在すると言えるだろう。異端のカトリックであるサドは、性の野放図な称揚の果てに、肉体をただ悪の快楽のためだけの無機的な機械に還元し（マテリアリスム）、却って肉体への嫌悪を表明するという奇妙なロジック（逆説的スピリチュアリスム）をたどるが、肉体と魂を一元論的な統一体とみなす「自然主義者」フローベールにおいてはこのような屈折は不在である[22]。フローベールにおいて肉欲の悪徳は、あくまで肉体を備えた「真に有機的な人間[23]」が、その身体性に基づいた欲望の発露として、精神的な美徳と全く同様に備えうる特質なのである[24]。このような哲学的な立場の違いがあるとはいえ、カトリックの抑圧的な道徳に対して、人間の自然な性欲の発露を称揚する点において、両者が一致していることはあくまで強調されなければならない。

さて、この手紙が書かれたのが 1866 年であることを考えれば、ここでなされている「純潔」＝「聖母」批判は『感情教育』においても重要な意味を持つだろう。実際、フレデリックにとって「慎みがその性を神秘的な暗闇の背後に追いやってしまっている[25]」アルヌー夫人の名前、「マリ」には、明らかに聖母マリア信仰へのアリュージョンが込められている。アルヌー夫人は何よりも、身を持ち崩していく夫に放置された一家を女手一つで支える賢母として現れる。貞淑な良き母としてのアルヌー夫人は、フレデリックにとって初めから性愛の埒外に位置しているのだ。フローベールは構想のかなり初期からフレデリックとアルヌー夫人との姦通がいかなる性的交渉もなしに終わることを予定していた。「アルヌー夫人とは性行為をさせない方が（作品として）より強烈だろう。彼女は行動においては純潔（chaste）で、しかし愛に蝕まれている[26]。」これが決定稿ではフレデリックの側から見た二重の禁止として現れる。一方で宗教的な聖性が性愛を遠ざけるとすれば、「近親相姦の恐れ[27]」もまたフレデリックとアルヌー夫人の肉体的な交流を禁じているからだ。こうして彼女は、ただのブルジョワ夫人であるにもかかわらず、フレデリックの目には女性一般の条件を超えた神聖な存在と化してしまう。

ある種の男にとっては、欲望が募れば募るほどに行動することは難しくなるものなのだ。

自信のなさが彼らを動揺させ、嫌われることへの恐れが、彼らを戦かせる。それに、深い情愛は貞淑な女にも似て、見つかることを恐れ、目を伏せて一生を過ごすものなのだ。アルヌー夫人のことをよりよく知るようにはなったが（あるいはひょっとするとそのためにかえって）かつてよりも一層臆病になった。毎朝彼は勇気を出そうと誓う。打勝ちがたい羞恥がそれを押しとどめる。といっていかなる事例も彼の役には立たなかった。この女性は他の女性とは全く違っているのだから。あまりに強く夢見たので、彼はアルヌー夫人を人並みの条件の外に置いてしまっていた。隣にいると、彼女のハサミに断ち切られる絹の小布ほどの重要性も持たないように自分を感じてしまうのだ[28]。

フローベールは、このような女性の過剰な神聖化を自らの世代の世紀病とみなしていた。

女性たちに対する我々の腰の低さは、今や我々が屈服しているところの道徳的頽廃の原因の一つです。我々皆、母親、妹、娘、妻、愛人に対して考えられないほど臆病ではないでしょうか。乳房がこれほどの低劣さを生み出したことはかつてありませんでした。教会（ローマ・カトリック教会）は「無原罪の御宿り」の教義を布告することでそのもっとも深い思慮を証明しました。この教義は、十九世紀フランスの感情生活を要約しています。腺病質で失神ばかりするこの哀れな世紀は、強烈なもの、固形の食べ物を本質的に嫌っており、病気の子供のように女の膝に横になることを好むのです[29]。

「無原罪の御宿り」の教義は、女性を反自然化する。女性を生殖から切り離し、その性を「神秘的な暗闇の背後に追いやって」しまう限りにおいて、それは女性を過剰なまでに理想化、道徳化するだろう。女性のこの過剰な理想化のうちにフローベールはブルジョワ社会を支配する「サンチマンタリスム」の原型を見る。フレデリックとアルヌー夫人の恋愛は、この点で二月革命の世代の精神史を要約する典型的な恋愛なのである。

作家は、娼館の挿話で小説を閉じることによって、アルヌー夫人が象徴している純潔の神話に批判的な眼差しを向けさせる。青年時代、娼婦の館を二人して訪れ、何もせずに這々の体で逃げ帰ってきた事件を回想しつつ「あの頃が僕らの一番良い時代だったな[30]」とフレデリックとデローリエは呟く。サルトルが分析したように、理想化された女性への崇拝に身を焦がす十

九世紀のブルジョワ青年たちは、その一方で「堕落した女」によって、自らの性欲を満たすという一種のダブルスタンダードの感情生活を送っていた。「まるで恋する男が恋人にするように」、娼婦に自分の「大きな花束[31]」を捧げただけで逃げ帰ってくるフレデリックは、あたかも娼婦に対してさえも真摯な愛を捧げようとして尻込みしてしまったかのように見える。これは、小説全体を要約する「純潔」神話の戯画なのだ。

2.　反カトリシスムとしての欲望の自由主義：個人の至高性／共同体の専制

さて、このような純潔（chasteté）の神話は、政治的にはいかなる意味を持つのだろうか。「政治がサンチマンタリスム（…）の後を」追うと言われている以上、この神話の政治的な含意を無視することはできない。実際、聖母の純潔と同一視されているのが、ブルジョワ夫人でしかないアルヌー夫人の貞淑であるのは奇妙な皮肉である。ここに作家の批判意識を見出さずにいることは難しい。『感情教育』にあっては、貞淑と聖母崇拝、ブルジョワ道徳とカトリシスムは決して相反するものではなく、むしろ渾然一体となっている。アルヌーが、ブルジョワ的な金銭崇拝に溺れながらも「道徳家であって、行き過ぎや不品行を批判し、貧しい父について語り、毎晩神にその魂を捧げる前に良心に自らの行いを問うている[32]」のは偶然ではない。ブルジョワたちがその政治的談義において、宗教についてどのように語っていたかを見るがいい。ダンブルーズ邸で、田舎の風俗の保全のために、「宗教を再び堅固なものとしなければいけません！」と叫ぶカトリックの司祭に対して、ドクトリネールのマルチノンがいう。「もちろんです、宗教こそが歯止めですから」。「すべての悪は自らの階級の分を超えて、伸びあがろうとする民主主義の欲望、奢侈への欲望にある[33]。」マルチノンはここで典型的な支配階級の言説を口にしている。逆説的なことに、利潤の追求によってその地位を築いたブルジョワジーこそが、個人の自然な欲望を律するカトリシスムの道徳を必要としているのだ。このような発言はどうやってブルジョワたちの金銭崇拝と和解しうるのだろうか。それは、資産を資産家の道徳性によって帰結されるものとみなすロジックにおいてである。この意味でマルチノンの次の台詞は理解されなければならない。「人民がより道徳的になれば、今ほど貧しくは無くなるだろう[34]。」個人の蓄財能力は、個人がどれほど自己の欲望を律し節制できるかにかかっている。ブルジョワ体制においては、資産の多寡と道徳性は、奇妙に一致してしまう。19 世紀的な意味

での honnête homme とは何よりもまず資産家のことであり、資産家は優れて道徳的な存在なのだ[35]。ここにおいてカトリック道徳と金権崇拝の奇妙な同居は理解されうるだろう。

この点で、ブルジョワ王政に宗教や道徳のくびきから解放された個人主義イデオロギーの君臨を見るのは大きな誤りである。実際、ギゾーは次のように書く。社会の秩序を生み出すのは「個人の独立の優越」ではない[36]。共同体の秩序を育むためには、諸個人の精神を野放しにしておいてはならず、国家が率先して公共精神を育まねばならない。国家は、諸個人の「精神の統治[37]」をもっぱらの課題とすべきである。こうしてドクトリネールたちは、理想的な国家のモデルを、個人の内面に介入しつつ教導するかつての「教会」のあり方に求めることとなる。彼らが推進した初等中等教育政策が「摂理への信仰、義務の聖性、父権への服従、法律の尊重、王への崇敬、全員の権利の尊重の義務[38]」を課す極めて道徳的な色彩が強いものとなったのは必然であった。七月王政下において、カトリック道徳は、ある意味で中間階級の自己統治を可能にする規律権力のモデルそのものだったのだ。

このようなカトリシスムとブルジョワ道徳の結託を前にしては、いかに社会主義者たちが、カトリック的友愛（fraternité）の道徳を説いても無駄である。「売春は専制であり、結婚は不道徳であるから、女性との交わりを断つにしくはない[39]」という社会主義者のセネカルは、まさにカトリック的な「反自然」、肉欲の拒否の象徴であるが、興味深いのは、個人に欲望の断念を強いるこのようなロジックは、社会主義者セネカルの私生活から政治的態度まで、全てを貫いているように思われることだ。じっさい、屋根裏部屋での極貧生活の中、「異端審問官と同じような信仰心[40]」を持って、無私の理想に燃える彼は、平等の実現のためになら、個人の欲望の自由な発露（彼が「個人主義の放埒[41]」と呼ぶもの）を、権力の介入によって制限することも厭わない。アルヌーの陶器工場で働くセネカルを見るがいい。まるで与えられた戒律を字義通りに守る修道士のように、彼は規則を四角四面に適用するばかりで「人間性[42]」と言うものを全く顧慮しないのだ。この点で、セネカルがルイ・ブランの定式を取り上げて、カトリック聖教同盟を「民主主義の曙、プロテスタンティスムの個人主義に反対する平等主義の大いる運動」と呼ぶのは示唆的である[43]。ルイ・ブランにとっては、自律的に善悪を判断する能力（「良心の自由」）を個人に認めるプロテスタンティスムは、共同体の秩序を脅かすエゴイスムを認可しかねない。その背後には、共同体の秩序を、個人の自由の創発（émergence）の効果としてではなく、共同体が保持している共通善（利他的な友愛と平等）を各人が自己の欲望の断念によっ

て受け入れる結果とみなす態度が存在する。こうして「カトリシスム」対「プロテスタンティスム」という形で「利他的共同体」と「利己的な個人の自由」は解消不可能な対立に入る。社会主義者は、個人主義と相容れないと措定された美徳を追求することで、ドクトリネールと同じく国家＝共同体主義に陥る他ないだろう。社会主義の主張が、フローベールの目には、個人の全的な否定に基づく神権政治（「大ラマ僧正やネブガドネザル王よりも全能で、絶対、無謬で、神的な『社会』に仕えるためにのみ個人が存在する新大陸のラケダイモン[44]」）を招来しかねないと映るのはこのためである。ブルジョワジーと社会主義者、反動主義者は、個人の自由な欲望の発露を抑圧するカトリック道徳を介して密かに手を結んでおり、社会善の名の下に、諸個人の利己的な欲望を管理する国家権力の誘惑にあまりにもたやすく屈してしまうのだ。フローベールが社会主義者たちを厳しく批判するのは、彼らがこの点で、カトリックの抑圧的道徳と結託したブルジョワ体制に対してなんら有効な批判を提示しえないからに他ならない[45]。

以上のような意味で「僕の世代の人々の精神史」というかの有名なフローベールの言葉の政治的含意は理解されるだろう。ブルジョワたちの偽善と社会主義者たちの道徳とを同根とみなすフローベールは、二月革命の心性を、時の権力と癒着したカトリシスムによる個人の自然的欲望の抑圧の帰結として描こうとしているのだ[46]。このような文脈において、人間の個としての本性の解放の名の下に、カトリシスムの道徳を排撃し、自然主義的倫理を説くサドの『閨房哲学』の再読はフローベールにとって決定的な意味を持ったのではないだろうか。実際、悪徳の思想家サドは、宗教とは、人間個人の自然的自由を抑圧するために作り上げられた道徳体系に他ならないと言って憚ることがない。

> 無神論は今や理性を行使できる人間にとっての唯一のシステムである。（…）神というこの幻想の存在は、太古の立法者たちによって巧みに生み出されたものであり、彼らの手中で、我々を鎖に結びつけるためのもう一つの方法でしかなかった。この幻影的存在に一人語らせる権利を自分たちだけに認めることで、彼らは我々を統御すると称する滑稽な法の支えになるような事柄のみを、思うが侭に神に語らせることができただろう。そう我々は理解するのである[47]。

サドは、「フランス人よ、共和主義者たらんとするならばあと一息だ」において、個人の自由を旨とする共和国においては、個人を縛り付ける信仰心によって道徳を基礎づけるのではなく、「彼ら自身の幸福が徳にかかっているが故に」徳が必要なのだと人々に感得させなければならないといっている。いわば「人々は、（人間の本性たる）エゴイスムによって有徳の人」となるのである。サドによれば「全ての人間を司るこの法（エゴイスム＝自然）こそが、法のなかでもっとも確実なもの」であり「いかなる宗教的な作り話も国民教育に混ぜ込むことがないよう最大限の注意を払う[48]」必要があるという。サドは、あらゆる偽善的な宗教道徳を排して、人間の本性たる利己的な欲望追求に基づいた個人主義的、自然主義的倫理を来たるべき共和国の礎に据えたのである。このようなサドの立場に則れば、カトリック的な友愛によってエゴイスムの超克を目指す社会主義道徳は、ブルジョワの偽善的道徳と同じく、人間の本性たる個人の欲望追求の営みを国家の道徳的統制の下に抹消せんとする反動的な思想に他ならない。おそらくここに 1864 年の書簡でフローベールがサドを高く評価した理由があるのだろう。時に他者の苦痛さえも顧みず、自己の欲望を追求することを正当化し、そのような諸個人の欲望の相互的実現（サドにおいては、主体は他人の身体を自由に享受するばかりでなく、他人の欲望に自分の身体を全面的に供する）のうちに共同体の基礎を見るサドの思想は、二月革命の世代のサンチマンタリスムが陥っていた宗教的道徳主義と反個人主義を相対化するものだったのだ。

3.　欲望の政治学　：　まがい物の売春とまがい物の共和国

上述の観点からすれば、『感情教育』の執筆に『閨房哲学』の読書が少なからぬ影響を与えたことは確かだろう。しかし、それは作品の内部には決して現れないことで、絶えず二月革命の世代の頽廃を告発し続ける倫理的規範という形においてである。実際、「不活発な（…）情熱」とも言われる二月革命の世代の心性は、欲望の追求という人間個人の本性の抑圧において、サドの構想するユートピアとは正反対のものである。サドは「フランス人よ、共和主義者たらんとするならばあと一息だ」であらゆる道徳を相対化しつつ、自己の快楽のためなら他者をいかなる形で利用することも辞さない強者＝自然人たちの相互的な欲望成就によって保たれる共和国を構想していたが、『感情教育』ではそのような強烈な個人の自由の発露から生まれる結びつきは全く不在である。あらゆる男性があらゆる女性を享楽し、あらゆる女性があらゆる男

性を享楽するような、道徳を超えたユートピア社会の可能性はあらかじめ閉ざされてしまっているのだ。

『感情教育』において、このことを端的に示すのは、ヴァトナ嬢と、彼女の友人たる娼婦ロザネットの諍いの場面である。ロザネットが「ブルジョワ女」、ヴァトナ嬢が「女哲学者」の役割を演じつつ、男女の平等、女性の政治参加などについて、激しい議論を戦わせる。「女性は愛のため、子供を育てるため、家庭を切り盛りするためだけに生まれてきた」と主張するロザネットは一貫して保守的な見解を述べ続け、その一方でヴァトナは啓蒙されたフェミニストとしての主張を繰り返すが、ことは友愛とコミュニスムの問題についても同様である。ヴァトナは「エゴイスムの代わりに友愛（fraternité）を」と言って「コミュニスムを主張する[49]」一方、ロザネットによればコミュニスムなどというのは、実現し得ない妄想に過ぎないと言うのだ。

このような議論はしかし『感情教育』のなかでは、政治的な議論として深められることはない。代わりに議論は関係のない話題に横滑りしていき、皮相な対立に終始する。実際、二人の討論は、突如として「社会主義よりもずっと大切で、より内面的な事柄」が持ち上がることで打ち切られる。ヴァトナがあまりにも身振り手振りを交えて熱弁を振るうので、「金の子羊」がついた「懐中時計の鎖が安物の宝石飾りに絡まって」しまうのだ。この「金の子羊」はロザネットの恋人である役者デルマールの持ち物であって、ヴァトナがそれを持っていることは、彼女が友人のロザネットから恋人を奪ったという事実を明かす、動かぬ証拠となる。

> 突然、ロザネットはひどく青ざめた。ヴァトナはかまわず話し続ける。「そんなにいきり立たなくたっていいわよ」とロザネットが言った。「もうあなたの政治的見解とやらはわかったわ。」「何ですって？」ヴァトナは、処女のように真っ赤になって問い返す。「ええ、ええ、よくわかりましたとも。」フレデリックにしてみれば全くわからなかった。彼女たちの間で、どうやら社会主義よりもずっと大切で、より内面的な事柄が持ち上がったらしいことは確かだ。「そうだとしたところで」、強気になったヴァトナが言い返した。「これは“借り”よ、借金には借金だわ。」「ああ、私があなたに借りがあることは否定しないわ。何千フランだったかしら。お笑い種だわ。私は少なくとも借りたのよ。誰からも盗んでなんかいないわ[50]。」

こうして議論は、公共的で政治的な「論争」から恋愛の私的な「いざこざ」へ雪崩れ込む。これは一体何を意味するのだろうか。恐らくは政治的な議論そのものを、社会善を追求する公共空間から「エゴイスム」を免れ得ない私的空間へと横滑りさせることで、コミュニスムの理想を愚弄することが第一の目的だろう。注目すべきは、友人の裏切りを察したロザネットが「もうあなたの政治的見解とやらはわかったわ」と切り返していることだ。羨望にかられて友人の恋人を奪い「共有財」にしてしまうヴァトナの振る舞いは、そのまま彼女の「政治的見解」、すなわち私有財産を否定するコミュニスムの背後にあるものを見事に説明しているではないかとロザネットは皮肉を言っているわけである。ヴァトナの議論は、奇妙にも、ヴァトナ自身の「私」の欲望を忘れているのだ。ここでは、デルマールと「金の子羊」との換喩を出発点として、恋人とその所有物とが混同され、二つのコミュニスム、政治におけるコミュニスム（社会善）と恋愛におけるコミュニスム（羨望と略奪）が同一のものとして語られている。

社会における事物の私有と恋愛における恋人の占有の間のアナロジーは、実際この挿話全体に行き渡っている。「これは“借り”よ、借金には借金だわ。」というヴァトナは、ロザネットの皮肉に込められた私有財産＝恋人という比喩を用いて、友人の恋人を奪うことと、友人に対する金銭上の負債とを比較可能なものであるかのように語っている。友人から借金をするように、自分は友人からその財産＝恋人を借りたとヴァトナは主張しているのだ。ロザネットは彼女に対して膨大な負債があるのだから、借金の形として恋人を借りるくらい何だというのかというわけだ。

これに対してロザネットから言わせれば、ヴァトナは彼女の財産＝恋人を「盗んだ」も同じであり、不正義を免れ得ない。ここでブルジョワ的な恋愛、ブルジョワの偽善的な道徳を擁護するのは、奇妙なことに貞淑な夫人からその伴侶の心を奪うことを生業とする娼婦ロザネットであることに注目しよう。このような皮肉な成り行きはフローベールの計算のうちであろう。語り手が明かすように、結局のところ、零落したブルジョワ家庭の出身であるロザネットの望みは、結婚していっぱしの夫人として家庭を持つことだからだ。

> 零落したブルジョワ家庭の出身である彼女は家庭生活、平和で小さな家庭を愛していた。しかしながら彼女は「サロンの一日」を設けるだけで我慢した。あの女たちは！と自分の同類を眉をひそめて呼ぶ。「社交界の貴婦人」になりたいと思うあまり、なりおおせたと信

じ込んでしまった[51]。

作家は、このようなブルジョワと娼婦の間のいささか挑発的とも言えるアナロジーを『感情教育』のいたるところで周到に繰り広げている。例えば、大銀行家の妻ダンブルーズ夫人のサロンは集まった支配階級の女たちの放埒な身なりによって「ハーレムの内部を思わせる[52]。」その一方、フレデリックは借金を返済に来たアルヌー夫人を前に「身を任せに来たのではないか[53]」と疑うだろう。とりわけ、フレデリックがアルヌーを金銭的に援助した後で「自分がやったことはもっと報酬を受けるに値する。夫人の訪問を、せめて手紙の一通を[54]」待ったとあるのは象徴的である。このような操作の狙いは作業手帳の段階ではさらに直裁的な表現で語られていた。「（ブルジョワ夫人の恋愛を）常に娼婦の軽薄な恋愛と対照すること、ブルジョワ夫人の恋愛が、娼婦の軽薄な恋愛と隔たっていないことを示すこと。ブルジョワ夫人の望むところは高級娼婦になることであり、高級娼婦の望むところは社交界の貴婦人になることだ[55]。」フローベール自身がここで明白に語っているように『感情教育』の狙いは、放蕩の象徴とされる娼婦と貞淑の象徴たるブルジョワ夫人、軽薄な恋愛と理想の恋愛、悪徳と美徳の区別が、七月王政下の社会では決して自明なものではないということを示すことにある。

この操作の政治的な意味は、自らの所有権を守るために時の権力者にもおもねり続けた大銀行家ダンブルーズ氏が、庇護者を求めて身を売る娼婦に擬えられる時に明確になる。

> 彼はナポレオン、コサック、ルイ 18 世、労働者、すなわちすべての体制に拍手喝采し、あまり熱烈に時の権力を愛したので、自らを権力に身売りするためにその費用さえも支払いかねないほどだった[56]。

フレデリックがダンブルーズ氏の葬儀で、最後の審判を想起させる『ディエス・イレ』を聴きながら、「あまりにも高いところにあるマグダラのマリアの一生を描いた絵画を見つめようと努める[57]」のはおそらく偶然ではない。「罪深い女」という異名が冠せられ、娼婦とも言われるマグダラのマリアの改悛と列聖こそは、権力に身を売り続けたダンブルーズ氏を有徳の士として埋葬する儀式にはこの上なくふさわしいものではないか。「実直（honnête）」とされるブルジョワと「罪深い女」としての娼婦は、その金権崇拝において同一のものであるばかりか、

悪徳に溺れた者たちを列聖するカトリック教会の偽善によって同じように庇護されているのである。この成り行きにフローベールの痛烈な皮肉を見出さずにいることは難しい。

注意すべきは、フローベールが批判しているのは放蕩や悪徳そのものではないということである。サドの愛読者たるフローベールにとって、それは人間個人の本性に属する。反対に、悪徳が列聖され、偽善的な仮面をつけて闊歩する社会こそフローベールが指弾するものなのだ。フローベールが第二帝政の社会について言った評を思いおこそう。

> すべては偽物でした。偽物のレアリスム、偽物の軍隊、偽物の信用、娼婦でさえ偽物でした。彼女たちを人々は侯爵夫人と呼んだものです。ちょうど社交界の貴婦人たちが親しい間柄の相手に自らを卑しい女として扱わせたように[58]。

このような批判は『感情教育』のなかで描かれた、七月王政下のブルジョワ社会とドミ＝モンドの世界にもまさに適合するものではあるまいか。ロザネットが初めて登場する仮装大会の場面は極めて意義深い。実際「ジムナーズ座のかつての女優」が「侯爵夫人[59]」の仮装を、「医学的ポルノグラフィ」をものした怪しい男が「モリエール劇の医師」のような仮装を、若い詩人が「フランソワ一世」、「銀行家の息子」が「トルコ人[60]」の扮装をして集うこの仮装舞踏会は、まさに「すべて（が）偽物」であった時代の精神を要約するものだと言えるだろう。作家が次のような挿話を付け加えていることも忘れてはならない。聖歌隊の少年に扮した男が戯れに十字を切って、食前の祈りを唱えると「夫人たちはにわかに憤慨した。とりわけ、娘をいっぱしの上流夫人に仕立て上げるつもりの魚屋のおかみ（の扮装をした女）の憤慨は大きかった。アルヌーもまた『それは良くない』と言った、宗教を尊敬しなければいけない[61]。」ブルジョワたちの放蕩の背後には、ある種の形骸化した道徳による自己規律が働いているのであり、その限りにおいて彼らの欲にまみれた放蕩は honnête なものとして自己正当化しうるのだ。このような文脈を踏まえれば、ヴァトナとの諍いの中でロザネットが「ブルジョワ女として振る舞う」ことに込められた批判の射程は明らかだろう。ロザネットは、七月王政下の偽善的なブルジョワ社会においては「娼婦（＝放蕩）でさえ偽物」でしかありえないことのこの上ない例証なのだ。貞淑な夫人からその伴侶の心を奪うことを生業とするロザネットが、自分の恋人を奪われることを許せないように、ブルジョワたちは、自らと同じ欲望の追求を「不道徳な」下層階級

には認めることすらできない。道徳の名の下に、自分の利己的な欲望のみを神聖なものとし、他人の利己的な欲望は悪と断罪する首尾一貫しないブルジョワたち＝ロザネットに、一体いかなる正当性が認められるというのか。

ロザネットとヴァトナの諍いに今一度立ちもどろう。我々はフローベールがロザネットの反動性をブルジョワのそれと同一のものとして厳しく指弾することを確認した。しかしフローベールの批判的な眼差しは、「女哲学者」として振る舞い「売春についての人道主義的な詩[62]」を歌うヴァトナの立論さえ脅かすものだ。彼女の訴えるキリスト教的な友愛という大義もまたそこでは失効せざるを得ない。なぜなら、私生活でヴァトナを突き動かすものは、友愛の観念などではなくて、デルマールという名声をほしいままにする俳優を手に入れたロザネットの美貌に対する嫉妬心に過ぎないからだ。じっさい革命が終わった後、彼女は執拗にロザネットの破滅を画策し、ロザネットに「理解しがたい憎悪[63]」を向け続ける。この二人の関係は、ちょうどデローリエがフレデリックに対してバルザックの「十三人組」のような友情と自己犠牲の結社を謳いながら[64]、この結社の長として「友人に、望まないことを強いることに喜びを感じている[65]」のと呼応している。「貧しさのあまり最も明白な奢侈を渇望」して「復讐と共感」のないまぜになったような気持ちから友人の恋人に言いよるデローリエ[66]と、友人の恋人を奪い、その破滅を渇望するヴァトナ嬢には、友人を模倣し、それに取って代わりたいという「羨望」の感情がある。ここにあるのは、友情の美名のもとに隠された二人の個人の潜在的なライヴァル関係であり、友愛によるエゴイスムの超克などではない。デローリエが、革命前夜に「フレデリックが平凡な状態にある方が望ましいと考える」のはまさに象徴的である。デローリエがそのように考えるのは、それならば「フレデリックと同等の者（égal）にとどまることができ、より親密な交流を続けることができる[67]」からだ。

友情と羨望をめぐるこのパラドクスは、そのまま政治的な理念としての友愛の不可能性を照らし出すものだ。「知性クラブ」で弁舌をふるう社会主義者のセネカルのように、いくら「貧しい者があばら屋で飢えに苦しみながらあらゆる美徳を培っている間に、（富める者たちは）金色の天井のもと犯罪に首まで浸かっている」と言いたててみても無駄である。セネカルが、「富める者たちの頭を打って平準化してしまわねばならない[68]」というとき、そこにあるのはトクヴィルが民主主義社会に見出した「平等への頽廃した嗜好、すなわち弱き者たちが強き者たちを自分たちの水準まで引き下げようとする嗜好、人々に自由の中での不平等よりも隷属の

中での平等を望むようにさせる嗜好[69]」以外の何ものでもない。「政府は政令によって、売春と貧困を廃止すべきではなかっただろうか」と訴え、「放蕩」を廃止せよと叫ぶ「知性クラブ」はこうしてあらゆる特権への憎悪になだれ込んでいく[70]。民衆は、平等と友愛の理想を掲げることで、同胞たちが有する奢侈や特権への羨望を裏返しにして表明しているに過ぎないのだ。フローベールは、社会主義者の謳う「徳の共和国」が「持てる者と、もはや持たぬ者、持とうと努める者[71]」の階級闘争を覆い隠す悪しき空念仏でしかないことを明らかにするのである。

このような友愛批判は、続く箇所でも恋愛の次元で継続されることになる。革命によってかつての庇護者を失い、邸宅から追い出されたロザネットの新居には、フレデリックが費用を出すことになるが、ここでフレデリックが「ついに自分のためだけの家、自分のためだけの女を所有した新郎の喜び」を味わったと書かれていることに注目しよう。フレデリックは、自らの金でドミ＝モンドの女を囲うことで、一種のブルジョワ家庭の模造物を手に入れることになるわけだ。皮肉はそれだけに止まらない。ロザネットとともにブルジョワ的な家庭の代替物を築きあげたことであたかもコキュとなる資格を得たかのように、フレデリックはロザネットとアルヌーの「不貞」の証拠を見つけてしまうからである[72]。フレデリックとアルヌー夫人は潜在的な不倫関係にあったわけだから、今やアルヌー＝アルヌー夫人＝フレデリック／フレデリック＝ロザネット＝アルヌーという二組の不倫関係が成立したことになる。アルヌーはロザネットに慰めを求め、フレデリックは「貞淑な夫人たちの家で浮薄な恋愛の愉しみ[73]」を見出す。これこそ、当のロザネットが皮肉っていた恋愛におけるコミュニスムでなくてなんであろうか。ここで話者は極めて奇妙な事態を描き出す。フレデリックとアルヌーの間の女性の共有関係は、互いの互いに対する背信行為に基づくにもかかわらず、ある奇妙な偶然の合意に基づいて平和裡に持続することとなるからだ。「若者の穏やかさと彼をまんまとカモにしていると言う喜びが、アルヌーをしてフレデリックを一層可愛がらせた。彼は軽蔑からではなくむしろ信頼から、ほとんど礼節を欠くか欠かないかの限度まで親密に振る舞った[74]。」これは彼らが友情のために利害を捨てたと言うことを意味しない。それどころか、アルヌーはロザネットと二人でひと時を過ごすため、用事を偽ってフレデリックに代わりに衛兵の当番をしてくれと頼み込む。一方のフレデリックはアルヌーとともに軍営に泊まり込むことになったとき、先に寝込んだアルヌーを事故に見せかけて殺害し、アルヌー夫人の夫たる彼の立場にとってかわろうと妄想するだろう。アルヌーの場合は退屈が、フレデリックの場合はただ生来の臆病さだけがそれを引き

止めるのである。アルヌーを殺そうとした翌日、「昨夜の考えの痕跡を表情から読み取られはしないかと思って、フレデリックはアルヌーに唯々諾々と従う[75]」が、この臆病さこそがアルヌーには一種の友情の証と映るのだ。こうして話者は皮肉を込めて次のように書く。「二人がヴィヴィエンヌ通りを一緒になって登っていくとき、彼らの肩当ては友のように仲良く（*fraternellement*）触れ合った[76]。」互いの利害に対する盲目と生来の怯懦、うぶなまでの人の良さ、フローベールがサンチマンタリスムと呼んだところの惰弱さが、ここでは一種の友愛（fraternité）という道徳の代わりをしているのである。フローベールにとって友愛とは、利己的な欲望に支えられながらも、それを美名のもとに覆い隠してしまう感傷家たちのこの惰弱さのことに他ならない。

結論

ここまで来れば、『感情教育』で実現されているのは共和主義が理想とするような有徳者の共同体ではないことは明らかだ。その友愛は、自分たちの利害しか見ていない弱者達がただその盲目と弱さのために利害を完徹しえないことから生まれる一時的な宥和でしかないだろう。フローベールはここに蹉跌に終わった二月革命の心性そのものを見出す。

> 一週間もの間人々はラマルチーヌの赤旗に対する言葉を繰り返した。曰く、「赤旗はシャン＝ド＝マルスを一周しただけだが、トリコロールは…」など。全てのものがトリコロールの影の下に隠れ、全ての党派がトリコロールのうちで自分たちの色しか見なかった。そして自らが一番強大になるや否や、ほかの二色を引き剥がしてやろうと考えているのだった[77]。

六月暴動前の諸派の宥和的共存（l'illusion lyrique）が示すように、第二共和制において存在していたのは、道徳的な美辞麗句の下に対立を隠し、小人達の怯懦と盲目によって辛うじて保たれるかりそめの共同体にすぎなかったのだ。この束の間の宥和がやがて均衡を失い崩れ去っていくのは必然であろう。恋愛におけるコミュニスムの不在は、政治におけるコミュニスムの不在を裏書きしている。

フローベールの慧眼は次を示すことにある。ブルジョワ王政の崩壊も、第二共和制の蹉跌も、一切は人間の本性たる個人の利己的な欲望追求に共同体の基礎を求めるのではなく、現実から遊離した空疎なカトリック道徳によって、自己の欲望の利己性そのものを粉飾しようとする過ちから出発している。サドのロぶりを真似るならば、それは「反自然的」振る舞いでしかない。このような批判の根底にはフローベール自身の人間観が存在する。フローベールにとっては、悪徳や犯罪もまた、有機的身体を備えた個人の、したがって人間本性の不可欠の構成要素なのであり、良心や道徳、義務の名の下にこれらを抹消するような文学も政治もありえない[78]。フローベールはこうして「社会に抗して、あるいは社会の外で」、「あらゆる人間に抗して逆る自我[79]」— ロマン主義的な個我 — を真なる人間の姿として認める。しかるに「政治の全問題はここにある。他人の自由を損なうことなく自分の自由を保つこと[80]。」人為と抑圧に基づいた偽物の共和国の果てに、自然的自由の相互承認に基づいたもう一つの共和国の可能性を探ること、フローベールのテクストが突きつけるのはこの未完の問いである。

---

[1] Pierre-Marc de Biasi, « Présentation du Carnet 19 », *Carnets de travail*, éd. Pierre-Marc de Biasi, Balland, 1988, p. 251-254.
[2] Carnet 19, F° 35.
[3] Extrait du *Journal* des Goncourt, 29 mars 1862 ; Flaubert, *Correspondance,* éd. Jean Bruneau et Yvan Leclerc, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », III, p. 1862. 以下、フローベールの書簡からの出典表示に関しては、略号 Corr.の後に巻数をローマ数字で記す。
[4] Carnet 19, F° 38v.
[5] Lettre à Mademoiselle Leroyer de Chantepie, 6 octobre 1864 ; *Corr*. III, p. 409.
[6] Extrait du Journal des Goncourt ; *Corr*. III, p. 882.
[7] Michel Crouzet, « Passion et Politique dans *L'Éducation sentimentale* », [1982], *Parcours dix-neuviémiste*, Saint Pierre-du-Mont, Eurédit, 2012, p. 251-284.
[8] 以下の二つの論文を参照。大鐘敦子「— 所有欲のドラマ — フローベール『感情教育』をめぐる一考察」、『藝文研究』、1992 年 3 月、61 号、156-175 頁。Yoshiho Okita, « Le droit de propriété dans *L'Éducation sentimentale* », *Études de langue et littérature françaises*, n° 68, 1996, p. 98-115。
[9] Thomas Morus, *L'Utopie*, [1516] trad. par Victor Stouvenel, Paullin, 1842.
[10] Fourier, *Le Nouveaux Monde Amoureux*, éd. Simone Debout-Oleszkiewicz, Paris, Anthropos, 1967.
[11] Lettre à Jules Duplan, 3 juillet 1864 ; *Corr*. III, p. 397-398.
[12] Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, éd. Yvon Belaval, Gallimard, coll. « folio classique », 2015, p. 220.
[13] *Ibid*., p. 225.
[14] ジャック・ラカン『精神分析の倫理（下）』岩波書店、2002 年、56 頁。
[15] Lettre à sa mère, 15 décembre 1850 ; *Corr*. III, p. 721.
[16] Sade, *op. cit*., p. 220-221.
[17] *Ibid*., p. 226-228.
[18] フローベールとサドの関係を概説的に纏めたものとしてはビアジの次の論文が優れている。« Flaubert *avec* Sade », *Flaubert, Éthique et esthétique*, dir. Anne Herschberg-Pierrot, Presses universitaires de Vincennes, 2012, p. 187-213.
[19] Lettre à George Sand, 17 novembre 1866 ; *Corr*. III, p. 559.

[20] Lettre à Michelet, 6 juin 1861 ; *Corr.* III, p. 156. ミシュレの「反自然（anti-physis）」批判については以下の著作を参照：*Histoire de France*, Chamerot, 1855, p. 62；*Le Prêtre, la femme et la famille*, Chamerot, 1861。
[21] Sade, *op. cit.*, p. 122.
[22] フローベールとサドの「肉体」をめぐる考えの相違に関しては以下を参照。Juliette Azoulai, *L'Âme et le Corps chez Flaubert. Une ontologie simple*, Classiques Garnier, coll. « Études romantiques et dix-neuvièmistes », 2014, p. 198-204.
[23] Carnet 2, F° 6.
[24] Lettre à Mademoiselle Leroyer de Chantepie, 18 février 1859 ; *Corr.* III, p. 16.
[25] Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, éd. Stéphanie Dord-Crouslé, Flammarion, coll. « GF », 2013, p. 126. 以下『感情教育』からの引用は全てこの版に基づき、略号 ES を用いる。
[26] Carnet 19, F° 35v.
[27] *ES*, p. 545.
[28] *Ibid.*, p. 249.
[29] Lettre à Ernest Feydeau, 11 janvier 1859 ; *Corr.* III, p. 4.
[30] *ES*, p. 551.
[31] *Ibid.*, p. 550.
[32] *Ibid.*, 423.
[33] *Ibid.*, 236.
[34] *Ibid.*, 328.
[35] 資本家の道徳性という点に関しては銀行家ダンブルーズ氏が人道主義的なヴィジョンを語ることにも注目すべきだろう（*Ibid.*, p. 271）。ちょうどサン＝シモンがいうような産業者の社会的使命を資本家は臆することなく自分の格律とし、蓄財を道徳的に正当化することができる（*Ibid.*, p. 328）。
[36] Guizot, *Cours d'histoire moderne*, Bruxelles, J. Jamier, 1839, p. 552.
[37] Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Michel Lévy, 1858-1867, t. III, p. 14.
[38] Circulaire ministériel, juillet 1833, dans Jacques Matter, *Nouveau manuel des écoles primaires, moyennes et normales*, Librairie encyclopédique de Roret, 1834.
[39] *ES*, p. 113.
[40] *Ibid.*, p. 208.
[41] *Ibid.*, p. 280.
[42] *Ibid.*, p. 281.
[43] *Ibid.*, p. 214. Voir Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, Langlois et Leclercq, 1847, t. I, p. 110-112.
[44] *ES*, p. 207-208.
[45] Cf. Lettre à Madame Edma Roger des Genettes, été 1864 ; *Corr.* III, p. 401.
[46] この点で、『感情教育』が執筆された第二帝政末期が実証主義とカトリシスムの抗争が繰り広げられた時代であることは極めて重要な事実だろう。フローベールも愛読したルナンの『キリスト教起源史』、その第１巻『イエス伝』の出版が物議を醸したのが、まさに『感情教育』構想中の 1863 年である。『近代主義者の誤謬表』でローマが自然主義と合理主義を告発したのが 1864 年。小説の執筆中も論争の火種はくすぶり続け、1867 年の元老院では「初等教育法」の審議中にルナンを攻撃する声が上がる。このときルナンを擁護したサント＝ブーヴは、同年 6 月 25 日「新聞法」の審議に際して「自由思想に関する演説」を行うだろう。この演説に対してフローベールはサント＝ブーヴに熱烈な感謝の手紙を書き送っている（Lettre à Sainte-Beuve, 1er Juillet 1867 ; *Corr.* III, p. 662）。フローベールが書簡および『感情教育』の中で 1848 年の心性をネオ＝カトリシスムと反自然主義に見てとり、それを告発するに至るのは一種の同時代的な批評性を持った行為であった。
[47] *ES*, p. 193.
[48] *Ibid.*, p. 199.
[49] *Ibid.*, p. 416.
[50] *Ibid.*, p. 417.
[51] *Ibid.*, p. 509.
[52] *Ibid.*, p. 236.
[53] *Ibid.*, p. 545.
[54] *Ibid.*, p. 272

[55] Carnet 19, F° 34v.
[56] *ES*, p. 494.
[57] *Ibid.*, p. 497.
[58] Lettre à George Sand, 29 avril 1871 ; *Corr*. IV, p. 161.
[59] *ES*, p. 186.
[60] *Ibid.*, p. 187.
[61] *Ibid.*, p. 192.
[62] *Ibid.*, p. 474.
[63] *Ibid.*, p. 516.
[64] *Ibid.*, p. 229.
[65] *Ibid.*, p. 362.
[66] *Ibid.*, p. 336-337.
[67] *Ibid.*, p. 362.
[68] *Ibid.*, p. 412.
[69] Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. I, vol. I, 1992, p. 52-53.
[70] *Ibid.*, p. 411.
[71] *Ibid.*, p. 258.
[72] *Ibid.*, p. 418-419.
[73] *Ibid.*, p. 472.
[74] *Ibid.*, p. 420.
[75] *Ibid.,* p. 423.
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*, p. 396.
[78] Carnet 2, F° 6.
[79] *Ibid.*
[80] Flaubert, *Notes sur Jean-Jacques Rousseau* (vers 1864), F° 27 v.

The Komaba Journal of Area Studies, Vol. 21 (2017)

L'Absence de l'utopie en amour la passion et la communauté dans *L'Éducation sentimentale*

Nobuyuki HIRASAWA

En octobre 1864, Flaubert écrit sur le projet de son prochain roman : « Je veux faire l'histoire morale des hommes de ma génération ; ''sentimentale'' serait plus vrai ». Comme le montre bien Michèle Crouzet, le mot « sentimentale » désigne alors la mentalité de 1848 qui relie et unifie deux domaines distincts : la passion politique et la passion amoureuse. Notre objectif est d'élucider la vision de l'auteur sur cette mentalité à la fois politique et morale, en partant des thématiques de l'« adultère » et de la « prostitution » en tant que « communisme sexuel ». En 1864, Flaubert a relu *La Philosophie dans le boudoir* de Sade. Le philosophe y affirme que « la jouissance de tous les sexes et de toutes les parties de leur corps » doit être permise à tous les hommes et à toutes les femmes : chacun a le droit naturel à assouvir ses propres désirs dans la mesure où ces désirs sont inspirés par la Nature. De ce point de vue sadien, Flaubert dénonce l'erreur morale de l'utopisme socialiste comme du conservatisme bourgeois. Fondés sur la morale néo-catholique — fraternité et chasteté —, ils empêchent tous deux l'assouvissement des désirs naturels mais égoïstes de l'individu. Leur erreur commune, c'est l'« antinature » néo-catholique, c'est-à-dire la négation sentimentale de l'homme tel qu'il est. En mettant en scène cette tendance d'une manière critique, Flaubert pose une question insoluble : la communauté fondée sur la nature égoïste de l'homme.