

哲学に於ける「メランコリー」

—ニーチェの場合—

Die “Melancholie” in der Philosophie —Im Fall Nietzsche—

圓 増 治 之
Haruyuki Enzô

ニーチェの自叙伝「エッケ・ホモ」

ニーチェは若い頃よりくり返し自叙伝的な文を書いている。シュレヒタ版のニーチェ著作集の第三書には、“Autobiographisches aus den Jahren 1856 - 1869”⁽¹⁾ という標題のもとに7・8篇の自叙伝的な文章が収められている。1856年といえば、ニーチェ12才の年である。このようにニーチェはまず自分自身を叙述することをもって、著述活動を始め、その後も数々のアフォリストイッシュな作品のなかで、しばしば、自己を叙述したり、あるいは批判した序文や断章を書いている。そして、そのニーチェ最後の作品が、かの画期的（「人類の歴史を真っ二つに割る」⁽²⁾とニーチェ自身が行っているような意味で、「画期的」）な自叙伝たる“Ecce homo”である。

“Ecce homo”はニーチェの書名としては「この人を見よ」と訳し習わされているが、この言葉は「ヨハネ伝」第19章5節に由来する。これによれば、「ここにイエス茨の冠冕をかむり、紫色の上衣をきて出で給へば、ピラト言う「視よ、この人なり」と。これに対して、祭司長や下役のユダヤ人たちは「十字架にかけよ、十字架にかけよ」と言ったという。この「視よ、この人なり」と訳されたのが、ラテン語の‘Ecce homo’である。ギリシア原文では *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* と、*ἄνθρωπος* (人) という語は nominative になっており、*τὸν ἄνθρωπον* と accusative となっていない。したがって、「この人を見よ」より「視よ、この人なり」の訳の方がより文法的に正しいといえよう。しかしルッター訳では、“Sehet, welch ein Mensch!” と、もっと感嘆的に強調された訳となっている。⁽³⁾

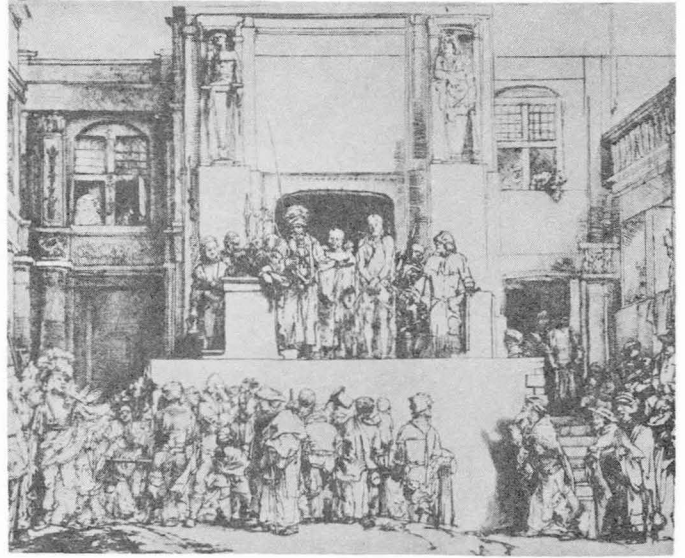
「エッケ・ホモ」の序言冒頭でニーチェは、「私

は近いうちに人類に対するこれまでの要求のうちで最も困難な要求をもって人類に迫らなければならないのであるが、その見通しからして、私が誰であるのかを語っておくことが不可欠であると私には思われる⁽⁴⁾」と言うように、たしかに「エッケ・ホモ」の主題は、ニーチェの自己叙述である。しかし、ニーチェは自分が誰であるかを、誰に対して語ろうとしているのか。序言と本文との間に挿入されている短い文の最後でいう、「——そこで私は私の人生を私に語るのである」⁽⁵⁾（強調符は引用者が付す）と。「エッケ・ホモ」とニーチェは誰か第三者に対して語ったというよりむしろ、なによりもニーチェは自分自身に対して語るのである。

したがって、「エッケ・ホモ」が自己に対して語られた自己叙述である以上、それは巷間いわれるように狂人ニーチェの他に対する誇大妄想的自己宣伝ではないのである。ニーチェの「エッケ・ホモ」の場合、それは聞き手を前提しているというよりむしろ、自分自身について自分自身に語った時に自然に出た自分自身に対する感嘆のことばとでも言うべきか。その限り、「聖書」のことばとしてはとにかく、ニーチェの書名としては、「エッケ・ホモ」は、「この人なり」として事実を提示した言葉というより、「何たる人！」という感嘆の叫びと解した方がふさわしいであろう。

デューラーの「エッケ・ホモ」図

ところで、美術のジャンルでは「エッケ・ホモ」と題して前述の「ヨハネ伝」の場面を描いた作品が15世紀以後いくつか遺されると聞く。寡聞ながら、私の知る限りでは、有名なものとしては、ヒ



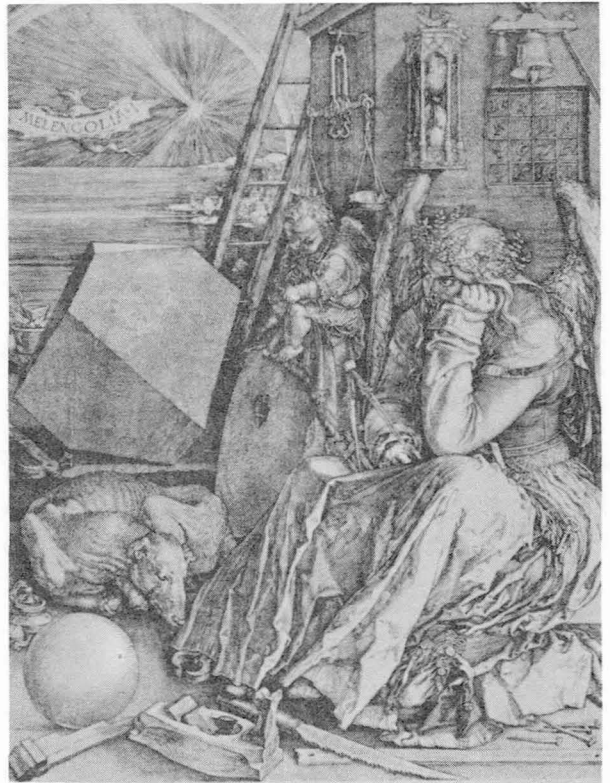
↙ 図1 デューラー
「エッケ・ホモ」

↑ 図2 レンブラント
「エッケ・ホモ」

← 図4 デューラー
「騎士・死・悪魔」

↙ 図5 デューラー
「書斎の聖ヒエロニムス」

↓ 図3 デューラー
「メランコリア I」



エロニムス・ボッシュ（1470 - 80、フランクフルト、シュテッデル美術館）、デューラーの油彩画（図1、1493 - 1494 ごろ、カールスルーエ国立美術館）⁶⁾、レンブラントのエッチング（図2、1655、ロンドン、ブリテッシュ・ミュージアム）⁷⁾等を挙げる事ができる。その他、ティツィアーノ、ムリリヨにも同名の作品があるという。これらの作品の多くに於いては、どぎついまでのリアリズムによって荆冠のキリストが苦痛の表情で描かれているのであるが、デューラーの作品では一体どうだろうか。苦痛の表情であろうか。否、といわざるをえないであろう。

では、デューラーの「エッケ・ホモ」のイエスの顔に浮ぶ表情は何だろうか。肘を膝の上に衝いて頬杖をつくイエスのポーズは、かのデューラーの「三大エッチング」の一つとして名高い「メランコリアI」（図3、1514）の大天使のポーズと似ていないだろうか。「エッケ・ホモ」のイエスが戴いているのは荆冠、「メランコリアI」の天使が戴いているのは月桂冠、という違いはあっても、このイエスと天使のポーズ、そして表情は似てはいないか。「メランコリアI」の天使の視線を、デューラーの他の二つの「三大エッチング」、すなわち、「騎士、死、悪魔」（図4、1513）、「書斎の聖ヒエロニムス」（図5、1514）の騎士の視線、聖ヒエロニムスの視線と比べてもらいたい。甲冑に身を固め長槍を携えて駿馬に跨がる騎士は、死と悪魔にはさまれながら自分の行手を見据えて脇目もふらず騎り進んでいる。窓からおだやかな光がさす書斎のなかで、聖ヒエロニムスはこれまた脇目もふらず視線を書見台におとして著作にいそんでいる。これらに比べて、「メランコリアI」の天使はどうだろう。その視線は虚空を凝視している。 「エッケ・ホモ」のイエスの視線はもっとうつろである。その視線は虚空を凝視しているというよりむしろ、虚空に揺曳しているとも言ったほうがよいだろう。してみれば、「エッケ・ホモ」のイエスの表情は、「メランコリアI」の天使以上にメランコリックであるといえないだろうか。それはともかくとして、少なくともデューラーの「エッケ・ホモ」のイエスの顔に浮ぶのは「苦痛」というよりむしろ「メランコリー」であるといつてさしつかえないのではない

だろうか。

「ホモ・メランコリクス」

若い頃ニーチェはデューラーの「メランコリアI」をヴァーグナーに贈ったと伝えられる⁸⁾。E. ベルトラムの著「ニーチェ」によると、「ショーペンハウアー的思考過程と印象からトリップシェンでのヴァーグナーは「騎士」と「メランコリー」の二枚の版画に心を奪われた⁹⁾」、という。当初ヴァーグナーに傾倒していたニーチェもヴァーグナー同様にこの2枚のデューラーの版画を近しいものと感じていた。1871年7月のニーチェの二篇の詩、「メランコリーに寄せて」と「夜半の嵐の後で¹⁰⁾」とは、ベルトラムによると、デューラーの「メランコリアI」に対するニーチェの共感を示している¹¹⁾、という。たしかに、この二つの詩にはデューラーの「メランコリアI」のイコノグラフィックな構図がプロジェクトされている。しかしベルトラムは、ニーチェが「騎士・死・悪魔」に長年にわたって執着しつづけたのに比して、「メランコリアI」に対するニーチェの関心は上述の二篇の詩に限られるとしているが、果してそうであろうか。「メランコリアI」に対してニーチェはストレートに傾倒しつづけたわけではないにしても、その後もなお、或る種の共感的反感にして且つ反感的共感を抱きつづけていたのではないであろうか。

古来しばしば、メランコリーの気質の者は場合によっては世間的制約を逸脱して天才的な創造をなす、とされた。たとえば、アリストテレスの偽書「プロブレマタ」では、哲学・政治・詩・技術などの領域で並外れて卓越せる人はすべて、「憂鬱な人（ὁ μελαγχολικός）」である、とまで極論されている¹²⁾。

ニーチェの場合、その「悦ばしき知識」の「悦ばしさ」は、「メランコリー」に於いて、すなわち「強さのベシミズム¹³⁾」に於いて、自分自身の内に向ってどこまでも沈潜し、そこへ渦を巻いて沈んでいったところの自分の内なる深淵から騰々として立ち昇ってくるのであった。

してみれば、ニーチェが「エッケ・ホモ」といった場合の、その「ホモ」はなによりもまず差し

当っては‘ὁ μελαγχολικός’すなわち‘homo melancholicus’であったのであろう。恰も、デューラーの描く『エッケ・ホモ』のキリストがメランコリックであったのと同様に。

今一度、デューラーの『エッケ・ホモ』(図1)を見てみよう。そこには、他の画家たちの『エッケ・ホモ』で描かれているようなユダヤ人の群衆はみられない。その意味では、その限りでデューラーの『エッケ・ホモ』は、「エッケ」といながら、誰に対しても語りかけていないのである。しかし同時にこの絵は、ピラトがユダヤ人に語りかけた聖書の場面を離れて、この絵を覧るすべての者に対して、そして未だ覧ざる者すべてに対して、「エッケ・ホモ」と語りかけているのである。しかも、である。他ならぬ自らの「憂愁」に沈んだイエス自身がそう語りかけているのである。そう見えはしないだろうか。

同様にまた、ニーチェの『エッケ・ホモ』の場合も、自らの「憂愁」に沈んだニーチェ自身がその自分自身の深淵のうちより、「エッケ」という間投詞(Interjektion)を投げかけるのである。誰に対してか? 前にも述べた様に、なによりもまずニーチェ自身に対してである。「エッケ」という間投詞(Interjektion)は、ニーチェの場合、自分(の深淵のうち)から自分自身に対して、つまり語源的意味通り、自分と自分との間(inter)に投げ(jacere)かけられた詞なのである。そしてそのニーチェその人は、近い将来「人類に対するこれまでの要求のうちで最も困難な要求をもって人類に迫」らんとする者であるが故に、ニーチェが自分と自分との間に投げかけた間投詞「エッケ」は、同時に、未だ来たらざる「将来的なる者」すべてに向って、将来との間に投げかけられた、いや今なお投げかけられつづけているのである。その意味で、『エッケ・ホモ』は、『ツァラツストラは斯く語りき』と同様、「すべての人のためにして且つ誰のためにも非ざる書⁰⁰」といえるであろう。

“Wie man wird, was man ist”

かつて我々は拙稿『ニーチェ・コントゥラ・パスカル』に於いて、ニーチェの『ツァラツストラ

は斯く語りき』でメイン・テーマとして語られるのは「心胸の轉身」であることをみた。⁰⁹そしてさらに、「心胸の轉身」についての論を、我々は「心胸のメタモルフォロジー」と名づけた。⁰⁹すなわち、『ツァラツストラ』の『語り』が本題に入って直ぐに、その冒頭でツァラツストラ曰く、

「わたしは汝らに精神の三つの轉身を挙げてみせよう。すなわち、如何にして精神が駱駝に成り、駱駝は獅子に成り、獅子は子供に成ったかを」

(‘Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwen’) (強調は引用者が付す) と⁰⁹

そして、目下のテーマとなっている『エッケ・ホモ』であるが、その副題に「ひとがそれであるところのものに如何にして成るか」(Wie man wird, was man ist) (強調は引用者が付す) という句が掲げられている。上掲『ツァラツストラ』の「精神の三つの轉身」の冒頭の文になんと似ていないか。してみれば、我々は『エッケ・ホモ』において、ニーチェの心胸のメタモルフォロジーを見ることができないのではないだろうか。

しかし、『エッケ・ホモ』に於いて見てとられるべきメタモルフォロジーは、ニーチェ個人の私的なそれだけではない。“Wie man wird, was man ist?” という問の答えが、紀元前5世紀のピンドロスの“*ῥένοι' οἷος ἐσσί*”(Werde der, der du bist! 「汝それであるところのものに成れ!」) という命令に、数千年を飛び越えて、直接応えるのであるなら、ニーチェ個人の心胸のメタモルフォロジーは同時に人類数千年の歴史の心胸のメタモルフォロジーでもあろう。それ故にこそ、メタモルフォロギッシュに轉身を遂げたニーチェは、「私は人間ではない。私はダイナマイトである⁰⁹」というのである。彼は、ツァラツストラ同様、人類の歴史をまっ二つに割る、つまり「彼以前に生きる」と、「彼以後に生きる⁰⁹」とに。彼と共に、彼のメタモルフォロギッシュな変容と共に、ひとの生(レーベン)もメタモルフォロギッシュに変容するのである。

ピンドロスの「汝それであるところのものに成れ!」の言葉を、ニーチェは1882年ルー・ザロメに二度も書簡で書き与えている。⁰¹ 1822年8月末の

書簡では次のように記されている。

「……最後に、ルー様、以前に衷心よりお願いしたことです、あなたがそれであるところのものに成りなさい。ひとはまず自分の諸々の鎖から自己を解放する必要がある。そして最後にはさらにこの解放からも自己を解放しなければならぬ。我々のだれもが、諸々の鎖を粉碎した後でも、鎖病に悩まなければなりません。たとえ如何に様々の仕方でも悩むのであろうとも……」。

上述のピンダロスの言葉は、ベルトラムによれば、終始ニーチェを導びきニーチェに付き添ったニーチェ愛好の言葉であったという⁶⁹。してみれば、ニーチェがルー・ザロメに与えたピンダロスの寸鉄の矢は、同時にこの場合にもニーチェ自身に向けて射放たれている、といえよう。この1882年という年は、「永劫回帰の思想」という『ツァラツストラ』の根本・概念=妊娠 (Grundkonzeption) の年1881年と、その分娩の年1883年との中間期、つまり『ツァラツストラ』を懐胎していた時期にあたる。この場合、ニーチェの『ツァラツストラ』の出産 (Geburt) とは、ニーチェが自分とは別の何者かを産むということではなく、ニーチェ自身を産むこと、つまりニーチェ自身の再生 (Wiedergeburt) である。これこそがまさに、「ひとがそれであるところのものに成る」ということでもあろう。したがって、この場合の生の分娩 (Niederkunft) はその生の回帰 (Wiederkunft) でもある。

ところで、そもそも「永劫回帰の思想」の妊娠からしてすでに、「永劫回帰の思想」を他から受けとり、受胎 (empfangen) したのではない。ニーチェは或る遺稿のアフォルリズムで、芸術家は「与える」者である、その芸術家に「女性に成れ」と、つまり「与えられて受胎する (empfangen)」ことを、要求してはならない、と言っている⁶⁰。そのニーチェは、まさに「芸術家-哲学者 (Künstler-Philosoph)」として、「ツァラツストラ」を、他からではなくいわば自家受精的にみごもった、ともいえよう。このように、自分自身 (だけ) によって自分自身が (自分自身を) 再生するという、原生物の如き生態の生こそが、ニーチェにとって、「生そのもの」(das Leben selber)、あえていうなれば「原一生」(Ur-Leben) ともいえる

であろう。

したがって、ニーチェにとって「ひとがそれであるところのものに成る」とは、再生的生たる「原一生」へ再生的に成ることである。それはまた、さきのルー・ザロメ宛の書簡の言い回しでもって言うなら、生の解放でもあった。我々の生は、通常自縄自縛的に自分の鎖に縛られて生きている。真の生の解放、すなわち生がそれであるところのものに成るとは、単に鎖から自分を解放するだけでなく、この「解放からも解放」し、騰々天真無垢な生に成ることなのである。

「ツァラツストラ」の受胎告知

1882年といえ、その年の4月にルー・ザロメと相識り、交際・求婚、やがてたちまち疎隔していった年である⁶⁹。このいわゆる「ルー体験」において、なるほどよく言われるように、たしかにニーチェはルーに対して、はたまた総じて自分の哲学の弟子を得る可能性に対して、幻滅を味わったかもしれない⁶⁰。しかし、「ルー体験」に於いてニーチェが経験したのは単に幻滅だけではない。この事件の5年以上も後のニーチェ最晩年の作『エッケ・ホモ』でニーチェは、交際当時 (すなわち『ツァラツストラ』懐胎期) にニーチェが讃嘆して曲をつけたルーの詩『生への祈り』(のち1887年に『生の讃歌』との題のもとに出版) を、なおも賞讃してやまず、次のように言っている⁶⁰。

「他日いつかひとは私の思い出にこれ(『生の讃歌』)を歌ってくれるであろう。——これについて一つの誤解が流布しているので、はっきり述べておくと、歌詞は私の作ではない。それは、当時親しかった若いロシア婦人ルー・フォン・ザロメ嬢の驚嘆すべきインスピレーションである。この詩の最後の語句からとにかく一つの意味をひき出すことのできる人なら、なぜ私がこの詩を愛好し賞讃するか推察するであろう、すなわちその語句は偉大さを有している。苦悩は生に対する異議とはみなされない。『汝、我に与うべき幸もたずとも、よし。汝はなお汝の苦悩を持つ』。この箇所でおそらく私の音楽もまた偉大であろう。…」

ニーチェはルーの詩『生への祈り』のうちに生の決断的転換をみとめているのである。『生の讃

歌』が出版された時(1887年)に、ペーター・ガストに宛てた書簡でニーチェは言う。「……『よしノ 汝はなお汝の苦悩を持つノ』という最後の転換(Schlußwendung)は、最強の・ギリシア的意味での傲慢(Hybris)、すなわち、度外れた勇氣(Mut)と傲慢(Übermut)によって冒瀆的に運命に挑む最強の挑戦である——この箇所をみる(そして聞く)とき、微かな戦慄が私の全身を駆けぬける。このような音楽には、復讐の女神が耳を傾けるとい⁹⁸う」と。「よしノ 汝はなお汝の苦悩を持つ」という詩の最後の部分での転換は、同時に苦悩する生自身の決断的転換の表(現)われでもあった。

同様の転換はさきのニーチェの詩『メランコリーに寄せて』でもみられる。この詩の最後の連は、「意地悪な女神よ、私を怨まないでくれ」という、メランコリーに対するアポストロフィ的な呼びかけでもって始まる。何とはなしにメランコリーに陥るのではなく、ニーチェはメランコリーにアポストロフィーレンしつつ、敢えてみずからの生の深淵へ落り込む。その生の深淵に於いて、ニーチェの生は生の根底を脱根底的に転換し、メランコリー讃歌はそのまま生の讃歌に化する。メランコリーに於ける生の戦慄は生の深淵から響きわたる生の旋律と化し、生は変容し、諸々の律動的な形態に於いて(in rhythmischen Gestalten)、輝き現われる。あたかも、『ツァラツストラ』の『幻影と謎について』に於ける・黒く重き蛇に喉に這りこまれて、痙攣している若き牧人が、蛇の頭を噛み切り、吐き出すことによって、メタモルフォーギッシュに変容したように⁹⁹。そのようにニーチェはみずからの内なる・メランコリーの黒き胆汁を吐き出すことによって、その生を変容するのである。

『メランコリーに寄せて』第二連で謳われているように〔註⑩参照〕、「己の内に、現存在の深淵をば閃き明かさんがために」は、なによりもまず、自分自身のうちへ、自分の内なる深淵のうちへ沈んでいかなければならない。敢えてみずからの深淵にダイヴするが如きメランコリー(=Schwer-mut)、すなわちいうなれば「強さ」のメランコリーも、重き(schwer)勇氣・気力(Mut)として、やはり自分自身に対する勇氣の一つである。「強

さ」のメランコリーに於いて、自己の深淵にたじろぐことなく、その深淵のうちへ徹底的に(脱底的に)没落していくが、逆にこの没落を通して、生の深淵の方もどこ迄も透明に晴れ上って(aufhellen)くるのである。メランコリーの徹底によってこそ生は深淵なままで——すなわち、生を外から支える「根底」をもつことなしに——メランコリーから真に回復しうるのである。かくの如く「回復しつつある者」としてツァラツストラは『ツァラツストラ』に於いて次のように語っている⁹⁹。

「私、ツァラツストラ、生の代弁者、苦悩の代弁者、円環の代弁者——われ、汝を呼ぶ、わが最も深淵なる思想をノ

われに幸あれノ 汝来たりぬ——私には汝が聞えるノ わが深淵が語りぬ、私はわが最後の深みを光のうちへ裏返したノ」と。

ツァラツストラ=ニーチェがメランコリーに於いて自分の内なる深淵にどこまでも深く沈んでいくことを通して、いやさらにそのメランコリーを通過・透過することに於いて、生の深淵が、「同じものの永劫回帰」が、ツァラツストラ=ニーチェの生のうちへ裏返してなって現われてくるのであった。

——したがって、メランコリーは永劫回帰の思想産出のためには不可避な前段階といえるであろう。してみれば、ニーチェの眼には、デューラーの例の『メランコリアI』(図3)に描かれた・メランコリーに打ち沈む「天使」は、ニーチェが「生の代弁者、苦悩の代弁者、円環の代弁者」たるツァラツストラを受胎したことを、ニーチェに告知しているかのように、見えたかもしれない。まさしく大天使ガブリエルがマリアにイエス・キリストをみごもったことを告知したように。

「泣く哲学者」(?) ヘラクレイトス

ニーチェの「最も古い精神的祖先」⁹⁹たるヘラクレイトスもまた「メランコリア」の持ち主であったと伝わる。彼の、ニーチェ同様愛好した文体、アフォリズムもまた「メランコリア」のため故にであったという⁹⁹。

ヘラクレイトスは、「万物流転」説とともに、万物のアルケーを「火」(τὸ πῦρ)としたことで

知られるが、このヘラクレイトスの「火」説について、まだ20代の若きニーチェは『ギリシア人の悲劇の時代の哲学』で次のように述べている。⁶⁹

「……ヘラクレイトスは、アナクシマンドロスと同様、周期的に繰返される世界の没落を信じ、また一切を殲滅する世界焼尽から別の世界が繰返し新たに出現することを信じた。世界が急激に世界焼尽と純粋な火焰への解体とに向う周期がヘラクレイトスによって、欲望にして欲求と極めて奇抜な仕方特徴づけられた。火焰に完全に呑み込まれることを飽満と特徴づけられたのである。」そして、ひとはこのように世界を見るヘラクレイトスの顔容に、「痛ましい断念と無力の一条の皺が刻みこまれる」のを、みとめるであろうと、ニーチェは言う。普通ならまさにそうであろう。それ故またニーチェは、その限り後期の古代人がヘラクレイトスを「泣く哲学者」と呼んだのはもっともだという。

しかし、ニーチェのヘラクレイトス理解に於いては、実はヘラクレイトスは単に「泣く哲学者」であるだけにとどまらない。さらにニーチェは言う。「ヘラクレイトスを、陰気、憂鬱、悲痛、暗鬱、メランコリック、ペンミスティック、そして総じて嫌悪に価するとみるのは、ヘラクレイトスの人間の本性記述に満足しない理由がある者だけである」と。なぜなら、「永遠に生きている火」は、「水や土に転身しながら」(sich verwandelnd in Wasser und Erde)、「無邪気に」「小児や芸術家が戯れるように」、戯れる。そして、「なぜ火が水や土に成るか」は問われない。それは一つの遊戯である、ということだけでヘラクレイトスにとって充分であった。したがって、「ヘラクレイトスは現存する世界を記述したにすぎない」——それ故、ヘラクレイトスはメランコリックであったどころか、むしろかえって——「芸術家が生成する自分の作品を眺める際に抱く観照的歓喜を現存する世界に対して抱く」〔強調符は引用者が付す〕のである。その意味で、ヘラクレイトスは、「泣く哲学者」(der weinende Philosoph)というより、むしろ「笑う哲学者」(der lachende Philosoph)といわれるほうがふさわしいであろう。

ところで、「世界形成」と「世界解体」の力・衝動としての「火」というヘラクレイトスの宇宙

論的メタファーは、外に向っての「自然」の問題の探求から、出立ったのであろうか。いや、ヘラクレイトスの言葉として、「私は私自分を求めた」(ἐδίξῃσάμην ἑμῶντόν。)という言葉が遺っている。⁶⁹ヘラクレイトスの宇宙論的「火」も、彼の飽くなき彼自身の自己追求の淵から立ち昇ってきた、といえないだろうか。ヘラクレイトスの言葉にまた、「如何なる道を進むとも、汝は行きて魂の果てを見いだすことはできないだろう」という言葉もある。果てなき自己を果てしなく追求したその自己の深淵に於いて、ヘラクレイトスは「火」を、「世界形成」と「世界破壊」の力としての「火」を、つまり自分自身と遊ぶ火を、経験したにちがいない。

したがって、ヘラクレイトスの「火」は、ミレトス学派的な自然学的アルケーではなく、むしろ自己自身の「原体験」が、すなわち、自分自身と戯れるという「原一生」の活動の体験が——その体験が「原一生」の活動そのものなのであるが——、「火」として体験されたのであろう。

同じような体験が、パスカルによって、やはり「火」と題されて「覚え書き」のなかで記されているが、しかし、なんといってもやはり「火」の体験が、何よりも鮮烈にそれ自身を照らし、閃き出てきた例を、我々はニーチェの場合に於いて、見出すことができるであろう。

ニーチェの『悦ばしき知識』の序文(1886年秋)のいうところによると、⁶⁹「大いなる苦悩」のもと、生は深められ、ついには「生そのものが問題と化した」のである。しかし、ここでも、若きニーチェがかってヘラクレイトスについて言ったと同様に、「それによって必然的に陰鬱なる者に成ったと信じてはしくはない」と、ニーチェは言う。深淵となった生は、その深淵において、「我々であるところのすべてを絶えず光と炎とに変貌せしめる」生へと自ら変貌し、自分と「出会うすべてのものをまた絶えず光と炎とに変貌せしめ」ながら、その深淵から「悦ばしき」を伴って、立ち昇ってくるのであった。

ニーチェの詩「エッケ・ホモ」

「悦ばしき知識」は、ニーチェの「否定への意志」がその徹底を通じて、そこに於いて肯定へと転じたところの書、つまり最高度に「肯定の書」(ein jasagendes Buch)というにふさわしいといわれている書である。ハイデッガーによると、この書をもってニーチェの形而上学的な根本立場の形成が始まったとされる。⁴⁹ その「悦ばしき知識」の序詩「たわむれ、たくらみ、しかえし」の一つに「エッケ・ホモ」と題された箴言詩があるが、⁴⁰ そこでニーチェはやはり自分自身を「炎」として歌いあげている。それは次の通りである。

Ecce homo

Ja! Ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

エッケ・ホモ

然りノ いずこより私が出来たりしか私は知っているノ
炎のごとく、飽くことなく
私は煌々と輝いて私自身を焼き尽くす。
私が捉えるものはすべて光と成り、
私が捨て去るものはすべて炭と成る——
たしかに私は炎であるノ

ご覧の通り、この詩は、ゲーテ的に「然りノ いずこより私が出来たりしか私は知っているノ」と突発的に始まる。⁴² この詩の冒頭に突発的に発せられた「然りノ(Ja!)」こそまさしくあの「世界に対するディオニュソスの肯定」(Das dionysische Jasagen zur Welt)⁴³ の「Ja」であるに相違ない。しかるに、この「ディオニュソスの肯定」は、自分自身の生を賭してヘラクレイトス的に「自分自身を探し、求める」ところの、ニーチェのいう「実験哲学」を生き抜いて始めて達成されるのである。ニーチェは、自分自身の全存在を賭して「実験哲学」を生きることに於いて、自己の生の根底に向けて潜って行き、根底を穿ち空けて、究明してい

ったのである。かくして根底が抜け落ち底なしとなった生の深淵に於いて、この生に対し、「然り」が深淵的に——つまり根拠なしに、「突然」——発せられたのである。「現存在のそれまで否定された側面」をも追い求めて、現存在の深淵にまで潜った末に、一転して肯定に転じた意志は、それ故、「それまで否定された側面」を含んだまるぐるみの生の肯定となって、生の深淵から、騰々と立ち昇る。それはまるで、突然炎の如く、いや炎として、自分自身と、自分と出会うすべてのものを光と炎とに変貌せしめながら、自分自身の深淵から、閃き立ちのぼるのである。

ニーチェ最晩年の「ディオニュソス・ディテュラムボス」の一つ「食肉鳥の間にて」⁴⁴の一節で—

「Jetzt —
zwischen zwei Nichtse
eingekrummt,
ein Fragezeichen,
ein müdes Rätsel —
ein Rätsel für Raubvögel ………」

「今は——
二つの虚無のあいだへ
からだ
身体を曲げ入れた
一つの疑問符、
一つの疲れた謎——
食肉鳥のための一つの謎……………」

とニーチェは歌っている。

ニーチェ自身が二つの虚無の間にからだを屈し曲げて、みずから「？」(「疑問符」となって、問題と化した生を身をもって生きた、と歌っているのである。ニーチェは、「生」に対して疑問符を、いわば「外から」打ちつけたのではない。ニーチェみずからが疑問符となって生きたのである。逆に言うと、ニーチェが我々に投げかけている「疑問符」は、単なる符号ではなく、ニーチェの実存そのものである。したがって、我々はニーチェの「疑問符」を、それにニーチェの実存の全体重が重く乗りかかっているのを実感しながら、受けとって然るべきであろう。

しかし、生の深淵、すなわち「二つの虚無の間」

で、ニーチェは単に、一つの「疑問符」、一つの「疲れた謎」としてだけ生きたにとどまるであろうか。たしかに、『食肉鳥の間にて』にはペシミスティックな、あるいは、メランコリックな雰囲気漂っている。しかし、この詩は「エレギー」としてではなく、「ディオニュソス・ディテュラムボス」として唱われた詩である。謎を「解く」(lösen) 者を讃えた詩である。ニーチェは、「二つの虚無の間」に身体を曲げて、「疑問符(“?”)」「謎」となって入り込む、と共に、この「謎」を「解き」、「謎」たることのみずから解放し、身体を伸ばし、みずから「感嘆符”(“!”)となつて、「二つの虚無」の間から、出立つのである。

そういえば、同じ『ディオニュソス・ディテュラムボス』のなかの別の詩『炎の符号』の一節に‘Feuerzeichen für verschlagene Schiffer, Fragezeichen für solche, die Antwort haben..’という句がある。「二つの虚無の間」の深淵のうちに自らの身体を折り曲げて身体を投じたニーチェは、その深淵のうちで“Fragezeichen”として生き抜くことによって、その深淵から“Feuerzeichen”として燃え出づるのである。「感嘆符」(Ausrufezeichen)としてのニーチェは、「二つの虚無の間」に‘Ecce’(見よ)という間投詞となって身を投じ、「漂流する水夫たち」に対し「見よ」と叫んで(ausrufen)、深淵より未来を指して上へ上へと燃えのぼるのである。

その実存の重みを荷ったまま、深淵のうちに身体を折り曲げ、「疑問符」と化したニーチェは、同時に身体を伸ばし、「感嘆符」となって、やはりまたその実存の重みを荷ったまま、私たちに伸し掛かってくる。ニーチェの叫び、「エッケ・ホモ」を、私たちはニーチェの実存の全体重をもってうけとらねばならないだろう。まさにテクノロジーの時代の奔流のうちを漂流し、自分自身を見失ってしまった私たちが、もし自分自身を賭けて未来の開かれた海へとみずから舵をとって乗り出して行かんとするのであるならば。

だからこそ、ニーチェ自身も生の深淵における「大なる否定」と「大なる肯定」の「火焰」の経験に、「至高の希望」を託して、『悦ばしき知識』第4書の扉にて、次のように歌い記してい

るのではないだろうか。

「おまえが焔の槍でもって
わが魂の氷を打ち砕くと、
わが魂滔々として、いまや
その至高の希望の海へと急ぐ」。

「十字架にかけられし者 対 ディオニュソス」

ニーチェは、人間の生に大なる疑問符を付し、生の深淵を開くと共に、その深淵に於いて、「エッケ・ホモ」(“Sehet, welch ein Mensch!”)と、人間存在に感嘆符を付した。「感嘆符」(Ausrufungszeichen) = 「階乗記号」を付された人間存在は深淵より、階乗的に乗せられて、上昇する。それも、何ら減じられることのない自分自身の上に自分自身を乗ずるという仕方である。それはまさにツァラトゥストラが、「汝の頭に登り、汝自身の心胸を超えよ！」と言ひ表わしたような、上昇の仕方である。「エッケ・ホモ」という自己感嘆と共に、自己超越的に人間ニーチェは自己上昇する。この「人間の Faktultät (階乗)」という動性の形象化こそが、かのニーチェの言う「Übermensch (超人)」ではなかったであろうか。

ニーチェは、自分から自分へと上昇する自己を指して自分自身に向って「エッケ・ホモ」と語りかけているのに対し、『聖書』の「エッケ・ホモ」は、荆の冠をつけられて群衆の前にひき出されたイエスを指して、ローマの総督ピラトが、群衆に向って語った言葉である。ピラトのこの言に対し群衆は、「十字架にかけよ、十字架にかけよ」と叫んだのである。かくして彼らの要求通りイエスは十字架にかけられ、息をひきとった、という。ニーチェが自己上昇的自己自身を指示して、イエスを指示して言われたと同じ「エッケ・ホモ」という言葉を発するのは、その言葉を使った裏に、自己上昇的生(ディオニュソス的生)と、「十字架にかけられし者」との対比の意図があったからであろう。実際、『エッケ・ホモ』をニーチェは次の言葉で結んでいる。⁴⁹⁾すなわち

「——わたしのいうことが、わかったか?
——十字架にかけられし者 対 ディオニ
ュソス。……」

この対立についてニーチェはまた或る遺稿断片⁴⁸で次のように言っている。

「『十字架にかけられし者』対ディオニュソス：ここにあなたたちは対立をもつ。殉教(Martyrium)という点で相違はない——ただ同じ殉教ということが異なった意味をもつだけである」。

ニーチェに従えば、「十字架にかけられし者」は、「生に悩む者」の「生に対する呪詛」を表わす象徴である。「十字架にかけられし者」という象徴をもって、「生に悩むほど弱く、貧しく、無産者的なる者」、つまりいうなれば「生に悩む生」は、生の重心をば、生のうちではなく、生の「彼岸」のうちへ——無のうちへ——置き移したのである。⁴⁹「苦悩」の目的、「生」の目的を、キリスト教は、生の彼岸の虚構の存在・世界に——つまり、「虚無」のうちに——定立し、そのために現実のこの生を犠牲に供する。「神」や「魂」、「不死の靈魂」、「神の国」等々のキリスト教の概念によって——あるいはさらに例えば「権利の平等」などキリスト教的諸理想のために生きることによって、「生に悩む生」は「悩む」ことに、「生きる」ことに、耐えることができるのである。——要するにこの場合、「苦悩は或る神聖な存在への道ということになる」。

キリスト者的生は、生の彼岸への信仰ゆえに、苦悩するこの生に耐えることができるが故に、また生の彼岸への信仰のために死を賭することもできる。「真正のキリスト者」⁵⁰とニーチェが称したパスカルもこう言っている。「そのために証人が死をも辞さないような歴史のみを、私は信じる」⁵⁰と。

これに対して、ニーチェは、「殉教者の死」(Märtyrer- Tode) が或る事柄の真理を証明することにならない、と主張する。⁵¹ニーチェは言う。

「そもそも十字架が証明になるだろうか? ——しかしこれらのことすべてに関して、数千年来必要であった言葉を語ったのは、或る一人の者だけであった——すなわち、ツァラツストラその人である」と。

それではツァラツストラは如何に語っているか。「ツァラツストラ」の第二部『聖職者たちについて』でツァラツストラは斯く語っている。⁵²

「彼ら(引用者註: 聖職者)は自分たちが歩ん

だ道の上に血の符号を記し、彼らの痴愚は、血でもって真理が証明されると教えた。

しかし血は真理の最悪の証人である。血は最も純粋な教えに毒を盛ってそれすら心胸の妄想と憎悪に変える。

そして、誰かが自分の教説のために火をくぐり抜けたとしても——それが何を証明しよう、自分自身の教説が自分自身の燃焼から生じることこそ真にまざっているのだ!」

ニーチェの生の苦悩は生そのものに対する苦悩ではない。キリスト教の妄想のもとで生きることの苦悩である。ニーチェは「生に対する呪詛」である「キリスト教」に対し呪詛することに於いて、⁵³生を讃歌するのである。まさに「このようなディオニュソスの最も深い憂鬱さえもまたディテラムボスである」。⁵⁴かくのごとくニーチェの生は炎となって燃え上るのである。ニーチェも「生を賭して」生きる。しかしそれはキリスト教の「殉教者の死」のように「彼岸の生」(それは、実は裏に回ってみれば「虚無」である)のために、ではない、此岸の現実の生のために生を賭して生きるなのである。ディオニュソス的の生は、まさに自分自身のために自分自身を犠牲に供しながら、生きる生なのである。

オルフェウス教のディオニュソス神話では、ディオニュソスはティーターン族に八ツ裂きにされたが、アテーナーがその心臓だけを救い、ゼウスがそれをセメレーに与え、そこから新たに再び生まれたという。この伝説をもとにニーチェは言う。「八ツ裂きにされたディオニュソスは生の約束である。それは永遠に再生し、破壊から立ち帰ってくるであろう」と。自らを犠牲にしみずから死して復活する生、みずからを焼きつくし燃焼する生から、ニーチェの、ツァラツストラの、「超人」の教説が、「永劫回帰」の教説が生じてきたのである。

したがって、ニーチェは「超人」の教説についても、「永劫回帰」の教説についても、推論的な証明も、経験的証明もしない。ニーチェは、「超人的」生を、「永劫回帰的生」を、それに自分自身を犠牲に供して、生きることによって、「超人」の教説を、「永劫回帰」の教説を、証言する(martyrein)⁵⁵のである。「エッケ・ホモ」という自己感

嘆的言葉でもって。

もう一度引用しておく。

「『十字架にかけられし者』対ディオニュソス：ここにあなたたちは対立をもつ。殉教(Martyrium)という点で相違はない——ただ同じ殉教ということが異なった意味をもつだけである。」

まさに、ニーチェのようなメランコリーは、「いまだ詩作されたこともなく、感じられたこともなく、襲われた(悩まれた)こともなかった、このように悩むのは」、「一個の神、一個のディオニュソス⁶⁹」である、いやむしろ言うならば、「一人の超人、一人のニーチェ」といえはしないだろうか。

註

- (1) K.Schlechta, "Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden", (Carl Hanser Verlag, München), III S. 7 S. 154.
- (2) Nietzsche, "Ecce homo"(Kröner Taschenausgabe), S. 408.
- (3) ちなみに、筆者の手元にある英訳聖書では "Behold, the man"、仏訳聖書では "Voilà l'homme" となっている。
- (4) Nietzsche, "Ecce homo", S. 293.
- (5) ibid. S. 298.
- (6) この作品がデューラーの作であることを疑問視する説もあることにはあるが、一般にはデューラーの作とみとめられている。同じ頃描かれた彼のペン画「頭を支える自画像」(1492~93年ごろ、エアランゲン、大学図書館版画素描室)のポーズとこの「エッケ・ホモ」のイエスのポーズは類似しているし、またそのイエスの容貌は、デューラーが婚約者アグネス・フライに贈ったと伝えられる「自画像」(1493年、パリ、ルーブル美術館)の彼の容貌と酷似する。したがってこの「エッケ・ホモ」のイエスの容貌はきわめて自画像的であるともみえよう。なお、デューラーの「エッケ・ホモ」と題される素描画、版画には連作「緑紙受難伝」(1504年)中のものや、「銅版画受難伝」(1512年)中のものや、その他木版画などある。
- (7) 図2、ブリテッシュ・ミュージアムの「エッケ・ホモ」はステートⅢの銅版画である。この銅版画では中央のローストルムの手前に多数の人物が

描かれているが、プーシキン美術館(モスクワ)蔵のステートⅦではそれらの人物像は取り除かれている。

- (8) コージマ・ヴァーグナーの1870年6月11日附日記には、「ニーチェ教授は私にデューラーの『メランコリー』を持ってきてくれました」と記されている。(Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzi Montinari, Band 15, "Chronik zu Nietzsches Leben", S. 22).
- (9) E. Bertram, "Nietzsche" (H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1965) S. 52.
- (10) Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 7, Fragmentnummer 15[1], 15[2]. S. 389 ff. 特に Nr. 15[1]の「An die Melancholie」の方はデューラーの「メランコリアⅠ」と情態的な近親性を示しているのので、ここに訳出しておく。

「メランコリーに寄せて」

メランコリーよ、私を怨まないでくれ、
あなたを頌えんと私がペンを尖削るを、
私が首を屈し曲げ膝に垂れ
隠者の如く切株に坐してはいないことを。
あなたはかかる私を幾度も見た、とくについ昨日、
熱き太陽の朝の陽射しのうちに。

秃鷹が谷間のうちへと貧婪に叫び声を放てし、
彼は朽ちたる杖の上の腐肉を夢見しなり。

粗暴なる鳥よ、おまえは見誤りたり。

よし、私が切株の上にミイラの如く安らいしも！
おまえは私の眼を見ざりしなり、歡喜に溢れ、
誇り高く意気高く、なおぎょろぎょろ動く眼を。
その眼、遙けき雲の波のために死に果て、
おまえの高みに忍び寄らずとも、
かえって深く、その眼、沈みたり、己の内に、
現存在の深淵をば閃き明かさんがために。

斯く私はしばしば坐りたり、荒野の果てに、
犠牲に供する蛮人にも似て、ぶざまに身を屈し、
そして、メランコリーよ、あなたのことを忘れない、
年若にしも一人の贖罪者よ！

斯く坐して私は秃鷹の飛翔を楽しみぬ、
転がり落ちぬ雪崩の轟を、
あなたは私に語りぬ、人間を斯くことができず、
正直に、しかし恐ろしく厳格な顔つきでもって。

あなた、荒涼たる岩のような苛酷な女神よ、
わが友あなたは私の近くに現われるを好む。
あなたはその時私を脅かしつつ秃鷹の跡を示しぬ、
そして、私を否定せんとする雪崩の欲望を。
歯をむきだした殺意が四方に息づく、
生命を自分で奪わんとする苦悩に満ちた欲望ぞ！
堅固な岩棚の上に誘うが如く
花はあの胡蝶をば恋うる。

これらすべてが私ぞ——そう戦慄もて感じる——
誘われたる胡蝶、孤独な花、
秃鷹および氷の急流、
嵐の呻き——すべてはあなたの誉れに、
あなた、残酷な女神よ、
あなたに私は深く身を屈し、
首を膝に垂れ、すさまじき頌歌を呻吟す、
ただあなたの誉れのためなり、
私が身じろぎもせず、
生命を、生命を、生命を渴望するは！

意地悪な女神よ、私を怨まないでおくれ、
私が詩句を編んであなたを愛らしく包んだことを。
あなたが恐しい顔で近づいた者は震え、
あなたが悪意の右手を差しのべた者は戦く。
そして私は震えながら歌また歌を口ごもり、
そして、様々な律動的な姿をして煌く。
インクが流れ、尖ったペンがきらめき——
されば女神よ、女神よ、
私をほっておいてくれ——

私の思いどおりさせてくれ！

(※) コリー・モンチナリー版の“Kritische Studienausgabe”では、この箇所は、‘in rhythmischem Gestalten’となっているが、‘in rhythmischen Gestalten’のミスプリントであろう。事実、クレーナー版ではそうなっている。

- (11) E. Bertram, “Nietzsche” S. 52.
(12) Aristoteles, “Problemata” 953 a 10 f.

(13) ‘Melancholie’ とシノニマスな言葉としてニーチェは、「ツァラツストラ」では‘Schwermut’「力への意志」では‘Pessimismus’という語をよく用いている。これらの語の微妙なニュアンスの相違についてはここでは議論しない。

(14) ニーチェの“Also sprach Zarathustra”のウンターテューテルに曰く、‘Ein Buch für Alle und Keinen’と。

(15) 拙稿「ニーチェ・コントゥラ・パスカル」（その4）——ニーチェに於ける畏敬の「心胸」の破棄——、長野大学紀要、第7巻第2号60頁参照。

(16) 拙稿「ニーチェ・コントゥラ・パスカル」（その5）——「心胸のメタモルフォロジー」への序論——、長野大学紀要、第7巻第3・4号合併号15頁以下参照。

(17) Nietzsche, “Also sprach Zarathustra” (Kröner Taschenausgabe) S. 25.

(18) Pindaros, “Pythia” II, 73.

(19) Nietzsche, “Ecce homo” (Kröner Taschenausgabe) S. 399.

(20) ibid. S. 408.

(21) 1882年6月10日（推定）のルー・フォン・ザロメ宛書簡（“Friedrich Nietzsche : Werke in 3 Bände”, hrsg. v. K. Schlechter III S. 1181）と同年8月未同嬢宛書簡（ibid. S. 1187）。

(22) E. Bertram, “Nietzsche” S. 94.

(23) Vgl. Nietzsche, “Ecce homo” S. 370 f.

(24) Nietzsche “Der Wille zur Macht” Nr. 811.

(25) Vgl. “Nietzsche-Chronik”, Zusammenge- stellt von Karl Schlechta, Reihe Hanser Verlag. S. 182 ff.

(26) 例えば、ヤスパースによると、ニーチェは、「ルーに於いて、自分の哲学の最も内密の思想を理解すべき女性の弟子を育て上げようと試みた」が、「この関係は幻滅のうちに終焉した」という。（K. Jaspers, “Nietzsche”, Verlag Walter de Gruyter & Co. 1936, S. 60）さらにまた、E. Bertram “Nietzsche” S. 343も参照してほしい。

(27) Nietzsche, “Ecce homo” (Kröner Taschenausgabe) S. 372.

- (28) Nietzsche Brief an Peter Gast vom 27, Okt. 1887. (“Friedrich Nietzsche : Werke in 3 Bände”, hrsg. v. K. Schlechter II S. 1266).
- (29) これに関しては、拙稿「ニーチェ・コントゥラ・パスカル」(その5)〔長野大学紀要 第7巻 第3・4号合併号〕の22頁を参照してほしい。
- (30) Nietzsche, “Also sprach Zarathustra” Dritter Teil “Der Genesende” (Kröner Taschenausgabe), S. 239.
- (31) Vgl. E. Bertram “Nietzsche” S. 32.
- (32) Vgl. Diog. Laert. IX. 6.
- (33) Nietzsche “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen” (Kröner Taschenausgabe 70) S. 290.
- (34) ibid. S. 293.
- (35) Diels-Kranz 22 B 101.
- (36) ibid. 22 B 45.
- (37) “Mémorial” bibliothèque de la Pléiade P. 554. なお、拙稿「ニーチェ・コントゥラ・パスカル(その2)」(長野大学紀要 第6巻第4号 P. 41)も参照してほしい。
- (38) Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft” (Kröner Taschenausgabe 74) S. 8.
- (39) Nietzsche, “Ecce homo” S. 369.
- (40) Heidegger, “Holzwege” S. 197.
- (41) Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft” S. 26 f.
- (42) Vgl. E. Bertram, “Nietzsche” S. 227.
- (43) Nietzsche, “Der Wille zur Macht” Nr. 1041.
- (44) Nietzsche, “Dionysos-Dithyramben” (Kröner Taschenausgabe 77) S. 539 ff.
- (45) ibid. S. 542 f.
- (46) Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft” (Kröner Taschenausgabe 74) S. 179.
- (47) Nietzsche, “Ecce homo” (Kröner Taschenausgabe 77) S. 409.
- (48) Nietzsche, “Der Wille zur Macht”, Nr. 1052.
- (49) ibid.
- (50) Nietzsche, “Der Antichrist” Nr. 43.
- (51) Nietzsche, “Götzen-Dämmerung” (Kröner Taschenausgabe 77) S. 136.
- (52) Pascal, “Pensées” fr. 593.
- (53) Nietzsche, “Der Antichrist” Nr. 53.
- (54) Nietzsche, “Also sprach Zarathustra” (Kröner Taschenausgabe 75) S. 99.
- (55) “Kröner Taschenausgabe” では“Der Antichrist”は“Umwertung aller Werte”の第一書とされ、副題として「キリスト教批判の試み」と記されているが、シュレヒタ版、およびコリーモンチナリー版では“Der Antichrist”は独立した書名として、その副題として「キリスト教への呪詛」(“Fluch auf das Christentum”)と記されている。
- (56) Nietzsche, “Ecce homo” (Kröner Taschenausgabe 77) S. 381.
- (57) Nietzsche, “Der Wille zur Macht” Nr. 1052.
- (58) ドイツ語 ‘Martyrium’は「殉教」を意味するが、この言葉の語源となっているギリシア語の ‘martyria’は「証言」を、その動詞形 ‘martyrein’は「証言する、証明する」の意であった。
- (59) Nietzsche, “Ecce homo” (Kröner Taschenausgabe 77) S. 384.