

「神の死」の先にある文明

アンドレ・マルロー「ヨーロッパのある青春について」をめぐって

石川 典子

はじめに

本論文でとりあげる「ヨーロッパのある青春について」は、20 世紀の文学者アンドレ・マルローによって書かれた短い文明論である。この文明論は、1927 年にグラッセ書店より刊行された『論集』に、アンドレ・シャンソン、ジャン・グルニエなどの論考と並んで発表されたもので、マルローが当時のヨーロッパに対して抱いていた閉塞感や、その未来への憂いが生々しく書き付けられている。前年に刊行された同じ著者による東西文明論、『西欧の誘惑』の陰に隠れることの多い「ヨーロッパのある青春について」であるが、ここで論じられている来たるべきヨーロッパの文明についての認識は、最晩年に発表され、遺作となったマルローの著書『束の間の人間と文学』（1977 年）のなかで語られる文明論に通ずるところがあり、見過ごすことができないものとなっている。

1920 年代のヨーロッパは、未曾有の出来事となった第一次世界大戦後の混乱のなかで、様々なイデオロギーが入り乱れた時代であった。そのなかでも注目すべきなのが、「東洋」をめぐる言説である。戦前にも、一部の芸術家たちのあいだで東洋趣味が受容されるなど、確かに「東洋」の存在は西欧社会のなかに入り込んでいた。しかし、「東洋」が西欧を内部から突き崩してしまうほどの力を持っていたわけでは決してなかった。ポール・ヴァレリーが「精神の危機」（1919 年）のなかで、ヨーロッパは「アジア大陸の小さな岬の一つになってしまうのか？」¹と憂いを投げかけたり、アンリ・マシスが『西欧の擁護』（1927 年）のなかで、「東洋」の脅威をいささか煽情的にも見えるかたちで論じたりするなど、戦後になって、その存在は西欧にとって「他者」として強烈に差し迫ってくるものへと変貌していったのである²。

マルローが『西欧の誘惑』と「ヨーロッパのある青春について」を世に問うたのも、ちょうどその頃であった。1901 年に生まれ、第一次世界大戦下をパリで過ごしたマルローは、戦後のあらゆる思想の混交のなかで自らの立ち位置を築き上げていった若者の一人であったというこ

とができる。シュルレアリスムの芸術運動に接近し、処女小説『紙の月』（1921 年）を著しながら、『アクション』誌や『N・R・F』誌に評論を寄稿し、右派の急進的な団体アクション・フランセーズの筆頭とも呼べる存在、シャルル・モラスの著書『モンク嬢』（1923 年）に序文を書くなど、多岐にわたる活動を見せていたマルローは、1923 年、「遺跡発掘」のためにインドシナへ赴く³。そして、こののち 3 年間にわたるインドシナ滞在が、ウォルター・G・ラングロワが指摘しているように、マルローの思想にとって大きな転換点となったのである⁴。

とはいえ、本論文で主に取り扱う「ヨーロッパのある青春について」には、「東洋」を正面から論じた議論はほとんど見当たらない。そのため、本論では、マルローにとって「東洋」が一体どのような存在であったのかについて論じることを直接の目的とはしない⁵。しかし、インドシナ滞在を経て、「アジアがわれわれになんらかの教えをもたらさうのだろうか。私はそのようなことはないと思う。アジアがわれわれにもたらすのはむしろ、われわれ自身についての独自の発見である」⁶と考へ、二つの文明論を執筆したマルローの思考を読み解くためには、以上のような時代背景を踏まえておく必要がある。その上で本論文では、架空のフランス人 A・D と中国人リンによる往復書簡形式の東西文明論である『西欧の誘惑』での議論を踏まえながら、「ヨーロッパのある青春について」のなかで若きマルローによって予感されていた、来たるべきヨーロッパ文明の姿について明らかにしていくこととしたい。

1. 「不条理の最初の出現」：カトリシズムの没落から個人主義の台頭へ

「今日、カトリックの伝統に反抗している西欧文明は、国それぞれに、素直に、その姿をあらわにしているが、そうした土地それぞれのもつ精神というものから、私はいつも特異な印象を受けてきた」⁷。「ヨーロッパのある青春について」の冒頭は、以上のような書き出しで始まる。そしてマルローは、以下のように述べる。

ヨーロッパの思想というものは、氷の華のように、各々の国の成り立ちに従って出来上がっているが、そうした不思議な結晶作用といったものをよく考えてみると、われわれヨーロッパ民族の「主」とも言うべき、この〈果てしない〉作用が、今では弱まっているのが、私にはよくわかる⁸。

ここで述べられているマルローのヨーロッパに対する実感は、ヴァレリーが「精神の危機」のなかで書き付けている実感に近い。すなわち、ギリシア・ローマから受け継ぎ、西欧文明を近代にいたるまで築き上げてきた「ヨーロッパの精神」なるものの働きが、第一次世界大戦という未曾有の出来事を受けて危機に瀕しているという認識である。ヴァレリーは、「精神の危機」の「付記（あるいはヨーロッパ人）」のなかで、「ヨーロッパの精神」の源泉について、ギリシアとローマとキリスト教の三つを挙げている。明晰さを糧とする知性のあり方として最良のものをギリシアから、組織化や権力の安定したモデルをローマから受け継いだ上で、ヨーロッパ人はキリスト教から、内省という意識の奥底を射程にのこした思考のあり方を受け継いだのだとヴァレリーは指摘する。そして「キリスト教は、何世紀にもわたって、幾百万人の人々の精神を教育し、発奮させ、試行錯誤させてきた」のであった⁹。マルローが「ヨーロッパのある青春について」のなかでまず主題にしているのは、以上のような意味でヨーロッパの精神を支えていたキリスト教、厳密にいうならばカトリシズムの没落についてである。

マルローはキリスト教について、ヨーロッパのうちに最も深く刻み込まれたしるしであると述べている¹⁰。しかし、そのしるしがヨーロッパにもたらした影響については、前述のヴァレリーが、キリスト教が「本来普遍的な方向へ解き放つべき人間の意識に及ぼした深甚な影響」について言及しているのと同様に¹¹、マルローも否定的な見解を示している。とりわけ、マルローのキリスト教に対する態度については、これまで多くの研究者が指摘しているように、ニーチェからの影響が大きいと考えられる¹²。

ニーチェは、人間のよい生のあり方とは、「ディオニュソス的」なものであると考えた。「ディオニュソス的生」とは、「目にみえる形となってあらわれる以前の、いわばなまの生そのもの」¹³のことである。このような生を生きることのできる人間こそが、高貴なのであり、高貴な人間は、「ディオニュソス的生」を生きることのできない人間を弱者とみなし、自らの支配下に置くことができる。しかし、そのような高貴な人間を弱者は、「邪悪」な存在であると規定し、怨恨の対象とする。弱者は、このような「ルサンチマン」の感情をもとに、自分たちこそが逆により人間なのだと価値を転倒させていくのである。ニーチェによるならば、キリスト教こそ、まさに「ルサンチマン」の人間が生み出した宗教であった。彼の目には、キリスト教の道徳が弱者による自己正当化の方便として見えていたのである。だが、その一方でニーチェは、キリスト教が人間の誠実さというものを育ててきたとも言う。教義としてのキリスト教は没落した

が、「真理のためには何物をも犠牲にして悔いないという誠実の徳」¹⁴を育てたのはキリスト教の道徳であり、その誠実さこそが、「ディオニュソスの生」を覆い隠して彼岸の生を提示し、弱者を自己正当化させていくキリスト教の虚構の姿を暴くのである。ニーチェが「神は死んだ！」と書き付けるのは、まさにこのような実感に基づくものであった¹⁵。

マルローがキリスト教に対して批判の目を向けるのも、ローマのカトリシズムが「〈服従〉の文明」を作り出したという点についてである。マルローによるならば、人間は本来、自分たちが抱えている「不調和」の感覚に鋭い意識を持っていた。それに対してキリスト教は、人間の統一性や永続性、責任といった理念を押し付け、さらには人間に内在する弱さにそなえるために罪の意識というものを持ち出し、そのことによって、人間固有の「不調和」の感覚の上に自らの力を打ち立ててきたのである¹⁶。

ローマ教会はこれまで、人間を人間自身から解放することに心を尽くしてきたように思われる。人間は神に結びついているものだったので、教会は人間を知らないでいることも、人間を見下げることもできなかった。しかし一方で、時に教会は、人間が自らを裁く苦悩も権利も、人間から遠ざけてしまおうとしていた。教会は人間の良心の向かうべき方向を定着させた。そして幾世紀もかかって、キリスト者の心中にある漠然とした意志や特異性、不安などを服従させることによって、今なおわれわれを支配している世界像や、その世界が人間に否応なしに押し付けているキリスト教的形象を、大聖堂のようにがっしり作り上げてしまったのである¹⁷。

マルローがここで述べている、人間が本来持っている「不調和」の意識とは、ニーチェのいう「ディオニュソスの」なるものに他ならない。マルローは、ニーチェが教会主義というものを築き上げたパウロを批判するように、カトリシズムを批判する。ローマのカトリシズムは、「不調和」の認識をベースにした人間の真実の実感というものを覆い隠し、代わりにキリスト教的道徳観を幾世紀にもわたって西欧に押し付けてきた。その結果、キリスト教は「神が死んで」もなお、今日にいたるまで西欧の「現実」となっており、だからこそ「われわれの第一の弱さとは、もはやキリスト者ではないはずのわれわれが、世界を知るためには、依然としてキリスト教の〈仕切格子〉のおかげを被らなければならないこと」¹⁸なのであるとマルローは考える。

このように西欧の「現実」をとらえた上で、マルローは以下のように述べている。

近代世界の主要な努力は、おのれの現実を創造することに向けられねばならないと思われる。けれども、人間は今や服従の立場を受け入れることはできず、そのことがカトリシズムに依拠した現実の創造を妨げている。とはいえ、われわれは人間そのものを十全に意識するためにも、その現実という概念そのものを打ち壊さなければならないとやがて理解するだろう¹⁹。

それでは、カトリシズムに代わる新たな西欧の「現実」とは、どのようなものなのだろうか。マルローによるならば、その探求こそ、ヨーロッパの文明がたどった大きな袋小路があった。

カトリシズムの没落は、人間の「精神の自由（放埒）と優越」を生み出し、個人の感受性に重きを置く傾向を優位なものとした。そしてそれは、19世紀全体を支配する「一つの躍動」となり²⁰、この「躍動」は、カトリシズムへの反抗に端を発していたがゆえに、「比較できるものはただ宗教ぐらい」ともいべき大きな力となっていたとマルローは考える²¹。

この躍動は、極端なものへの好み、すなわち「人間」についての一種の熱狂としてまず現れるが、それはかつて人間が神に与えた位置を人間に与えるというものである。

そして次に、その躍動は個人主義として現れる²²。

しかし、「人間に関するものなら何にでも熱狂するといったことから生まれたこれらの思想は、人間の本性を歪めてしまう」²³。マルローは、この個人主義の台頭に大きな不信感を寄せるのである。

ニーチェは、キリスト教について批判する際に、以下のことを指摘していた。

キリスト教は、無私や愛の教えを前景におしだすことによって、個の利害よりも類の利害が価値高いと評価してきたのでは断じてない。キリスト教本来の歴史的影響、宿業的な影響は、逆に、まさしく利己主義を、個人的利己主義を、極端に（——個人の不死という極端にまで）上昇せしめたことである²⁴。

つまりニーチェは、エゴイズムを推し進めてきたものとしてキリスト教を批判する。ニーチェが断罪したのは、キリスト教を用いて自らを正当化しようとする弱者のエゴイズムについてであった。その一方で、『ツァラトゥストラ』において、ニーチェによって「神が死んだ」後の世界で目指すべきものとされるのは、「超人」という存在である。「超人」とは、恒常的に自己を越え出てゆこうとする創造的な人間であり、いわばエゴイズムの極致ともいえる存在である。つまり、ニーチェは弱者の個人主義については批判しながらも、強者の個人主義については積極的に肯定するのである²⁵。

マルローの個人主義に対する立場は、このようなものではない。ニーチェが「神の死」を来たるべき生に向けて高らかに宣言するのは異なり、マルローが「神の死」に対して抱いていた絶望は、より深刻なものであった。マルローは『西欧の誘惑』のなかで、以下のように書いている。

神を破壊するために、そして神を破壊してしまったあとで、ヨーロッパの精神は人間に對立しうる一切をほろぼしつくしたのです。その努力の果てにヨーロッパの精神が見出すのは、死だけです。(中略) これほどまでに不安な発見を、ヨーロッパはかつて知らなかった……²⁶

「あなたがたにとって絶対的な現実とは神であり、次いで人間でした。しかし人間は死んだのです。神に続いて」²⁷。ミリアム・スナンが指摘しているように、「神の死」によって示された宗教的な絶対的価値の消滅というものは、20世紀には人間についての安定した定義を揺るがすものとなっていた²⁸。マルローが問題としていたのも、カトリシズムが築いてきた「現実」が崩壊したあとで、神に代わってヨーロッパを支える精神的支柱が見出されずにいることであった。神に代わって人間がその位置に立ったとはいえ、それはあくまでも一時の熱狂にすぎない。マルローが「人間は死んだ、神に続いて」と述べるのは、以上のような実感に基づくものである。マルローにとって「神の死」とは、人間がカトリシズムの「現実」から解放され、本来の生の感覚を取り戻す契機となりうる出来事であった。しかし、「かつて人間が神に与えた位置を人間に与え」ようとした個人主義の台頭は、マルローの目には「人間の本性を歪めてしまう」もの

として映り、ホルスト・ヒナの言葉を借りるならば、人間が本来の生の感覚を取り戻すには「失敗」だったのである²⁹。マルローが「人間の死」を宣告するのは、西欧において神に次いで絶対的な現実たろうとした個人主義的な「人間」に対してであった。

そこでマルローは、個人主義的な「人間」に代わる、新たな人間についての観念を築き直さなければならないと考える。しかし、現在のヨーロッパでは、人間についての観念を築くにも、その基盤となる人間どうしの関係が個人主義の進展によって失われている。マルローはそこに、ヨーロッパにおける「不条理の最初の出現」を予感するのである³⁰。

2. 「不条理」を推し進めるもの：ヨーロッパの精神と「自我」をめぐって

以上のように「不条理の最初の出現」をとらえるマルローにとって、「不条理」とは、一体どのような状態を指していたのだろうか。マルローは「ヨーロッパのある青春について」のなかで、この「不条理」を推し進めるものについて、さらに議論を進めていく。すなわち、ヨーロッパの精神が抱えている「自我」意識の探求についてである。

人間は、自分自身を裁くことができ、しかも自分が承認した信条と自分の行動との間に不断の関係を築き上げることができるということ、そうしたことは、ヨーロッパの偉大な思想が、つねに暗黙のうちにいつも認めてきたことである³¹。

マルローによるならば、ヨーロッパにおいて精神は、人間の行為の意味付けを常に行ってきた。ここではまず、「ヨーロッパのある青春について」では漠然と示されているマルローのヨーロッパにおける精神観について、『西欧の誘惑』での議論を参照しながら確認した上で、マルローが「自我」をどのようなものとしてとらえていたのかについて確認していきたい。

はじめに述べたように、『西欧の誘惑』は中国を旅するフランス人 A・D とヨーロッパを旅する中国人リンによる往復書簡形式の小説であるが、実際には小説というよりもエッセイに近い作品である。ここで出てくる A・D、リンはともにマルローの思考を代弁しているような存在であり、インドシナ滞在を経て獲得したマルローのアジア的な側面をリンが、西欧人としての側面を A・D が担っていると考えることができる。そのため、この作品はマルローによる内的対話の文章として読むことができ、以下ではこの立場に立った上で議論を進めていくこととする。

『西欧の誘惑』のなかで、リンは次のように述べている。「あなた方（訳注：ヨーロッパ人）には、まだよくお解りになっていない事柄があります。存在するためには行動する必要はなく、世界をあなた方が変えるよりもいっそう強く、世界はあなた方を変えるのだということです」³²。リンにとってある一つの行為とは、あらゆる「可能性」を内包した表面上の表れにすぎない。そのため、たとえその行為が大した重要性を持っていなくても、それは背後に隠されているだけなのだと考え、一つ一つの行為に執着することはしない³³。しかし、ヨーロッパ人にとって行為とは、人間が世界を「変容」させる手段なのであり、リンの目からすれば、ヨーロッパの精神はその「変容」を推し進め、方向づけているものであった。

ヨーロッパの精神は、宇宙の設計図を作り、これに理解しやすいイメージを与えようとします。すなわち知られていない事物と既知の事物とのあいだに一連の関係を打ち立て、これまで漠然としていた事柄をもそれによって認識できるようにするのです。ヨーロッパの精神は、世界を自分に従属させることを欲する。そして世界を所有していると信じているだけに、いっそう大きな誇りをその行為のうちに見出しているのです³⁴。

このようにヨーロッパにおける精神をとらえていたがために、マルローは行為と精神の関係について、次のように考える。ヨーロッパにおいてある行為に関する思い出は、「その記憶を秩序づけ、制限している力」、すなわち精神によって規定されている。それゆえ、過去の行為を振り返るとき、われわれは精神によって見出されるその行為の「啓示」を介してその出来事を思い出すことになるのだが、その際に見出される「啓示」とは、じつは生命のないものでしかない。なぜなら、事実とは本来、人間の感覚の強度に結び付けられたものだからである。もし事実がその強度を失ったならば、それはもはや名称でしかなくなってしまう。その事実「死んでいる」のである³⁵。

しかし、われわれの生が持つ意識とは、決してそのようにして「死んだ」事実から生まれてくるものなのではないとマルローは考える。それは、「われわれ自身の最も奥深いところに存在している」³⁶。ここでマルローが例に出すのが、「自我」という意識についてである。マルローは「自我」について、『西欧の誘惑』のなかで、A・Dの手紙に以下のように書いている。

私たちは自分自身について、幻想的なイメージを描いているのではなく、無数の、しかも多くが辛うじて粗描のままであるイメージを描き出しているのです。(中略) 新しい情熱が生まれるごとにそれらは更新され、私たちが最近味わった快樂や苦痛とともに変化します。しかしながら、それらは私たちのうちに密かな思い出を残すほどに力強く、思い出は成長して、私たちの生の最も重要な要素を形成するまでにいたりします。すなわち、自分自身について私たちがもつ意識です。それはヴェールに覆われ、およそ理性には反していますので、それをとらえようとする精神の努力そのものを、見えなくさせてしまいます。定義できる何物でもなく、定義づけることを私たちに許さないもの。一種の潜在的な力です……³⁷

このように述べるとき、マルローが「自我」を、精神による意味付けからも、またそのことによって事実が「死ぬ」ことから切り離されたものとしてとらえていることがわかる。彼にとって「自我」とは、想像力やあらゆる行為とその感覚によって支えられた、おのおのの人間に固有の「沈黙の殿堂」であり、「狂気」や「実現されない欲望、希望、夢」などといったものが織り込まれることで考えられるべきものであった³⁸。つまりマルローは「自我」を、人間が本来保持していた「不調和」の感覚に通ずるものとして見ていたのである。

とはいえ、こうした「自我」に由来する意識に対して、マルローは不信の目を向ける。なぜなら、以上のように考えたとき、「自我」とは本来、無秩序でわれわれにはとらえることのできない意識であるのに対し、「自我」を意識として明確に持つということは、「自我」をある一つの意識に固定してしまうことになるからである。マルローは、「自我」をはっきりとした意識として持つことについて、以下のように述べている。

エロティックな戯れのすべてが、そこにある。自分自身であり、かつ他者であること。自分の感覚を味わい、同時に相手の感覚を想像するのです。サディズム、マゾシズムから、ある種の見世物に伴う諸感覚にいたるまで、人間はこの二重化に支配されています。(中略) 感覚を想定し、それを味わうとは、なんと奇妙な能力でしょう。さらに奇妙なのは、そのような戯れをとらえる能力です。というのも、精神がここにその姿を現すからです³⁹。

マルローは、「自我」のなかに含まれる感覚には、「われわれのものと、われわれが相手に与え

るもの」との二つの秩序があると考え。たとえば、恋愛という経験をとおして「自我」は、自分自身の味わう感覚に加え、自分が相手に与えた感覚が相手においてどのように感覚されるのかという想定をも巻き込んで形成される⁴⁰。それらの感覚をはらみ込んだ「自我」を明確なものとして把握しようとするならば、とりもなおさず「自分自身であり、かつ他者であること」が要求されるのであり、そのような人間の「二重化」の状態をとらえようすることは、すなわち、ある精神による意味付けの支配下に「自我」を置くことにつながるのである。

自我を正確なものとして把握しようすることは、自我を蓋然性のうちに分散することを余儀なくさせる。このように目前で消えていく自我をみていると、われわれはこの自我の消滅の姿をはっきりつかみたくなる。この困難は、一体どこからくるのだろうか。確かに、われわれのもっとも奥深いところには、ただちにはっきりと、自分自身が存在しているという感情がある。「一人」であるという意識は、人間の実存の還元できない与件の一つである。そしてそれは同時に、おそらく触れてはならないただ一つのものであるだろう⁴¹。

そして結局、「自我」をある精神のもとに固定し、「自分のものでしかない世界があることを認めて、自分自身について探求を極端に推し進めることは、不条理に向かうことになる」⁴²とマルローは考える。彼の目には、「自我」という意識の探求は、個人主義的な思考の一つであり、それは「不条理」をさらに推し進めるものとして映っていたのである。マルローは、『西欧の誘惑』のなかで、A・Dの言葉として次のように述べている。

西欧世界の中心には、希望のない闘いがある。私たちがその闘いを発見するのが、どのような形であれ。つまりそれは、人間と人間が作り出したものとのあいだの闘いです。思索者とその思想とのあいだの、ヨーロッパ人とその文明もしくはその現実とのあいだの闘い。未分化の私たちの意識と、公的な世界にこの世界的手段をもってあらわされるその表現とのあいだの闘い。それを私は、近代世界の感情の高まりの一つ一つのうちに見出すのです。事実と自分自身とを覆い尽くしながら、闘いは意識に消滅することを教え、私たちを不条理の金属の王国に向かって準備させます⁴³。

つまり、マルローにおいては、先に述べてきたようなカトリシズムの没落から個人主義の台頭へといった流れや、ヨーロッパにおける精神と「自我」という意識との関係は、すべて「人間と人間が作り出したものとの闘い」の一過程としてとらえられている。人間は、神を殺した。しかし、「人間によって作り出されたもの＝神」を殺すことで、人間が本来保持していた生々しい生の感覚を取り戻したのかといえば、そうではなかった。人間という理念を規定する最も奥深い感覚である「自我」の感覚、自分という意識は、「精神＝人間が作り出したもの」によって、一つの意識に固定されざるをえない。このようにして、人間がもともと保持していた生の感覚が「人間によって作り出されたもの」によって覆い隠され、そのような状態のなかで引き続き生きてゆかなければならない人間の状況を、マルローは「不条理」ととらえたのである⁴⁴。

3. 「不条理」に抗して：来たるべき文明について

以上のように論じた上で、マルローは、「不条理の金属の王国」を築き上げつつあるヨーロッパの状況について、以下のようにまとめている。

われわれの文明は、科学のうちにこの世界の意味を見出せるという希望を失ってからは、精神的目標の一切を奪われてしまった。(中略) そこでは、勝ち誇った個人主義が、より明確な一つの意識を自ら進んで持とうと欲している。(中略) 現代の最高の精神により構築され、ニーチェの狂気に由来し、さらに神々の遺物によって飾り立てられた個人主義。これが、我々の目の前に残されているものである。しかし、この個人主義の中に、我々は盲目の勝利者の姿しかみない。(中略) もし自己を把握することが誰もできないのなら、自我という概念など、どうして大事であろうか⁴⁵。

ヴァレリーが「精神の危機」のなかで、第一次世界大戦のヨーロッパ文明に対する影響について、「科学はその心的野心において致命的な痛手を負った」⁴⁶と述べたように、マルローもここで、科学の絶対性に対する不信感を表明している⁴⁷。しかし、ヴァレリーが第一次世界大戦後のヨーロッパの混沌とした状況のなかで、なお自らの「知性」や「ヨーロッパの精神」の働きに信頼を置いていたのに対し、マルローはすでに見たように、近代以降のヨーロッパの精神を人間の個人主義を推し進めてきたものとして考え、懐疑的な目を向けている。それでは、マルロー

一が「不条理」に抗して打ち立てられるべきだと考えていたヨーロッパ文明の未来とは、一体どのようなものだったのだろうか。

マルローは、次のように答えている。「今や、あえてわれわれ自身の内部に目を向けねばならない。われわれはそこに、ヨーロッパなるものの神秘を再び見出すことだろう。最も馬鹿げた個人主義が力を持っていたある文明の中心では、一つの新しい力が目覚めている」⁴⁸。それに加え、マルローは「ヨーロッパのある青春について」の冒頭で、以下のことを示唆していた。

かつて、人間のイマージュの前で人間を苦しませ、恐ろしさから涙させた古き不安、そしてまた、キリスト教の神の前で、人間に涙を流させ、身を崩れ落ちさせ、あるいは気がふれるまで抵抗させたあの古き不安、それが、今日ヨーロッパに残る唯一の対象である、人間に直面してそびえ立っている。そして、存在の最も奥深い力と、ほとんど把握できない、つまり、克服されることのないこの人間という対象との間で葛藤が始まる⁴⁹。

つまりマルローは、ヨーロッパが現在「不条理」のなかで抱えている不安とは、ヨーロッパが古くから直面してきた不安と同じものであり、それがいま再び人間の前に立ち現れていると考えるのである。かつて人間は、「存在」が人間にもたらしてくる「奥深い力」に対して、神を抛り所として自らを支えてきた。しかし、人間は神を殺したのだから、今度は人間自身がこの力に対峙していかなければならない。その時にマルローは、人間そのもののうちに新たなる文明への突破口を見出そうとするのである。けれども、マルロー自身が危惧していたことだが、人間そのものに重きを置くということは、「馬鹿げた」個人主義につながったり、かえって人間そのものを見えなくしたりすることになりかねない。個人主義を超えて、どのような人間の概念を作り出すべきなのか。これが、若きマルローが直面した葛藤であり、自らが生きる文明に対して投げかけた疑問であった。

とはいえ、マルローがここで述べている、ヨーロッパが古くから直面してきた不安、「存在の最も奥深い力」とは、一体何なのだろうか。「ヨーロッパのある青春について」を読み進めてみると、それはマルローが予感していた「ヨーロッパなるものの神秘」というものにつながっていくことがわかる。

一つの消えた価値に、他の秩序の価値が取って代わる。カトリシズムが18世紀を支配したのと同じような力で、個人主義は19世紀の一部を支配した。しかしそれは、全く違う方法によってである。いまや、ア・プリオリに認められた思想に人間を一致させることなく、人間とその思想の調和を見出さなければならない。ここ数年来、可能性に与えた価値というのは、この要求からきている。この可能性は、幻想や狂気という古い領域のものであるが、その夢の民を従えて、突如として一つの奇妙な王国がそびえ立ったのである⁵⁰。

マルローはここで、カトリシズムや個人主義といったものと対抗する力として、「可能性」というものを持ち出している。この「可能性」について、『西欧の誘惑』のなかで、リンは以下のように述べている。

人生は、一連の可能性です。それらの可能性のさなかから選択し、飾ることに私どもの快樂が、もしくは秘められた傾向があります……。頭脳については、宇宙の絶え間ない変容というその固有の戯れの、観察者であること以上を望んではいません。(中略)洗練された精神が世界からかすめ取ることのできるすべて、世界が精神に低声でさし出すすべて、それらが形づくる影の戯れこそが、一人の文明人が恥じることなしに興味を寄せ得る唯一の見世物であると、それでも私には考えられるのです⁵¹。

ここで中国人のリンは、ヨーロッパにおいて精神がおこなう行為の意識化について批判しながら、自らの持つ「可能性」というものの価値について述べている。リンの言葉によるならば、「可能性」とは、あらゆる表象をまとってこの世に現れ、われわれの目に見えることになるすべての物事の奥にある、世界そのものとも呼べるような領域のことを示唆するものである。そのような世界そのものの「可能性」の領域では、あらゆるものが一定のかたちを伴わずに戯れつつけている。人間の行為や精神による物事の意味付けも、結局はそのようなかたちを伴わないものの存在に規定されているのであり、世界の一番の根幹をなすその存在を感得することこそが、リンにとって唯一の価値と呼ぶことのできるものであった。

ここで、このあらゆる表象の奥に内在するかたちを伴わないものの存在のことを、第二次世界大戦後にフランスを中心として興り、マルローも強く関心を寄せた美術の動向から「アンフ

オルメル」と呼ぶこととすると⁵²、このようなリンの「アンフォルメル」なものに対する価値観は、仏教が教えるところに由来しているのだと考えられる。マルローはインドシナへの渡航を経て、東洋の価値観のうちに、このような「アンフォルメル」の存在を見出すのだが、同じようなものの存在は、同じ時期、ヨーロッパにも表れていたのだった。マルローが「ヨーロッパのある青春について」のなかで例として挙げているのが、東洋系のヨーロッパの造形芸術やヨーロッパ全域に見られる詩である⁵³。これらが具体的にどのような作品を指しているのかは明らかとされていないが、この後にマルローがカンディンスキーの名について言及していることを踏まえると、あらゆる研究者によって 1920 年代にマルローが関心を持ったと指摘されているドイツ表現主義の芸術運動を、「可能性」を示唆する芸術の一つとみなしていたのだと考えられる⁵⁴。

ドイツ表現主義は、1910 年代から 30 年代にかけて盛んとなった多岐にわたる運動であるが、その性格は一貫して、人間の内面から人間を突き動かす魂や感情、衝動といったものに目を向けるというもので、フランスで盛んとなった印象主義とは対極をなすものであった。表現主義の芸術運動が強調したのは、原始的、本能的、感情的な表現要素であり⁵⁵、運動の中心となった人物の一人であるカンディンスキーは、『芸術における精神的なもの』（1911 年）のなかで「神が死んだ」後の人間の精神構造を三角形のかたちで分析しながら、以下のように書いている。

精神の三角形も、上層にすすむにしたがって、こうした不安や不安定が、鋭角的にその姿を現すのだ。第一には、自分をも見つめることのできる眼、整理することのできる頭脳をもった人びとが、いたるところにいるからである。こうした才のある人びとは自問する。自分の信じていた一昨日の真理が昨日のそれによって覆され、そしてこれがまた今日の真理によって覆されたことを考えると——今日の真理が明日のそれによってやはり覆される、ということも、ありうることはなかろうか、と。かれらのうちで一番勇気のある連中は答える。「可能性の分野に属するね」⁵⁶。

マルローがカンディンスキーのこの著作を読んでいたかは定かではないが、カンディンスキーが第一次世界大戦以前に認識していたヨーロッパの現状と、「ヨーロッパのある青春について」においてマルローが把握していたヨーロッパの状況とは通ずるものがある。それは、両者と

もが、絶対的な価値が存在しないなかで漂う不安や不安定を感得し、「アンフォルメル」の出現を認識していたということである。カンディンスキーは、そのような存在に対して、「精神」の働きによってかたちを与え、芸術作品を創造したのであったが、マルローにおいては、それは「個人主義の極限にいる」創作者の姿であった⁵⁷。

マルローは、以上のような「アンフォルメル」こそが、古くから宗教や芸術を通して人間が向き合ってきた「存在の最も奥深い力」と同じようなものであると考える⁵⁸。そしてその力が再び人間の前に現出しはじめているなかで、個人主義を超えた人間そのもののうちに、それに対抗しうる力を見出そうとするのである。つまりそれは、われわれが本来持っていたはずの「不調和」な生の感覚、「われわれ自身の最も奥深いところ」に存在する無秩序な「自我」そのものの力であり、マルローはそこに、ヨーロッパの文明を形づくる「ヨーロッパなるものの神秘」を再び見出せないかと模索するのである。

もし自分自身に少しの興味しか持たず、また自分の表象を築き上げようとする意志を本質的に偽りとみなすならば、自分の表象である世界は一体どうなることだろう。(中略)しかし私は、自己の永続性というものに由来する幻想を、あらゆる可能性の無限としてしか理解できないのである……。世界とは、数々の相関関係の広大な戯れに帰される。世界は、果てしなく変化し、新生されていくという相関関係の本質のうちにあるので、いかなる知性も、もはやそれを固定するというところに一所懸命になることはない。私には、われわれの文明は、あらゆる固定点が除外された形而上学を作り出そうとしているのだと思われるのである⁵⁹。

神に続いて人間が死に、「自我」という意識も精神による把握のもとに固定され、人間個人の感受性に重きを置く個人主義が横行し、この世の「不条理」というものが明らかになっていくなかで、マルローは改めて個人を超えた人間という概念を構築し、ヨーロッパを支配しつつある「アンフォルメル」なものの存在に対して、新たなヨーロッパの文明を築き上げなければならないと考えた。新たなヨーロッパを支配することになるのは、「あらゆる固定点が除外された形而上学」であるだろう。そこで試みられるのは、「動きや変化、新しい関係や新しい誕生のなかに、精神や感受性の領域を打ち立てることである」⁶⁰。しかし、その形而上学も、「人間の古く

からの必要事」、すなわち、神のような絶対的な価値の前では、無力なものでしかないかもしれない⁶¹。絶対的な価値が失われたなかで生きるヨーロッパの青年が、これからいかなる価値に基づく文明を打ち立てることができるのか。マルローが「ヨーロッパのある青春について」で問いかけたのは、「神の死」を超えて打ち立てられるべき、人間の文明についての問題なのであった。

おわりに

マルローは、「ヨーロッパの青春について」のなかで、自らが投げかけた問いに対して明確な解答を与えているわけではない。しかしその後、この問いに対して答えを出そうとするかのように、彼自身の思索の歩みは進んでいくことになる。たとえば、マルローが数々の小説のなかで描き出したのは、「神の死」後の「不条理」な状態に抗して行動を打ち立てる人間の姿や、個を超えたところに現出する人間どうしの友愛の姿であったし、「空想の美術館」というキーワードのもとに展開された彼の芸術論も、個々の作品を超えてわれわれに迫ってくる芸術そのものの力のなかに、いつの時代にも存在する運命に抗する人間の姿を見出そうとする試みであった。

マルローは、遺作となった『束の間の人間と文学』の最後に、以下のように述べている。

不確定性は、不条理を要求するのではなく、精神の不可知論を要求する。悲劇は不確定性の最後の審級なのではなく、不確定性はおそらく不確定性そのもの以外の何ものをも持たない。世界が科学にとって問いの対象でしかないように、不確定性にとって人間とは問いの対象でしかない。キリスト教がキリスト教徒を生んだのと同じような厳しさをもって、歴史のもっとも力強い文明は束の間の人間を生むであろう⁶²。

マルローは、晩年になって、「不確定性」という語を用いて、すべての事柄が曖昧なままでとどまる領域のことを暗示する⁶³。この「不確定性」とは、マルローが「ヨーロッパのある青春について」のなかで予感していた「アンフォルメル」の領域に通ずるものであるが、それは「不条理」ではなく、「精神の不可知論」を求めるのだという結論を彼は出している。マルローが晩年になって到達した来たるべき文明の姿とは、そのような「不可知論」に基づいた人間の文明であったが、その内実を明らかにするためにも、以上で論じてきた「ヨーロッパのある青春につ

いて」のなかで展開されている思考は、大きな手がかりとなることだろう。その点については、また別稿で論じてゆくこととしたい。

¹ Paul Valéry, « La crise de l'esprit » (1919), *Œuvres*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1957, p. 995. (『精神の危機』、恒川邦夫訳、岩波文庫、2010 年、20 ページ。)

² このように「東洋」が「他者」としてとらえられる動きについては、次の論文を参照した。鈴木啓二、「触媒としての外部 ——ヨーロッパ的「精髓」の回帰をめぐる」、『フランスとその〈外部〉』、石井洋二郎、工藤庸子編、東京大学出版会、2004 年、3-26 ページ。この論文のなかでも取り上げられているように、1925 年には『カイエ・デュ・モア』誌で、「東洋の呼び声」と題した大規模なアンケート特集が組まれている。このアンケートには、ヴァレリーをはじめ、アンドレ・ジッドやアンドレ・ブルトン、ポール・クロードルなど多くの知識人・文化人が参加しており、当時の「東洋」に対する言説の多様性を垣間見ることができる。Cf. *Les appels de l'Orient*, Paris, « Les cahiers du mois », n° 9/10, 1925.

³ ガエタン・ピコンの著作によるならば、マルローは初めてヴァレリーに会った際、「君はなぜアジアへ行ったのか」と尋ねられたという。この問いかけに対してマルローがどのような返答をしたのかは明確にされていない。しかし別のところでマルローは、他の文明が自らの文明、さらには自らの生に対してもたやすものについて、「強迫観念」という言葉を用いて説明している。Cf. *Malraux par lui-même, images et textes présentés par Gaëtan Picon avec des annotations d'André Malraux*, Paris, « Écrivains de toujours », Seuil, 1953, p. 12 et 18.

⁴ Cf. Walter G. Langlois, « Le jeune Malraux et la « tentation » de l'Orient », *Malraux et l'Asie*, édité avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Association amitiés internationales André Malraux, « Présence d'André Malraux », n° 8/9, 2011, p. 10.

⁵ マルローにとっての「東洋」を主題にした論文としては、先述のラングロワの論文に加え、次のものが挙げられる。畑亜弥子、『『西欧の誘惑』における「オリエント・東洋」』、『stella』、九州大学フランス語フランス文学研究会、第 20 号、2001 年、83-90 ページ。

⁶ André Malraux, « André Malraux et l'Orient » (1926), *Œuvres complètes*, volume publié sous la direction de Pierre Brunel avec la collaboration de Michel Autrand et al., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1989, p. 114.

⁷ André Malraux, « D'une jeunesse européenne » (1926), *Essais*, volume publié sous la direction de Jean-Yves Tadié avec la collaboration de Philippe Delpuesch et al., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 6, 2010, p. 196. 以下、「D'une jeunesse européenne」については、すべてこの版からの引用であり、*JE*, p. -- と略記して示す。こととする。邦訳については、以下の著作に収録されている堀田訳を適宜参照した。堀田郷弘、『アンドレ・マルロー』、高文堂出版社、1988 年。

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Paul Valéry, *op. cit.*, p. 1010. (『精神の危機』、前掲書、47 ページ。)

¹⁰ *JE.*, p. 197.

¹¹ Cf. Paul Valéry, *op. cit.*, p. 1009-1010. (『精神の危機』、前掲書、45-46 ページ。)

¹² ミリアム・スナンやジャン＝ルネ・ボレルの研究によるならば、マルローは 17 歳の頃からニーチェを読んでおり、18 歳の頃に知り合い後に結婚したドイツ系ユダヤ人のクララ・ゴールドシュミットを通じ、その理解を深めていったと考えられる。Cf. Myriam Sunnen, *Malraux et le christianisme*, Paris, Honoré Champion, « Littérature de notre siècle », 2009, p. 42 ; Jean-René Bourrel, « Malraux et la pensée allemande de 1921-1949 », *Influences et affinités*, textes réunis par Walter G. Langlois, Paris, Lettres modernes, « La revue des lettres modernes ; André Malraux », vol. 3, 1975, p. 104.

¹³ 八木誠一、「ニーチェとキリスト教」、『ニーチェを知る事典 その深淵と多角的世界』、渡邊二郎、西尾幹二編、ちくま学芸文庫、2013 年、214 ページ。

¹⁴ 工藤綏夫、『ニーチェ』、清水書院、1967 年、207 ページ。

¹⁵ 以上にまとめたニーチェのキリスト教観については、上記の八木の論文、工藤の著作に加え、以下を参照した。藤田健治、『ニーチェ』、中公新書、1970 年、196-199 ページ；内藤可夫、『ニーチェ思想の根柢』、晃洋書房、1999 年、13-15 ページ。

¹⁶ Cf. *JE.*, p. 197.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 197-198.

²⁰ マルローにとっては、ニーチェの哲学もこのような潮流の一つであった。

²¹ Cf. *JE.*, p. 198.

²² *Loc. cit.*

²³ *Loc. cit.*

²⁴ フリードリッヒ・ニーチェ、『権力への意志』、原佑訳、ちくま学芸文庫、上巻、1993 年、247 ページ。

²⁵ Cf. 八木誠一、前掲論文、218-219 ページ。

²⁶ André Malraux, *La tentation de l'Occident, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 110. 以下、*La tentation de l'Occident* については、すべてこの版からの引用であり、*TO.*, p--と略記して示すこととする。邦訳については、以下の二つを適宜参照した。小松清訳、『デュアメル；モリアック；マルロオ』、筑摩書房、1961 年、201-236 ページ；村松剛訳、『世界文学全集』、講談社、第 77 巻、1977 年、369-420 ページ。

²⁷ *TO.*, p. 100.

²⁸ Myriam Sunnen, *op. cit.*, p. 43.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 44.

³⁰ Cf. *JE.*, p. 198.

³¹ *Loc. cit.*

³² *TO.*, p. 68.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 67. ここで述べられている「可能性」については、第 3 節で詳しく論じる。

³⁴ *Ibid.*, p. 95.

³⁵ Cf. *JE.*, p. 198-199. ここでマルローによって述べられていることは、ブルーストが『失われた時を求めて』のなかで、彼自身が重視する「無意志的な記憶」に対して、「意志的な記憶」の働きを説明する箇所に通ず

るものがある。Cf. 「だが、そんなふうに想い出したとしても、それは意志の記憶、知性の記憶によって提供されたもので、それが過去について教えてくれるなかに過去はなんら保存されていないので、私としてもほかのコンプレーを想いうかべなかっただろう。実際、そうしたものはすべて、私には死に絶えていたのである。」 「われわれの過去も同じである。われわれが過去を想いうかべようとしても無駄で、知性はいくら努力しても無力なのだ。過去は、知性の領域や、その力のおよぶ範囲の埒外にあり、われわれには想いも寄らない物質的対象（その物質がわれわれにもたらす感覚）のなかに隠れている。」 Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1987, p. 43-44. (『失われた時を求めて』、吉川一義訳、岩波文庫、2010 年、109-110 ページ。)

³⁶ JE., p. 199.

³⁷ TO., p. 81-82.

³⁸ Cf. JE., p. 199. ここでマルローによって考えられている「自我」については、ボレルのようにフロイトとの関係を指摘する研究者もいる。確かに、マルローが「自我」そのもののうちにみているのは、フロイトのいう「無意識（エス・イド）」の次元に近いものである。ボレルによれば、フロイトの『精神分析入門』がフランス語訳されたのは 1921 年のことであるが、マルローがフロイトを知ったのは 1922 年のドイツ旅行からであった。妻のクララがフロイトの手紙が序文として掲載されている『ある少女の精神分析的日記』を 1928 年に翻訳していることも踏まえると、マルローがフロイトの思考に馴染んだのは比較的初期のことであったとボレルは指摘する。しかし、マルローはフロイトの精神分析的思考について、個人主義を進行させるものという立場から、次第に批判の目を向けていくこととなる。Cf. Jean-René Bourrel, *op. cit.*, p. 111-114.

³⁹ TO., p. 82. (強調は原文ママ)

⁴⁰ JE., p. 199.

⁴¹ Ibid., p. 199-200.

⁴² Ibid., p. 200. (強調は原文ママ)

⁴³ TO., p. 109.

⁴⁴ ここでマルローが述べる「不条理」という言葉が、後にカミュが展開する「不条理」にどのように影響を与えているのかは定かではない。しかし、マルローが『異邦人』(1942 年刊)の出版をガリマール社にかけあう前の 1939 年に、カミュはマルローの『西欧の誘惑』を翻案する計画であったことから、「不条理」という言葉を両者が共有していたことが伺える。しかし、マルローが「不条理」をヨーロッパの文明が抱えることになる不安として提示する一方で、カミュにとってはすでに前提としてとらえられている点に、両者の時代的な違いがあると考えられる。Cf. アルベール・カミュ、『カミュの手帖』、大久保敏彦訳、新潮社、1992 年、105 ページ。

⁴⁵ JE., p. 200.

⁴⁶ Paul Valéry, « La crise de l'esprit », *op. cit.*, p. 990. (『精神の危機』、前掲書、12 ページ。)

⁴⁷ 晩年になってマルローは、この時期に明らかになったハイゼンベルクによる「不確定性原理」に言及し、科学が解き明かすことのできる物事の限界を論じていくが、「ヨーロッパのある青春について」が書かれた時期には、「不確定性」という意味でマルローが用いる l'aléatoire という語が見られないことから、ここではヴァレリーの記述を受けているものと考えられる。Cf. Philippe Delpuech, « Notes », *Essais, op. cit.*, p. 1145.

⁴⁸ JE., p. 201.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁵¹ *TO.*, p. 67-68.

⁵² 「アンフォルメル」はもともと、フランスの美術批評家ミシェル・タビエが 1951 年に命名した「不定形の芸術」という意味の語である。マルローは、この運動の中心となったジャン・フォートリエの作品に早くから関心を寄せ、1928 年にはすでにフォートリエと面会し、ガリマールから発行される本の挿絵を書かないかと提案している。1951 年には、タビエの語を早々と用い、ニューヨークで企画されているフォートリエの展覧会に関し、アメリカの友人へ手紙を書き送り、そのなかでマルローはフォートリエの作品について、印象主義や表現主義以上の作品の濃密さを指摘している。Cf. André Malraux, « Réponse à un ami américain à propos de l'exposition de Fautrier à New York », *Écrits sur l'art*, volume publié sous la direction de Jean-Yves Tadié avec la collaboration d'Adrien Goetz et al., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 4, 2004, p. 1229-1232.

⁵³ Cf. *JE.*, p. 202.

⁵⁴ マルローとドイツ表現主義の関係については、以下に詳しい。Cf. André Vandegans, *La jeunesse littéraire d'André Malraux : essais sur l'inspiration farfelue*, Paris, J.-J. Pauvert, 1964, p. 155-159 ; Jean-René Bourrel, *op. cit.*, p. 105-108.

⁵⁵ ドイツ表現主義の芸術運動に関しては、以下の著作を参照した。土肥美夫、『ドイツ表現主義の芸術』、岩波書店、1991 年；神林恒道編、『ドイツ表現主義の世界』、法律文化社、1995 年。

⁵⁶ ワシリー・カンディンスキー、『抽象芸術論：芸術における精神的なもの』、西田秀穂訳、美術出版社、1979 年、42 ページ。

⁵⁷ Cf., *JE.*, p. 202. しかしマルローは、創作者が個人主義的になるのは仕方のないことだという。創作者にとっては、感得したヴィジョンを示すには造形か詩作によらねばならないからだ。しかし、鑑賞者は作品を味わうためには、創作者のヴィジョンを否応なく受け入れることを余儀なくされる。そこにマルローは、芸術のアンビバレントな側面をみるのである。

⁵⁸ 「アンフォルメル」なものについての認識は、同じ時期にドイツでハイデッガーが展開した「存在」についての思索や、フロイトの「死の欲動」に関する研究なども同様なものとして考えることができる。マルローとハイデッガーとは、直接の関係は明らかにされていないものの、「人間の有限性についての強迫観念」といった点で、近接した存在であると考えられている。Cf. Jean-René Bourrel, *op. cit.*, p. 117. フロイトとマルローの関係については、註 38 を参照。

⁵⁹ *JE.*, p. 202.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁶¹ Cf. *Loc. cit.*

⁶² André Malraux, *L'homme précaire et la littérature, Essais*, *op. cit.*, p. 926.

⁶³ 「不確定性」については、註 47 も参照のこと。

Par-delà *la mort de Dieu*

L'étude d'un essai sur la civilisation d'André Malraux

Noriko ISHIKAWA

Dans cet article, nous essayons de mettre en lumière l'avenir de l'Occident dont André Malraux a pensé dans son essai intitulé « D'une jeunesse européenne ». Il a écrit cet essai en 1927 après être rentré en France de l'Indochine où il était allé pendant environ trois ans. Nous avons pour but de révéler l'essence des écrits de Malraux dans cet essai, qui est influencé par Valéry et Nietzsche, et de présenter la vision que Malraux a eue pour établir une nouvelle civilisation.

Pour commencer, Malraux a émis l'idée que le déclin du catholicisme constituerait un des problèmes d'actualité sur la civilisation occidentale. Bien qu'il soit admis que le catholicisme est un des fondamentaux de l'Occident, il estime que cette religion a favorisé une civilisation soumise qui ne correspond plus à la réalité occidentale. Après « la mort de Dieu », Malraux a pensé que l'homme doit devenir « la réalité » à la place de Dieu. Mais, il lui semble que l'individualisme qui favorise la sensibilité a dominé tout le siècle et que l'idée du lien entre les hommes a entièrement disparu. Malraux a décelé dans ce phénomène une des premières apparitions de l'absurde.

Ensuite, Malraux aborde le problème de la recherche de la conscience du « Moi ». D'après Malraux, le « Moi » est l'objet insaisissable qui réside au plus profond de nous-mêmes. Toutefois, il indique que l'esprit européen qui établissait la relation entre le monde et l'acte de l'homme tend à fixer le « Moi » dans la conscience. Malraux croit que soumettre le « Moi » sous la conscience et rechercher le « Moi » de cette façon est exactement identique à une des idées de l'individualisme et que cette tentative fait avancer la situation absurde.

Malraux conclut que la situation occidentale qui se dirige vers l'absurde signifie la manifestation de l'angoisse et de l'instabilité à cause de la perte de la valeur absolue comme le Dieu. Malraux pense ainsi qu'il faut oser regarder en nous-mêmes pour élever une nouvelle civilisation occidentale.