

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS TARTUENSIS
(DORPATENSIS)

B

HUMANIORA

XXXIX

TARTU 1938

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES

UNIVERSITATIS TARTUENSIS
(DORPATENSIS)

B

HUMANIORA

XXXIX

TARTU 1938

K. Mattieseni trükikoda o.-ü., Tartu, 1938.

Sisukord. — Contenta.

1. **A. Koort.** Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Teil II (Seite I—IV + 139—263).
2. **Konstantin Ramul.** Psychologische Schulversuche.
3. **August Annist.** Fr. R. Kreutzwaldi „Paari sammokese“ algupära.
Referat: Die Entstehungsgeschichte von Fr. R. Kreutzwalds „Paar sammokest“.
4. **Hugo Masing.** The Word of Yahweh.

**BEITRÄGE
ZUR LOGIK DES TYPUSBEGRIFFS**

VON

A. KOORT

TARTU 1938

K. Mattiesens Buchdr. Ant.-Ges., Tartu, 1938.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift, deren Anfänge schon um Jahre zurückreichen, behandelt ein Thema, das sich im letzten Jahrzehnt in der logischen Literatur einer gewissen Beliebtheit erfreut. Sie ist aus dem Studium der Philosophie von Wilhelm Dilthey entstanden. Anfänglich, in einer im Jahre 1924 in Tartu begonnenen Arbeit, unmittelbar auf die Diltheysche Lehre von den Typen der Weltanschauung bezogen, erhielt sie in meiner Göttinger Studienzeit (1925—1928) die logische Richtung auf den Begriff des Typus als solchen. Damit erweiterte sich im Laufe der Untersuchung der Rahmen weit über den Dilthey'schen Typusbegriff hinaus. Einerseits musste, um den weltanschaulichen Hintergrund des Diltheyschen Typusbegriffs deutlich hervorheben zu können, auf Goethe zurückgegriffen werden. Andererseits musste die methodologische und die logische Literatur berücksichtigt werden — dadurch wurde zugleich ermöglicht, der Fülle der Typusbegriffe in vielen Zweigen der Wissenschaft einigermaßen gerecht zu werden.

Nicht alles, was im Plane dieser Arbeit lag, konnte ich durchführen. So musste ich darauf verzichten, in einer systematischen Darstellung zu zeigen, wie der Typusbegriff in die logische Theorie unter Erweiterung der herkömmlichen „formalen“ Logik eingebaut werden kann. Dieser Verzicht ist im Titel der Untersuchung angezeigt: es handelt sich nur um „Beiträge“ zur Logik des Typusbegriffs. Eine eingehende systematische Darstellung hoffe ich in absehbarer Zeit vorlegen zu können; dort werde ich auch die einschlägige Literatur berücksichtigen, die nach dem Abschluss dieser Untersuchung veröffentlicht worden ist (vor allem die Untersuchungen von W. Bergfeld, E. Seiterich und C. G. Hempel und P. Oppenheim). Denn die vorliegende Arbeit war schon im Jahre 1933 abgeschlossen und hat als Dissertation der philosophischen Fakultät der Universität Tartu vorgelegen. Leider hat sich die Drucklegung infolge verschiedener Umstände hingezogen.

Ich möchte an dieser Stelle ganz besonders meines hochverehrten Lehrers Georg Misch gedenken. Ich bin ihm dankbar für die unzählbaren Anregungen und Förderungen, die er mir im Laufe dieser Untersuchung erteilt hat, und für das mir allezeit erzeugte Wohlwollen. Ich verdanke ihm auch die unvergessliche Einführung in das weite Gebiet der Philosophie. Das Gefühl tiefer Dankbarkeit meinem Lehrer gegenüber enthebt mich jedoch nicht der Verantwortung für die Schwächen dieser Arbeit.

Dem Redakteur der *Acta et Commentationes*, Prof. Dr. W. Anderson, danke ich aufrichtig für seine mühevollen Durchsicht der Korrekturen.

III. Der Typusbegriff in der geisteswissenschaftlichen Forschung.

1. Das Typen-Sehen in der beschreibenden Psychologie und das teleologische Moment in der Begriffsbildung bei Chr. Sigwart.

Im Kapitel der vorliegenden Arbeit über Goethe haben wir die im Typusbegriff innerhalb der Wissenschaft des Organischen stattfindende Synthese untersucht. Das folgende Kapitel wird die Untersuchung der Synthese in bezug auf den Typusbegriff innerhalb der Geisteswissenschaften zur Aufgabe haben. In der sog. geisteswissenschaftlichen Forschung hat der Typusbegriff in den letzten Dezennien eine grosse Verbreitung gefunden. Es ist von vielen Forschern auf diesem Gebiete an die Logik die Forderung gestellt worden, diesen Begriff aufzuklären. Aber es wäre auch hier wenig aussichtsreich, wenn wir die zahlreichen Arbeiten, in denen der Typusbegriff zur Anwendung gekommen ist, zusammenstellen wollten. Daher soll es hier unser Weg sein, die Struktur des Typusbegriffs nur bei denjenigen Forschern zu verfolgen, die in der produktiven einzelwissenschaftlichen Forschung auf ihn gestossen sind und ihn in einer mehr oder weniger scharfen Reflexion zu fixieren suchten. So finden wir den Typusbegriff bei Dilthey als eine „historische Kategorie“ und in einer besonderen Ausgestaltung als „Idealtypus“ bei M. Weber.

Diese neue Anwendung des Typusbegriffs, die ins geistigsgeschichtliche Leben hineinführt, setzt nicht abrupt ein und auch nicht einfach in Rückwendung zu der durch Goethe repräsentierten Grundeinstellung, sondern als etwas Neues oder Erneutes, das sich zugleich dem im vorigen Abschnitt dargelegten Zusammenhang anschliesst. Diese Verbindung wollen wir ans Licht stellen, indem wir zunächst auf die Behandlung des Typusbegriffs in Chr. Sigwarts Logik eingehen, die seinerzeit das in Deutschland massgebende logische Werk bis zum

Auftreten Husserls gewesen ist und als solches z. B. auch von Dilthey anerkannt wurde.

Bei Sigwart erscheint der Typusbegriff noch in der nebengeordneten Rolle, zu der wir ihn herabsinken sahen und aus der wir ihn hernach sich wieder erheben sehen werden. Auch bei Sigwart wird der Typusbegriff nicht für sich allein, sondern nur gelegentlich im Zusammenhange mit der Lehre von der Klassifikation und der Allgemeinvorstellung behandelt. Aber Sigwart steht, von Schleiermacher kommend, im Zusammenhang mit der geisteswissenschaftlichen Tradition von der deutschen philosophischen und dichterischen Bewegung her, die er, ähnlich wie H. Lotze, in die damals moderne empirisch-psychologische Richtung einzuführen suchte¹⁾. Und die Stellung, die er dem Typen-Sehen in der beschreibenden Psychologie zuweist, ist von grundsätzlicher und vorwärtsweisender Bedeutung für die neue Begriffslehre. Seine sonstigen allgemeinen Ausführungen über unsere Sache überschreiten kaum den bisherigen Horizont. Sie zeigen, wie auf einer höheren Ebene der logischen und philosophischen Reflexion das teleologische Moment, das in der neuzeitlichen Wissenschaft vermieden werden sollte, in die Begriffsbildung wieder eingeführt wird.

Wir werden bei Sigwart sehen, dass er vor dem mit dem Typus verbundenen Kennzeichen des Vollkommenen haltmacht, wobei bei ihm, durch die Voraussetzungen seiner Erkenntnistheorie bedingt, die Teleologie als metaphysische Lehre schliesslich doch wieder hereingenommen wird. Zum Gegenstand eines besonderen Interesses wird aber bei Sigwart noch die Auseinandersetzung zwischen der aristotelischen Begriffsbildung und der durch Darwins Werk begründeten Wissenschaft des Organischen.

Sigwarts Methodologie macht sich die Gewinnung vollkommen bestimmter Begriffe zur ersten Aufgabe. „Sie fordert zuerst Analyse, die Zerlegung aller unserer Vorstellungen in ihre einfachsten Elemente, und dann eine von festen Regeln geleitete Synthese“²⁾. Es gehört zum Ideal der theoretischen Erkenntnis, dass unser

¹⁾ G. Misch, Einleitung zu H. Lotze's Logik, 2. Aufl., Leipzig 1912, S. XIX.

²⁾ Chr. Sigwart, Logik, 4. Aufl., Tübingen 1921, Bd. II, S. 28.

Denken alles Wahrnehmbare „einem einheitlichen Begriffssystem einzureihen und seine durchgängige Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit nachzuweisen“ strebt¹⁾. Das, was bei Kant als glücklicher Zufall auftrat, nämlich dass die Welt der Wahrnehmungen in Gattungen und Arten einzuteilen ist, wird bei Sigwart zu einem Postulat unseres Erkenntnisstrebens. Die begriffliche Anordnung ist nur auf gewissen Gebieten vollständig möglich. Denn es gibt auch Gebiete, wo sie wegen der Verschiedenheit der Formen und der Allmählichkeit der Übergänge nicht gelingen kann²⁾, und da tritt dann auch der Typusbegriff auf. So z. B. auf dem Gebiete der Psychologie.

Da Sigwart bei der Analyse der psychologischen Begriffselemente seine Aufgabe im Sinne einer beschreibenden Psychologie darauf beschränkt, „was wir in jedem Momente mit Bewusstsein als ein von uns Erlebtes auffassen, zu zerlegen und das Unterscheidbare in scharfe Begriffe zu fassen“³⁾, so kann die Bedeutung der psychologischen Termini nur darin bestehen, dass sie dasjenige zu bezeichnen haben, was uns in unserem Bewusstsein als bestimmte Formen unseres geistigen Geschehens erfassbar ist. Hier aber fehlt uns die scharfe Begrifflichkeit. Es kann sich dabei nur darum handeln, „wohl charakterisierte“, sich leicht einprägende Vorgänge festzuhalten, und der Typus stellt sich dann als ein Mittel zu solchem Festhalten dar. Da wir auf dem Gebiete des inneren Lebens nicht alle Variationen ihrer Intensität nach scharf zu trennen und auch nicht ihre unmerklichen Übergänge mangels eines objektiven Masses solcher Variationen zu begrifflicher Bestimmtheit zu bringen vermögen, da ferner der Versuch, die psychologischen Erscheinungen aus der Physiologie zu erklären, abgelehnt wird, so bleibt nichts übrig, als „an möglichst einfachen und leicht der Erinnerung zugänglichen Fällen die Unterschiede charakteristischer Tätigkeitsweisen überhaupt zum Bewusstsein zu bringen und sie als Typen festzuhalten“⁴⁾. Was etwa „Scham“ oder „Mitleid“ ist, wissen wir aus Beispielen, in denen sie uns zum Bewusstsein gekommen sind. Aus solchen einfachen und der Erinnerung

1) Logik II, 20.

2) Logik II, 21.

3) Logik II, 191.

4) Logik II, 206.

leicht zugänglichen „Fällen“, „aus Beispielen, in denen uns rein und voll bestimmte Erregungsweisen zum Bewusstsein kamen“¹⁾, versucht Sigwart die charakteristischen Tätigkeitsweisen unseres Bewusstseins als Typen festzuhalten. Die Sprache mit ihrem überraschenden Reichtum an Bezeichnungen kann hier als Leitfaden dienen. Das Festhalten der Typen des inneren Lebens kann dann seinerseits „die Unbestimmtheit oder Vieldeutigkeit der sprachlichen Ausdrücke“ erkennen und korrigieren helfen²⁾. Der Typus als Mittel zum Festhalten ist so als ein Ersatz für das Ideal der Erkenntnis in einer fest bestimmten Begrifflichkeit anzusehen. Der Psychologe verfährt wie die Sprache, wenn sie z. B. von den Geräuschen „die lebhaftesten, am leichtesten behaltbaren, am häufigsten vorkommenden benennt und um diese festen Punkte dann das übrige anreicht“³⁾. Sigwart verweist auf den Physiognomiker, der in Typen gewisse Rassen oder Familiencharaktere festhält. Die Grenzen solcher Typen lassen sich nicht bestimmen, und Sigwart sagt: „es ist zuletzt ein ästhetischer Eindruck, der das eine Bild vor dem anderen bevorzugt“⁴⁾. Diese Stellungnahme Sigwarts, der die Typusbildung einem logisch unverbindlichen ästhetischen Eindruck anheimgibt, scheint nur die eine Seite des Typusbegriffes zu treffen.

Was Sigwarts Analyse des inneren Lebens anbelangt, so ist es bezeichnend, dass sie sich auf das direkt beschreibende Verfahren festlegt. Wir begegnen bei Dilthey im allgemeinen einer ähnlichen Sachlage, aber da ist zugleich dieses Verfahren auf seine wissenschaftliche Tragfähigkeit hin geprüft, seine Grenze aufgewiesen und der Weg über den Ausdruck und die Objektivierung eingeschlagen (vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften VI, 318). Dilthey sah sich genötigt, das hermeneutische Verfahren einzuschlagen, das vom Lebenszusammenhang auszugehen hat. Das Herausanalytische hat nur dann Geltung, wenn das Bewusstsein des Lebenszusammenhanges gegenwärtig ist. Geht man in dieser, von Dilthey eingeschlagenen, hermeneutischen Richtung vorwärts, so ist es nicht zulässig, die Bildung des Typus einem logisch unverbindlichen ästhetischen

1) Logik II, 206 f.

2) Logik II, 206.

3) Logik II, 206.

4) Logik II, 206.

Eindruck anheimzugeben. Demgegenüber wird es nötig sein, die Aussagen über hermeneutische Gegenständlichkeiten von den „rein diskursiven“ Feststellungen zu sondern¹⁾. Im allgemeinen dürfte aber diesem Verfahren Sigwarts bei der Analyse des inneren Lebens das Verfahren eines modernen Führers der psychologischen Wissenschaft, mit dem Dilthey zusammentraf, und zwar dasjenige William James', an die Seite gestellt werden: „Was auf Grund des Verfahrens von James gewonnen wird, ist eine Art Aufklärung, Aufhellung des psychischen Geschehens . . . Seine Behauptungen haben einen interpretierenden Charakter. Der Leser wird so weit geführt, bis ihm unter Anwendung aller Mittel das Gesamtbild typischer Vorgänge des seelischen Lebens gegenwärtig ist. Dann handelt es sich darum, den zusammenfassenden prägnanten Ausdruck, den aufklärenden Ausdruck zu finden, der die verschiedenen einzelnen Erläuterungen zusammenfasst“²⁾.

Wenn auf dem Gebiete der Psychologie schon der Auffindung der Begriffselemente erhebliche Schwierigkeiten entgegentraten, so sind die Schwierigkeiten noch grösser, sobald wir zur Synthese der Begriffselemente zu zusammengesetzten Begriffen übergehen. Der Begriff des Typus auf dem Gebiete der Psychologie soll nach Sigwart zugleich auch die Synthese umfassen, denn an ihm als an einem Beispiel, einem Fall, wird bis zu einem gewissen Grade die Zusammengehörigkeit bestimmter Bezüge veranschaulicht, obwohl wir weder die Spezialisierungen psychischer Gesamtzustände und komplexer Tätigkeiten, noch die Gesetze ihres Aufbaus kennen und bestimmen können.

Es lassen sich für die Synthese der Begriffselemente keine allgemeinen Regeln angeben. Die Sicherheit unserer Begriffsbildung beruht auf der Kenntnis der allgemeinen Gesetze. Andererseits setzt aber die Gewinnung allgemeiner Gesetze „wiederum eine vorangehende Begriffsbildung“ voraus, und so kommt es, „dass wir uns hier in einem Zirkel bewegen zwischen Abstraktion und Induktion“³⁾. Deshalb hat jede Klassifikation einen höchst provisorischen Charakter. Indem wir eine An-

1) Vgl. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, S. 65, 95.

2) B. Groethuysens Rezension der „*Psychologie*“ von W. James, in *Zeitschrift für Psychologie*, Bd. 59, 1911, zit. bei Misch, op. cit. S. 95.

3) *Logik II*, 252.

ordnung auf irgendeinem Gebiete durch Zusammenfassung zu Arten und Gattungen nach der Verwandtschaft der einzelnen Bestandteile geben wollen, müssen wir durch Vergleichung eine Verbindung von Merkmalen herausheben, die für wirkliche Verwandtschaft entscheidend ist. Dies aber setzt eine Theorie oder einen Grundbegriff voraus, in welchem schon bestimmt ist, welches die entscheidenden Eigenschaften dieses Gebietes sind.

Dieser Zirkel der Klassifikation bei Sigwart lässt sich auf den Zirkel menschlicher Erkenntnis überhaupt zurückführen, der zuerst von Schleiermacher entwickelt worden ist¹⁾. Dieser Zirkel, der von W. Dilthey aufgenommen, von M. Heidegger²⁾ hervorgehoben worden ist und sich als das methodische Grundproblem der Philosophie überhaupt erweist, taucht dann bei Diltheys Theorie des Verstehens wieder auf (s. oben S. 54).

Die wissenschaftliche Reflexion kann sich an die in der Sprache stattfindende klassifikatorische Begriffsbildung anlehnen. Sie muss den Prozess der Begriffsbildung in der Richtung der möglichst erschöpfenden Erkenntnis des bekannten Einzelnen methodisch vollenden. Aber um die Begriffsbildung nicht überhaupt aufzugeben und um bei der Angabe der Bestimmungen des einzelnen Dinges nicht ins Unbegrenzte zu geraten, kann die Wissenschaft nicht darauf verzichten, provisorisch bei der unvollständigen Kenntnis des Einzelnen anzufangen. Daher macht sie sich vorläufig auch die Voraussetzungen der sprachlichen Begriffsbildung zu eigen: erstens, dass es feste Formen in der Natur gibt, und zweitens, dass sie voneinander scharf geschieden sind. Sigwart weist hier auf „die sokratische Verdeutlichung der mit den Wörtern der Sprache verbundenen Bedeutungen“ hin³⁾. Solche feste Naturformen bezeichnende Begriffe stellen Musterbilder auf, sie weisen auf einen Stempel hin, „mit welchem die Natur prägt“⁴⁾. Und diese Lehre von den festen Formen ist mit der Bedeutung der *διαφορὰ εἰδοποιός* notwendig gegeben.

Einem solchen simplifizierenden Beginnen treten nun Schwierigkeiten entgegen. Die Veränderlichkeit der Objekte

¹⁾ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, S. 160.

²⁾ M. Heidegger, Sein und Zeit, 1917, S. 152 ff., 314 ff.

³⁾ Logik II, 245.

⁴⁾ Logik II, 246.

zwingt uns über den Komplex wahrnehmbarer Merkmale hinauszugehen und in die Begriffsformeln Kausalrelationen und Entwicklungsgesetze aufzunehmen. Schwierigkeiten bieten auch die singulären und seltenen Abweichungen von den Formen. „Was soll mit den Menschen gemacht werden, die 6 Finger oder weniger wie 32 Zähne haben . . .“¹⁾). Wenn solche Abweichungen nicht Veranlassung zur Spezialisierung geben, so beruht dies darauf, „dass wir gewöhnt sind, Voraussetzungen über Normalgesetze herein zu tragen, welche unsere Klassifikation leiten, dass wir uns gewisse Typen entwerfen, die wir als die ideal vollkommenen betrachten, um an ihnen die einzelnen Exemplare zu messen“²⁾). Natürlich wird über das, was als normal und was als nicht normal gilt, wiederum eine „umfassende Vergleichung des Einzelnen und Erforschung der Gesetze seines Werdens uns belehren“³⁾).

Die Metaphysik der substantialen, festen Formen verzichtete auf die Erkenntnis des Veränderlichen am Gegenstande. Die Abweichungen wurden als bloss zufällige betrachtet. In dem leichten Übersehen kleiner Unterschiede „verrät sich das ursprünglich ästhetische und teleologische Element, das in der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Formenlehre steckt“⁴⁾). Dagegen wird die Aufnahme der Kausalrelationen und Entwicklungsgesetze in die real gültigen Begriffe, die die objektiv notwendige Zusammengehörigkeit der Merkmale begreifen will, dazu führen, die individuellen Differenzen in die Rechnung aufzunehmen. Sigwart weist hier auf die Darwinsche Theorie hin, die der Logik diese Lücke zum Bewusstsein gebracht und die Notwendigkeit dargetan hat, „die Spezialisierung der allgemeinen Begriffe aus allgemeinen Grundsätzen zu begreifen“⁵⁾). Von der Darwinschen Lehre wird die Unterscheidung zwischen *διαφορά εἶδοποιός* und *συμβεβηκός* als willkürlich hingestellt. Es bestehen nämlich nach dieser Lehre allmähliche Übergänge zwischen den individuellen Unterschieden und den sog. spezifischen Unterschieden, die man zur Feststellung der Arten verwendete.

1) Logik II, 251.

2) Logik II, 251.

3) Logik II, 251.

4) Logik II, 471.

5) Logik II, 461.

Aber wenn man nun die Variation als vollkommen regellos betrachten würde und „damit ein absolut irrationales Element zur Basis seines Gebäudes“ nähme¹⁾, würde die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis in allgemeinen Sätzen verlorengehen. Demgegenüber würde die Anwendbarkeit der Darwinschen Voraussetzung gesichert sein, „sobald nach Gesetzen dieser Variation gefragt und die Regeln gesucht werden, nach denen sie mit der einen Seite der Nachfolger Darwins — überwiegend durch innere Entwicklung oder — mit den anderen — durch äussere Einwirkung erfolgen muss“²⁾.

Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, die mechanische Erklärung mit der platonisch-aristotelischen Auffassung zu versöhnen: „so geht auch daraus die Berechtigung der Forderung hervor, die Spezialisierung der allgemeinen Begriffe ebenso wohl durch eine innere Notwendigkeit der Entwicklung, als durch die äussere Notwendigkeit der Kausalität bestimmt zu denken“³⁾. Denn auch hier muss es möglich sein, die Vielheit der Arten aus dem Wesen des Organischen als aus einem allgemeinen Grunde zu begreifen, unter Herausarbeitung des Entwicklungsgesetzes alles Organischen und der Heranziehung der äusseren Ursachen⁴⁾. Dieser idealen, logischen Forderung gegenüber muss aber daran festgehalten werden, dass die gegebenen Mittel zur Erfüllung dieser Forderung nicht ausreichen. Es fehlt uns die „vollständige Einsicht in die Entwicklung der Wesensbegriffe“⁵⁾. Wir können z. B. nicht die Begriffe einfacher chemischer Elemente als Absonderungen von allgemeinen Begriffen entstehen lassen, wie wir aus „der allgemeinen Gleichung einer Kurve zweiten Grades durch die Variation des Verhältnisses der konstanten Werte Kreis, Ellipse, Parabel und Hyperbel entstehen“⁶⁾ lassen. Die deduktive Begriffsentwicklung auf dem Gebiete der Mathematik wird hier zum Ideal der logischen Systematik, aber bei der Anwendung dieses idealen Systems auf die Realwissenschaften stösst man auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

1) Logik II, 481.

2) Logik II, 481.

3) Logik II, 482.

4) Logik II, 481 f.

5) Logik II, 739.

6) Logik II, 738.

Der Aufgabe, unsere Erkenntnisse in eine systematische Ordnung zu bringen, d. h. die Totalität der erreichten Erkenntnisse als ein Ganzes darzustellen, treten in der organischen Welt Schwierigkeiten entgegen, weil es noch nicht gelungen ist, ein sicheres Kriterium für die artbildenden Unterschiede zu finden. Da „sind bestimmte Formen als Typen auszuordnen, um welche sich die zunächstbenachbarten Gruppen ordnen“¹⁾. Die Schwierigkeiten einer Feststellung der durchgreifenden Unterschiede im Umfange eines höheren Begriffes führen uns unvermeidlich zur Aufstellung solcher Gruppen, die sich um bestimmte Typen bilden. Und zwar führt, wie Sigwart darlegt, auch die Darwinsche Lehre zur Begründung einer Klassifikation, mit der der Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit und der Vollkommenheit wieder auftritt. Denn die Variationen scheinen gleichsam ein Suchen nach der günstigsten Form zu sein, und diejenigen Formen, die das Maximum der Anpassung erreicht haben, müssen stabil werden. Am Massstab der Zweckmässigkeit gemessen, sind sie als die vollkommensten zu betrachten. „Die Formen, um welche sich die anderen gruppieren, sind diejenigen, in welchen die vollkommenste Zweckmässigkeit herrscht“²⁾. Und auch im Hinblick auf die Entwicklungsgeschichte erscheinen solche Typen in einen „Stufengang der Entwicklung vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen“ eingeordnet.

Für die Konstruktion solcher Mustertypen, um die sich wie um Kristallisationspunkte die verwandten Einzelercheinungen gruppieren, fehlt uns die Einsicht in die Gesetze des organischen Lebens. Sigwart ist der Meinung, dass für die Konstruktion als äussere Hilfsmittel die statistischen Methoden ihre Anwendung finden könnten, so dass „die Merkmale, die der Durchschnitt bietet, . . . den Begriff konstituieren, welchen die Klassifikation als Mustertypus hinstellt“³⁾.

Wir werden nicht weiter verfolgen, auf welchen metaphysischen Voraussetzungen Sigwarts Lehre von der philosophischen Systematik beruht⁴⁾. Ebenso kann die Prüfung

1) Logik II, 730.

2) Logik II, 753.

3) Logik II, 754.

4) Vgl. hierzu W. Diltheys Abhandlung „Erfahren und Denken“ 1892. G. S. V, 74 ff.

seiner Stellungnahme zur Darwinschen Naturlehre und seiner Vernachlässigung der Prinzipien der morphologischen Forschung beiseitegelassen werden. Sigwart hat selbst darauf hingewiesen, dass es nicht angeht, alle Begriffe „in Ein nach demselben Plane entworfenen Schema einordnen zu wollen“¹⁾. Er spricht von den verschiedenen Synthesen der Merkmale, von den verschiedenen Einheitsformen, die den Begriffen der Stoffe und der individuellen Formen zugrunde liegen. Und innerhalb des Kreises der individuellen Formen unterscheidet er wiederum zwischen anorganischem, organischem und geistigem Gebiet. Sigwart bedient sich des Begriffes des Zweckes, um damit den „Grund der Einheit eines aus verschiedenen Teilen bestehenden Ganzen“ zu bezeichnen, und findet sich zur Verwendung dieses Begriffes dadurch veranlasst, „dass die Einheit der organischen Individuen seit Aristoteles meist gerade durch diesen Begriff ausgedrückt wurde“²⁾. Die teleologische Betrachtung braucht nach Sigwart die kausale nicht auszuschliessen. Und insbesondere nicht bei der Betrachtung der Einheiten des Staates und der ähnlichen Einheiten der geistigen Welt. Die teleologische Betrachtung ist hier „nicht bloss ein formales logisches Prinzip“, und gerade hier muss gefragt werden, wie die einzelnen Individuen zu den Zwecken kommen, die ihre Handlungen, z. B. im Staate, leiten, und „wo die Motive liegen, sie festzuhalten und auszuführen“³⁾.

Wir sind hiermit unmittelbar an die Fragestellungen gelangt, denen wir unten bei Dilthey begegnen und die von ihm beantwortet werden. Denn auch Dilthey behauptet, dass „der Wirkungszusammenhang der geistigen Welt einen teleologischen Charakter“⁴⁾ habe.

2. Der Begriff des Idealtypus bei M. Weber.

Die Frage nach der logischen Eigenart der Begriffsbildung innerhalb der Geisteswissenschaften hat nicht aufgehört die Forscher zu bewegen, auch nachdem von philosophi-

1) Logik II, 739.

2) Logik II, 259.

3) Logik II, 271.

4) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 153.

scher Seite H. Rickert es versucht hatte, diese Frage in einem umfassenden System zu beantworten. Und gerade M. Weber, der mit Rickert weitgehend übereinstimmt, nahm doch einen eigenen Einsatz in seiner Konzeption der „idealtypischen“ Begriffsbildung, die er im Zusammenhang mit Rickerts Systematik ausgestaltete. M. Webers logische Analyse des Begriffs des Idealtypus fassen wir in diesem Abschnitt zuerst ins Auge, obwohl dieser bedeutende Forscher, zeitlich angesehen, einer jüngeren Generation als Dilthey angehört. Dass diese Umkehrung der zeitlichen Folge sachlich gerechtfertigt erscheint, wird sich, wie wir hoffen, aus der Darlegung selbst ergeben. Da wir bei der Behandlung von M. Webers Logik der Begriffsbildung den Ausblick auf die geisteswissenschaftliche Forschung und Theorie Diltheys freihalten wollen, ist möglichste Kürze geboten, aber es darf doch nicht unterlassen werden, auf seine Abhängigkeit wie auch auf die Abweichung von seinem Freunde Rickert hinzuweisen.

a) Von Rickert und dessen Lehrer Windelband aus gesehen, lässt sich sagen, dass der ihrer Wissenschaftstheorie zugrunde gelegte Gegensatz der „generalisierenden“ und „individualisierenden“, „nomothetischen“ und „idiographischen“ Begriffsbildung durch Max Webers Lehre vom „Idealtypus“ überwunden werden sollte. M. Webers Skepsis der Rickertschen Logik der Geschichte gegenüber bleibt bestehen, wenn Rickert auch insofern über Windelbands Lehre vom idiographischen Verfahren hinausgeht, als er die Geschichtswissenschaft nicht auf die Darstellung von „Gestalten“, sondern auf „individuelle Begriffe“ gerichtet sieht. Bei Weber lag, wie schon bemerkt wurde, eine selbständige Konzeption zugrunde, die er gedanklich auszugestalten hatte. Er hat sich dann von Rickert überzeugen lassen und sah den von diesem Denker gemachten Versuch, das begriffliche Verfahren der wissenschaftlichen Geschichte, als einer individualisierenden Kulturwissenschaft, durch die „theoretische Wertbeziehung“ zu kennzeichnen als gelungen an¹⁾. Aber in seinen letzten Arbeiten, die er vorzugsweise unter dem Titel „Soziologie“ herausbrachte, war er doch nahe daran, das Rickertsche Schema zu durchbrechen. Und zwar liegt

¹⁾ H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 3. u. 4. Auflage, Tübingen 1921, S. XI.

hier insofern eine Durchbrechung dieses Schemas vor, als bei ihm das individualisierende und generalisierende Verfahren in eigentümlicher Weise verwoben bleiben. Er konzipiert den Begriff des Idealtypus, im Gegensatz zu den generalisierenden Begriffen, ausdrücklich als Mittel zum Verständnis des Konkreten und Individuellen¹⁾. Max Weber nähert sich gewissermassen der Diltheyschen Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, auf den wie später zurückkommen werden. So sagt er an einer entscheidenden Stelle, dass sein Standpunkt demjenigen von Rickert gleiche, aber es doch auch „bei grundsätzlicher Annahme des Rickertschen Standpunktes zweifellos und von Rickert selbst natürlich nicht bestritten bleibe, dass der methodische Gegensatz, auf den er seine Betrachtung zuspitzt, nicht der einzige und für manche Wissenschaften nicht einmal der wesentliche ist“²⁾. Er hebt diesen Rickertschen Gegensatz in gewissem Masse auf, da er die Möglichkeit offenlässt, eine Gruppe von Wissenschaften als „Geisteswissenschaften“ zusammenzufassen, im Hinblick darauf, dass sie auf methodischem Wege eine sinnvolle Deutung menschlichen Handelns und menschlicher Äusserungen durchzuführen suchen. Gegenüber der von Rickert prinzipiell behaupteten Unzugänglichkeit fremden Seelenlebens hält er daran fest, „dass der Ablauf menschlichen Handelns und menschlicher Äusserungen jeder Art einer sinnvollen Deutung zugänglich ist“. Diese Deutung stellt eine Möglichkeit dar, in wissenschaftlicher Richtung über das „Gegebene“ hinauszugehen, und so hält es Max Weber für gerechtfertigt, „diejenigen Wissenschaften, die solche Deutungen verwenden, als eine Sondergruppe (Geisteswissenschaften) zusammenzufassen“³⁾. Die von ihm selbst begründete „verstehende Soziologie“ fällt unter diese Gruppe. So unbestimmt und einer weiteren Aufklärung bedürftig die-

¹⁾ Vgl. dagegen Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber, Tübingen 1925, der vom Standpunkte Rickertscher Theorie den Fortschritt Max Webers rückgängig zu machen versucht.

²⁾ In „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie“ (im weiteren kurz „Roscher und Knies“), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (= WL), S. 12 Anmerkung.

³⁾ Ebda. Diese Auseinandersetzung Max Webers mit der H. Rickertschen Wissenschaftslehre bezieht sich natürlich auf die ersten Darlegungen Rickerts in der ersten Auflage von „Grenzen“.

ser Begriff der sinnvollen Deutung nun auch sein mag: jedenfalls ist es klar, dass hier die Konstituierung einer Wissenschaft, vornehmlich der „verstehenden Soziologie“, auf der Eigenart des Objekts begründet ist. Dieser Umstand ist dann auch von Rickerts Schülern hervorgehoben worden, und zwar sachlich mit Recht, nur dass er nicht, wie diese meinen, eine methodische Unzulänglichkeit zu bilden braucht¹⁾.

Für den fraglichen Unterschied der Wissenschaften gibt Weber das Negative an, dass er weder durch die sachlichen Qualitäten des „Stoffes“, noch durch „ontologische“ Unterschiede des „Seins“ (angeblich bei Dilthey und G o t t l), noch durch „die Art des „psychologischen“ Hergangs der Erlangung einer bestimmten Erkenntnis“ (gegen Lipps' Theorie der Einfühlung)²⁾, oder endlich durch eine besondere Art von Kausalität — die individuelle der allgemeinen Kausalität der Natur gegenüber — (gegen Simmel, Hessen) zu begründen sei. Auch ist sowohl auf dem Gebiete des „Geistigen“, als auch auf dem der „Natur“ das Wesen eines „Begriffs“ logisch das gleiche. Dagegen stellt Weber fest, dass es sich „bei der besonderen Rolle des deutbar Verständlichen in der Geschichte um Unterschiede 1. unseres kausalen Interesses und 2. der Qualität der erstrebten „Evidenz“ individueller Kausalzusammenhänge“ handle³⁾. Was die Evidenz anbelangt, so bildet sie ein Moment am „verständlich“ Gedeuteten. Die Qualität der Evidenz bezeichnet „das „Verstandene“ und „Verständliche“ dem (aus Erfahrungsregeln) bloss „Begriffenen“ gegenüber“. „Aber diese „Evidenz“ des „verständlich“ Gedeuteten ist sorgsam von jeder Beziehung zur „Geltung“ zu trennen. Denn sie enthält der logischen Seite nach lediglich die Denkmöglichkeit und der sachlichen nach lediglich die objektive Möglichkeit der „deutend“ erfassbaren Zusammenhänge als Voraussetzung in sich“⁴⁾. M. Weber legt auf diese Eigenart der Evidenzqualität des verständlich Gedeuteten den allergrössten Wert. Vor allem aber drückt sich hier seine berechnete

1) Vgl. A. von Schelting, Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus, im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Bd. 49, S. 695, 698 ff.

2) Roscher und Knies, S. 126.

3) Ebda, S. 126.

4) Ebda, S. 115.

Abneigung gegenüber einer irrationalen Intuition aus. Diejenigen, die eine Schau suchen, verweist er ins Kino, wie er sich derb ausdrückt. Die Intuition kommt in allen Gebieten der Forschung vor. Und er hält es für einen Fehler, wenn man „das spezifisch „Künstlerische“ und „Intuitive“ der historischen Erkenntnis, z. B. der „Deutung“ von „Persönlichkeiten“ als das Privileg der Geschichte“ ansieht¹⁾. Die Ablehnung dieser irrationalen Intuition dient ihm zugleich dazu, die Meinung abzuwehren, dass „der Gegensatz der inneren „Erlebnungen“ zu den „äusseren“ Erscheinungen kein bloss „logischer“, sondern ein „ontologischer“ sei“²⁾.

Aber sieht man genauer zu, so liegt das Problem doch tiefer, als Max Weber meint. Das „Künstlerische“, das „Intuitive“, dem er in Gottl's Ausführungen begegnet, liegt doch gerade in der Grundschicht der historischen Erkenntnis, in dem Nachschaffen, Nacherleben der Wirklichkeit, dem in der Geschichtsschreibung zuerst die Bildlichkeit der anschaulichen Darstellung entspricht. Gewiss kann man beim Leser Kenntnis und Anschauung der Geschichte voraussetzen und die Aufgabe einer geschichtlichen Untersuchung auf eine bestimmte Art des historischen Begreifens festlegen, in der die Darstellung eine geringere Rolle zu spielen hat, als es bei Max Weber der Fall ist³⁾. Aber auch mit dem Zurückgehen auf die Darstellung ist es noch nicht getan. Dem „Künstlerischen“, dem „Intuitiven“ begegnet man nicht nur und nicht zuerst in der „Darstellung“. Man muss auch hinter die Schicht der Darstellung der geschichtlichen Gegenstände zurückgehen und das Erfassen der Zusammenhänge in der historischen Anschauung verfolgen, wo sich im Nacherleben und Nachverstehen die einzelnen Bezüge zu einem Totalbilde zusammenschliessen.

Eine ausgedehntere Untersuchung könnte wohl an dieser Stelle einen durchgreifenden Unterschied zwischen der Wissenschaftslehre Rickerts und derjenigen Max Webers auffinden, und zwar im Hinblick auf das verschiedene Ideal der Geisteswissenschaft, das ihren wissenschaftstheoretischen Untersuchungen zugrunde liegt. Es ist auch schon oft bemerkt worden, dass Rickerts Wissenschaftslehre „an der Geschichts-

1) Ebda, S. 111.

2) Ebda, S. 12 Anmerkung.

3) Vgl. K. Jaspers, Max Weber, o. J., S. 44.

wissenschaft der Rankeschen Schule orientiert ist“¹⁾, während bei M. Weber das kausale und generalisierende Interesse stets im Vordergrund gestanden hat. Wie Kant einst das Faktum der Naturwissenschaft voraussetzte, so macht auch Rickert eine ähnliche Voraussetzung, indem er seine Wissenschaftslehre an den „tatsächlich vorhandenen und historisch gegebenen Wissenschaften“ orientiert und demnach „mit der logischen Struktur der Geschichtsdarstellung zugleich auch die des geschichtlichen Gegenstandes untersucht zu haben“ glaubt²⁾. Und man hat mit Recht gegen Rickert den Einwand erhoben, er bleibe infolge der erwähnten Voraussetzung bei der theoretischen, an die Darstellung gebundenen Bearbeitung des geschichtlichen Gegenstandes stehen und dringe nicht bis zur letzten logischen Bearbeitung desselben vor³⁾.

Zwar betont Max Weber: „Immer wieder bleibt also als spezifisches Merkmal der „subjektivierenden“ Wissenschaften, soweit sie historische Wissenschaften und nicht normative Disziplinen sind, das Ziel des „Einfühlens“, „Nacherlebens“, kurz des „deutenden Verfahrens““⁴⁾. Jedoch kommt es ihm vorwiegend darauf an, die Kategorie der Deutung im Sinne der „kausal erkennenden Deutung“ zu behandeln⁵⁾; er stellt das „kausale „Verstehen“ des deutenden Historikers“ in den Vordergrund⁶⁾. Dabei ist es sehr bezeichnend, dass er nicht von dem Verständnis der Wirklichkeit schlechthin spricht, sondern von der verständlichen Deutung, von der „deutenden Erfassung“⁷⁾. Seine Bemühungen gehen darauf aus, die Deutbarkeit, d. h. die Zugänglichkeit des historischen Geschehens für unser nacherlebendes Verstehen unter dem Gesichtspunkte ihrer

1) H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930, S. 147. Dort auch Hinweis auf A. Walther, Max Weber als Soziologe im „Jahrbuch für Soziologie“, Bd. II, der dasselbe feststellt.

2) A. Dirksen, Individualität als Kategorie, Berliner Diss. 1926, S. 73

3) Ebda, S. 73. Vgl. dort auch den von H. Driesch Rickert gegenüber gemachten Vorwurf, er habe „nur die Methodik und Struktur der Geschichtsschreibung, aber nicht die letzte logische und metaphysische Bearbeitung des geschichtlichen Gegenstandes im Auge“. Vgl. hierzu G. Misch, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, Kant-Studien Bd. 31, 1924, S. 536 ff.

4) Roscher und Knies, S. 88 f.

5) Ebda, S. 89.

6) Ebda, S. 91.

7) Ebda, S. 113, vgl. auch Wirtschaft u. Gesellschaft (= W. u. G.), S. 4.

erkenntnistheoretischen Bedeutung zu behandeln¹⁾ und das logische Wesen des „Deutens“ klarzulegen²⁾. Aus der Art und Weise, wie er dieses durchführt, ersieht man, dass er das Problem des historischen Verstehens nicht in seinem vollen Umfange angreift. Er übernimmt von Rickert dessen transzendentalphilosophische Lehre: „alles Erkennen ist Urteilen, das zutiefst gründet in der Urteilsnotwendigkeit des Sollens, in dem Pflichtbewusstsein zur Wahrheit“³⁾. Aber während Rickert zu einer universalen wissenschaftlichen Weltanschauungslehre fortschreitet, glaubt Max Weber „eigentlich nur an die „Logik““⁴⁾.

Die Einengung des Problems kommt sofort deutlich darin zum Ausdruck, dass Max Webers Untersuchung der logischen Stellung des „Deutens“ mit dessen scharfer Unterscheidung vom psychologischen Hergang anhebt. Er stellt fest, dass „die „Deutung“ natürlich keineswegs ausschliesslich im Wege einer von „Objektivierung“ freien Anschaulichkeit und einer einfachen Nachbildung entstanden ist“⁵⁾. Das Erlebte muss zum „Objekt“ von Urteilen gemacht werden, wenn wir seiner in deutender Interpretation habhaft werden wollen⁶⁾. Gegenüber dem „Künstlerischen“, „Intuitiven“ der historischen Erkenntnis wird sich dann entsprechend ergeben, „dass die Frage nach dem psychologischen Hergang bei der Entstehung einer Erkenntnis mit der gänzlich anderen Frage nach ihrem logischen „Sinn“ und ihrer logischen „Geltung“ verwechselt wird“⁷⁾. Die logische Untersuchung der Deutung beschränkt sich damit ganz klar auf die Analyse der in Urteile fassbaren Darstellung und Demonstration der historischen Erkenntnis. Erst in der Demonstrierbarkeit zeigt sich nach M. Weber die logische Struktur einer Erkenntnis. „Die logische Struktur einer Erkenntnis aber zeigt sich erst dann, wenn ihre empirische

1) Ebda, S. 95.

2) Ebda, S. 105.

3) Bernhard Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus, Tübingen 1928, S. 137. Vgl. zu diesem Thema das ganze Kapitel „Rickert und Max Weber“, S. 132 ff.

4) H. Rickert, op. cit. XX.

5) Roscher und Knies, S. 102.

6) Ebda, S. 104.

7) Ebda, S. 111.

Geltung im konkreten Fall, weil problematisch, demonstriert werden muss. Erst die Demonstration erfordert unbedingt die (relative) Bestimmtheit der verwendeten Begriffe und setzt ausnahmslos und immer generalisierende Erkenntnis voraus, — was beides eine gedankliche Bearbeitung des nur „eingefühlten“ Mit- oder Nacherlebens, d. h. seine Verwandlung in „Erfahrung“ bedingt“.

Die Gegenüberstellung von Erleben und Erfahrung ist äusserst aufschlussreich. Man sieht, wie für Max Weber das Erleben durch die „ungeschiedene Dumpfheit“¹⁾ charakterisiert ist. Es wird in „Erfahrung“ verwandelt, wenn man das Erlebte zum Objekt von Urteilen macht und wenn man das Nacherlebte zum Zweck der Demonstrierung zu den relativ bestimmten Regeln in Beziehung setzt, analog der Prozedur der Verwandlung der Wahrnehmung in die Erfahrung durch die Regeln des Verstandes bei Kant. Der Anschein, als ob die Verwendung solcher Erfahrungsregeln bei geschichtlicher Deutung „von der gleichen Prozedur bei konkreten „Naturvorgängen“ geschieden“ sei, beruhe darauf, dass wir die Generalisierungen implicite verwenden und ihre ausdrückliche Formulierung unterlassen²⁾. Schon hier, bei dem Gegensatz von Erleben und Erfahren, lässt sich der Zweifel daran nicht unterdrücken, ob es richtig sei, das Problem des Verhältnisses zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen im geschichtlichen Verstehen dadurch zu lösen, dass man das Allgemeine eigentlich erst in der begrifflichen Sphäre ansetzt (denn eine Antwort auf dieses Problem wird ja von Max Weber durch die Gegenüberstellung von Geschichte und Theorie (s. u.) intendiert). Sein Kampf gegen den unwissenschaftlichen Irrationalismus ist sehr wohlberechtigt. Aber durch diesen Ansatz des Allgemeinen in der begrifflichen Sphäre des geschichtlichen Gegenstandes scheint die Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen, dass sich die geschichtliche Wirklichkeit selbst als etwas „Allgemeines“ darbiete. An diesem Zweifel kann die an sich berechtigte Feststellung, dass die verwendeten Begriffe nur relativ bestimmt, dass die Erfahrungsregeln nicht explizite formuliert werden, prinzipiell nichts ändern.

1) Ebda S. 104.

2) Ebda S. 111 f.

Max Weber möchte, wie schon erwähnt wurde, die Verwandlung des Mit- und Nacherlebens in „Erfahrung“ gleichsetzen mit der Erhebung des Erlebten zum „Objekt“ von Urteilen, „die ihrerseits ihrem Inhalt nach nicht mehr in ungeschiedener Dumpfheit „erlebt“, sondern als „geltend“ anerkannt werden“¹⁾. So bleiben z. B. Ergebnisse der „einfühlenden“ Psychoanalyse so lange „von absolut problematischer „Geltung“, als „nicht die Verknüpfung des einführend nacherlebten seelischen Zusammenhangs mit den aus der allgemein psychiatrischen „Erfahrung“ gewonnenen Begriffen gelingt“²⁾. Zwischen dieser in wissenschaftlichen Begriffen festgehaltenen Erfahrung und der „vulgärpsychologischen“ Erfahrung gibt es keinen prinzipiellen Unterschied. Die Generalisationen, Isolationen und Vergleichen unterscheiden sich nur dem „Grade“ nach von den gleichen Operationen bei den konkreten „Naturvorgängen“. „Die Regeln adäquater Verursachung“ „werden nur da, dann aber auch überall da, von Wert sein, wo die „Alltags-erfahrung“ nicht ausreicht, denjenigen Grad relativer Bestimmtheit der kausalen Zurechnung zu gewährleisten, welcher für die Deutung der Kulturercheinungen im Interesse ihrer „Eindeutigkeit“ erforderlich ist“³⁾. Aber es darf dem Streben nach einer der quantifizierenden Naturwissenschaft verwandten Formulierung und Systematik nicht in dem Masse nachgegeben werden, dass der Anschluss „an die unmittelbar verständliche „Deutung“ konkreter historischer Gebilde“ gefährdet würde, bzw. verloren ginge. Der logische Grund dafür ergibt sich aus der Natur der Geschichts- und Sozialwissenschaft, die wesentlich „Wirklichkeitswissenschaften“ sind. So besteht der logische Grund z. B. der Geschichte darin, „dass sie Bestandteile der gegebenen Wirklichkeit, die als solche begrifflich nur relativ bestimmt sein können, als „reale“ Bestandteile einem konkreten kausalen Zusammenhang einfügt“⁴⁾.

b) Die Erörterung der Natur der Wirklichkeitswissenschaft, der wir uns jetzt zuwenden, führt dann gradeswegs an die

1) Ebda S. 104.

2) Ebda S. 111 Anmerkung.

3) Ebda S. 113.

4) Ebda S. 113.

Notwendigkeit einer eigenartigen Begriffsbildung — der idealtypischen Begriffsbildung — heran. Der Evidenzqualität des verständlich Gedeuteten, von der wir ausgegangen sind, kommt dann für die Analyse der Wirklichkeit „nur die Bedeutung entweder — wenn es sich um die Erklärung eines konkreten Vorganges handelt, — einer Hypothese, oder, — wenn es sich um die Bildung genereller Begriffe handelt, sei es zum Zweck der Heuristik oder zum Zweck einer eindeutigen Terminologie, diejenige eines „idealtypischen“ Gedankenbildes zu“¹⁾.

Die Sozialwissenschaft ist für Max Weber „Wirklichkeitswissenschaft“²⁾, „empirische Wissenschaft“. Erfahrungswissenschaft³⁾, „empirische Disziplin“⁴⁾. Das Ziel, das er der Sozialwissenschaft stellt, wird von ihm folgendermassen angegeben: „Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen — den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits“⁵⁾. Und entsprechend diesem Ziele einer Erkenntnis der Wirklichkeit, in welche wir hineingestellt sind, bildet nun den „Ausgangspunkt des sozialwissenschaftlichen Interesses“ „zweifellos die wirkliche, also individuelle Gestaltung des uns umgebenden sozialen Kulturlebens in seinem universellen, aber deshalb natürlich nicht minder individuell gestalteten, Zusammenhänge und in seinem Gewordensein aus anderen, selbstverständlich wiederum individuell gearteten, sozialen Kulturzuständen heraus“⁶⁾. Mit der Betonung des Zieles der Sozialwissenschaft als des Verstehens der Wirklichkeit glaubt nun M. Weber zugleich die Notwendigkeit der Einseitigkeit jeder Interpretation des empirisch Wirklichen verknüpfen zu müssen. Ganz im Sinne Rickerts stellt er den Satz auf: „alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch

1) Ebda S. 115.

2) Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (= Die „Objektivität“), W. L. 170.

3) Die „Objektivität“, W. L. 192.

4) R. Stammers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung, W. L. 307.

5) Die „Objektivität“, W. L. 170 f.

6) Die „Objektivität“, W. L. 172 f.

den endlichen Menschengestalt beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bildet, dass nur er „wesentlich“ im Sinne von „wissenswert“ sein soll¹⁾. Die Formung des „historischen Individuums“ geschieht durch die Beziehung der Lebenserscheinungen auf Wertideen. Wir erkennen stets die Kulturwirklichkeit „unter spezifisch besonderen Gesichtspunkten“²⁾. Es wird nicht nur ausgesprochen, dass die Fragestellung des Forschers subjektiv bedingt ist, dass es vom Forscher abhängt, von welchen Wertideen aus er die Auswahl trifft, sondern es wird auch die Ansicht, jene Gesichtspunkte könnten „dem Stoff selbst entnommen werden“, als „naive Selbsttäuschung des Fachgelehrten“³⁾ abgelehnt.

Eine weitere wichtige Tatsache folgt aus dem angegebenen Ausgangspunkt des sozialwissenschaftlichen Interesses, der gewonnen wurde 1) aus der individuellen Gestaltung des Kulturlebens in seinem universellen, aber nicht minder individuell gestalteten Zusammenhänge und 2) aus „seinem Gewordensein aus anderen, selbstverständlich wiederum individuell gearteten, sozialen Kulturzuständen heraus“. In bezug auf das erste gilt, dass die Bedeutung der Lebenserscheinungen „aus keinem noch so vollkommenen System von Gesetzbegriffen entnommen“ werden kann⁴⁾. Das zweite betrifft die Auffassung der Kausalfrage in der Sozialwissenschaft: „Die Kausalfrage ist, wo es sich um die Individualität einer Erscheinung handelt, nicht eine Frage nach Gesetzen, sondern nach konkreten kausalen Zusammenhängen, nicht eine Frage, welcher Formel die Erscheinung als Exemplar unterzuordnen, sondern die Frage, welcher individuellen Konstellation sie als Ergebnis zuzurechnen ist: sie ist Zurechnungsfrage“⁴⁾.

Aber aus diesem Sachverhalt folgt nun nicht, dass auf dem Gebiet der sozialwissenschaftlichen Forschung die Erkenntnis des Generellen, die Bildung abstrakter Begriffe, die Erkenntnis der Regelmässigkeiten und der Versuch der Formulierung von „gesetzlichen“ Zusammenhängen keine wissen-

1) Die „Objektivität“, W. L. 171.

2) Die „Objektivität“, W. L. 181.

3) Die „Objektivität“, W. L. 181.

4) Die „Objektivität“, W. L. 175.

schaftliche Berechtigung hätte¹⁾. Sondern eine gültige Zurechnung irgendeines individuellen Erfolges ohne die Verwendung „nomologischer“ Kenntnis — Kenntnis der kausalen Zusammenhänge — ist im Gegenteil überhaupt nicht möglich²⁾. Nur handelt es sich „auch bei allen sog. „wirtschaftlichen Gesetzen“ ohne Ausnahme, nicht um im engeren, exakt naturwissenschaftlichen Sinne „gesetzliche“, sondern um in Regeln ausgedrückte adäquate ursächliche Zusammenhänge, um eine hier nicht näher zu analysierende Anwendung der Kategorie der „objektiven Möglichkeit““³⁾.

Von diesem umfassenden Zusammenhänge aus fragt nun Max Weber: „Welches ist die logische Funktion und Struktur der Begriffe, mit der unsere, wie jede, Wissenschaft arbeitet?“ „Welches ist die Bedeutung der Theorie und der theoretischen Begriffsbildung für die Erkenntnis der Kulturwirklichkeit?“⁴⁾.

Anschliessend an diese Fragen legt er am Beispiel der theoretischen Nationalökonomie das Verhältnis der „theoretischen“ und „historischen“ Arbeit dar. Die Methode der klassischen Nationalökonomie, die am Faden des rational konstruierten homo oeconomicus die Zusammenhänge der wirtschaftlichen Erscheinungen aufklären will, wird dann wohl den Ansatz zu seiner Auffassung der theoretischen Funktionen des Idealtypus und zu seiner Methode der rationalen Deutung abgegeben haben. M. Weber verwahrt sich dagegen, dass es sich bei der Aufstellung der abstrakten Theorie „um Deduktionen“ aus psychologischen Grundmotiven⁵⁾ handle; es gehe „vielmehr um einen Spezialfall einer Form der Begriffsbildung, welche den Wissenschaften von der menschlichen Kultur eigentümlich und in gewissem Umfange unentbehrlich ist“⁵⁾. Und diese Begriffsbildung bezeichnet er nun näher als die Bildung der sog. Idealtypen.

Indem Max Weber in der „abstrakten Wirtschaftstheorie“ einen Spezialfall der idealtypischen Begriffsbildung erkennt, meint er weiter, wir hätten in ihr „ein Beispiel jener Synthesen

1) Die „Objektivität“, W. L. 178 f.

2) Die „Objektivität“, W. L. 179.

3) Die „Objektivität“, W. L. 179.

4) Die „Objektivität“, W. L. 185.

5) Die „Objektivität“, W. L. 190.

vor uns, welche man als „Ideen“ historischer Erscheinungen zu bezeichnen pflegt¹⁾. Hier wird ein „Gedankenbild“ geschaffen, das „bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge“ vereinigt²⁾. Nun ist es für Max Weber bezeichnend, dass er die Begriffe der abstrakten Wirtschaftstheorie logisch mit den historischen Individualbegriffen auf dieselbe Ebene stellt. So wird neben der „abstrakten Wirtschaftstheorie“, die, wie er meint, „ein Idealbild der Vorgänge auf dem Gütermarkt bei tauschwirtschaftlicher Gesellschaftsorganisation, freier Konkurrenz und streng rationalem Handeln“ bildet³⁾, „die Idee „der Stadtwirtschaft“ des Mittelalters oder „die Idee“ des Handwerks“⁴⁾ und „Begriffe wie etwa „Individualismus“, „Feudalismus“, „Merkantilismus“, „konventionell“, und die zahllosen Begriffsbildungen ähnlicher Art“⁵⁾ aufgestellt; aber auch „alle Darstellungen eines Wesens des Christentums z. B. sind Idealtypen . . .“⁶⁾.

Gegen die logische Gleichstellung der idealtypischen Konstruktion in der Geschichte und in der theoretischen Nationalökonomie ist von verschiedenen Seiten Einspruch erhoben worden, und sie ist als abwegig bezeichnet worden⁷⁾. Für uns ist ein anderes Verhältnis wichtiger. Es betrifft die Tatsache, dass nach Webers Auffassung die idealtypische Begriffsbildung der Geschichte ihre Verwendung auch in der Soziologie finden kann, die, nach dem Schema von Rickert und Windelband beurteilt, eine nomothetische Wissenschaft ist. Es ist darauf hingewiesen worden, dass Max Webers erste Darstellung des Idealtypus im Aufsatz über „die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904), an die auch wir anknüpfen, speziell auf seine Geschichtstheorie gerichtet ist⁸⁾. Andererseits wiederum ist im Anschluss an die

1) Die „Objektivität“, W. L. 190.

2) Die „Objektivität“, W. L. 190.

3) Die „Objektivität“, W. L. 190.

4) Die „Objektivität“, W. L. 191.

5) Die „Objektivität“, W. L. 193.

6) Die „Objektivität“, W. L. 198.

7) Z. B. Ludwig Mises, Soziologie und Geschichte, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 61 (1929), S. 465 ff.

8) Andreas Walther, Max Weber als Soziologe, im Jahrbuch für Soziologie, Band 2 (Karlsruhe 1926), S. 12.

Webersche Soziologie erhärtet worden, „dass auch die abstraktesten und generellsten, weil rationalsten Idealtypen der Soziologie noch einen aufweisbaren geschichtlichen Gehalt in sich tragen; und zwar nicht als einen unbewussten und ungewollten Rest, sondern als wesentliches Zentrum ihres logischen Baues“¹⁾.

So wird für Max Weber aus der idealtypischen Begriffsbildung eine eigentümliche Art von Begriffsbildung aller Kulturwissenschaft, sowohl der Geschichte, als auch der Soziologie und der Nationalökonomie. Wir werden unser Augenmerk auf das Verhältnis zwischen dem historischen komplexen Idealtypus und dem soziologischen, abstrakten und rationalen Idealtypus richten und werden die Leistung und zugleich die Grenzen der idealtypischen Konstruktion insbesondere an dem soziologischen Idealtypus aufweisen, gerade weil die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft neuerdings an diesen Begriff angeknüpft hat. Diese Schranke wird auch für die geschichtliche Forschung gelten. Denn der Übergang von der Geschichte zur Soziologie ist ein fließender. Der Unterschied zwischen ihnen ist ein Gradunterschied. Und wir können aus diesem Zusammenhange ersehen, dass der Begriff des Idealtypus in einer bestimmten Weise den Gegensatz zwischen der individualisierenden und der generalisierenden Begriffsbildung, bzw. dem Individualbegriff und dem Gattungsbegriff überbrücken soll²⁾. So ist denn auch seine Frage, welche Bedeutung die Theorie für die Erkenntnis der Kulturwirklichkeit habe, und seine Antwort darauf durch den Begriff des Idealtypus zu verstehen. Er bestreitet die logische Berechtigung der theoretischen Sozialwissenschaft. Die theoretischen Bestandteile der Sozialwissenschaft werden zu idealtypischen Konstruktionen. Und er spricht bei der Behandlung der Theorie über „die Sinnlosigkeit des selbst die Historiker unseres Faches gelegentlich beherrschenden Gedankens, dass es das, wenn auch noch so ferne, Ziel der Kulturwissenschaften sein könne, ein geschlossenes System von Begriffen zu bilden, in dem die Wirklichkeit in einer in irgendeinem Sinne endgültigen Gliederung zusammengefasst und aus dem heraus sie wieder deduziert werden könnte“³⁾.

1) H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930, S. 151.

2) H. Freyer, op. cit., S. 148 und A. Walther, op. cit., S. 10.

3) Die „Objektivität“, W. L. 184.

Max Webers Bemühen konzentriert sich somit auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Begriff und Realität“, „Begriff und Wirklichkeit“ (W. L. 145, 187)¹⁾. Er wehrt die substanzhaft-metaphysische Fassung des geschichtlichen Geschehens und der sozialen Gebilde im Geiste der Romantik, wie sie noch bei Roscher und Knies zu finden ist, ab. Und auch bei den idealtypischen Konstruktionen unterlässt er es nicht, vor der gefährlichen „Vermischung“ von „Theorie und Geschichte“ zu warnen, in dem Sinne, als ob in diesen theoretischen Gedankenbildern etwa das „Wesen“ der geschichtlichen Wirklichkeit fixiert sei: „oder dass man gar die „Ideen“ als eine hinter der Flucht der Erscheinungen stehende „eigentliche“ Wirklichkeit, als reale „Kräfte“ hypostasiert, die sich in der Geschichte auswirkten“ (W. L. 195).

d) Nach dieser Verzeichnung der allgemeinen Verhältnisse wenden wir uns dem Begriffe des Idealtypus zu, wie ihn Max Weber in seinem Aufsatz über „die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ fixiert hat. Insofern M. Weber die Sozialwissenschaften zu den sog. Kulturwissenschaften rechnet, muss er nunmehr zur Theorie der Formung der kulturwissenschaftlichen Objekte Stellung nehmen. Er teilt hier im wesentlichen die Geschichtstheorie Rickerts und bezeichnet als Kulturwissenschaften solche Disziplinen, „welche die Lebenserscheinungen in ihrer Kulturbedeutung zu erkennen streben“. Die Lebenserscheinungen erhalten diese Bedeutung, insofern „wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen“²⁾. Von dieser Theorie ausgehend bestreitet er dann die „Voraussetzungslosigkeit“ der sozialwissenschaftlichen Untersuchung und weist auf die Notwendigkeit der Einseitigkeit jeder Interpretation des Geschichtlichen hin, da diese Interpretation jeweils unter spezifisch besonderen Gesichtspunkten geschehe. Weber kümmert sich nicht um den metaphysischen Hintergrund der Wertlehre, er fragt nicht „nach dem Sinn“ des „faktischen Vorhandenseins eines entsprechenden Interes-

¹⁾ Max Webers Verhältnis zu der in diesem Zusammenhang zutage tretenden Aporetik, besonders sein Verhältnis zu Menger und Schmöller, ist von B. Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus, Tübingen 1928, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden.

²⁾ Die „Objektivität“, W. L. 175.

ses¹⁾, in dem die Gesichtspunkte des Historikers verankert sind und mit denen er an den Stoff herangeht. Der Ausdruck „Wertbeziehung“ bedeutet in der Rickertschen Geschichtstheorie „lediglich die philosophische Deutung desjenigen spezifisch wissenschaftlichen „Interesses“, welches die Auslese und Formung des Objektes einer empirischen Untersuchung beherrscht“²⁾ Die Gesichtspunkte, oder, allgemeiner, die Wertideen sind nun nach Weber in einem spezifischen Sinne „subjektiv“. Die Wertideen wechseln unaufhörlich im Lauf der Zeit, weil der „ewig fortschreitende Fluss der Kultur stets neue Problemstellungen zuführt“, zugleich mit den Individuen, die jeweils spezielle „Seiten“ des Geschehens zum Gegenstand der Untersuchung machen³⁾, — die Wertideen sind „wandelbar mit dem Charakter der Kultur und der die Menschen beherrschenden Gedanken selbst“⁴⁾. Man kann hieraus ersehen, dass Max Weber der „Subjektivität“ des Forschers bei der Bestimmung der Fragerichtungen und Fragestellungen zwar einen kleinen, aber doch entscheidenden Spielraum lässt. Was er unter dem Titel der Wertfreiheit der Sozialwissenschaft bekämpft, ist die bewusst oder unbewusst gemachte Voraussetzung dafür, dass es möglich wäre, aus der empirischen Erforschung der Tatsachen zu begründen, was man tun solle, — und auch dafür, dass aus der wissenschaftlichen Empirie die Verbindlichkeit von Imperativen und Anweisungen zu beweisen wäre. Die Wertfreiheit der Wissenschaft bedeutet aber nicht, dass die Stellung der Frage und die Ausarbeitung der Probleme nicht auf einer ursprünglichen subjektiven Wertung beruhen könne.

Indem Max Weber mit seiner Betrachtung streng auf dem Boden der wissenschaftlichen Methodik verweilt und keine metaphysische Wertlehre erstrebt, hält er sich an das Vorhandensein eines entsprechenden Interesses, von dem aus die Auslese und Formung des Objekts erfolgt. Er sieht, dass aus der immer wandelbaren Wirklichkeit neue Problem- und Fragestellungen hervorgehen, die die Voraussetzung der Erkenntnis der Wirklichkeit bilden. Aber er unterlässt es, die Art und

1) Kritische Studien . . . , W. L. 254.

2) Der Sinn der Wertfreiheit . . . , W. L. 473.

3) Die „Objektivität“, W. L. 206, 18 ff.

4) Die „Objektivität“, W. L. 183. Vgl. über Wandelbarkeit des Geschichtsbildes A. Walther, op. cit., S. 5; Freyer, op. cit., S. 155.

Weise des Hervorgehens solcher Fragestellungen aus der Wirklichkeit näher zu untersuchen. Damit würde sich die Art des Gegebenseins der Wirklichkeit aufklären, denn die Gewinnung einer Problemstellung setzt doch eine ganz bestimmte Strukturierung der Wirklichkeit voraus, sie muss „schon in ganz bestimmten Bedeutungszusammenhängen lebendig“¹⁾ sein. Im Gegensatz hierzu scheint es für M. Weber festzustehen, dass das Leben uns, „sobald wir uns auf die Art, in der es uns unmittelbar entgegentritt, zu besinnen suchen, eine schlechthin unendliche Mannigfaltigkeit von nach- und nebeneinander auftauchenden und vergehenden Vorgängen, „in“ uns und „ausser“ uns bietet“²⁾. Erst dieser Ansatz rechtfertigt es, die Meinung, dass die Gesichtspunkte „dem Stoff selbst entnommen“ werden könnten, als „naive Selbsttäuschung des Fachgelehrten“ zu bezeichnen. Die Unterscheidung des Wichtigen vom Unwichtigen, des Wesentlichen vom Unwesentlichen ist möglich, indem der Historiker es versteht, „die Vorgänge der Wirklichkeit, — bewusst oder unbewusst — auf universelle „Kulturwerte“ zu beziehen und danach die Zusammenhänge herauszuheben, welche für uns bedeutsam sind“³⁾.

Es sollte ersichtlich sein, dass hierbei eine bestimmte theoretische Einstellung zur Wirklichkeit im Spiele ist, die sich auch, wie wir schon gesehen haben, bei der Behandlung des Problems der Deutung und der Evidenz geltend gemacht hat. Und gerade die Zusammenhanglosigkeit zwischen dem vom Forscher an den „Stoff“ herangebrachten, nicht sachlich begründeten Wertgesichtspunkte, nach dem die Auswahl der bedeutsamen Erscheinungen geschieht, und der Wirklichkeit gibt den Grund ab für die Bildung der Idealtypen, als der „gedanklichen Konstruktionen“. Wir werden sehen, dass dieser Sachverhalt dann einen wichtigen Kontroverspunkt zwischen M. Weber und W. Dilthey bildet. Aber auch dann, wenn wir uns auf den Standpunkt M. Webers stellen sollten, ist die Frage gerechtfertigt, ob sich dieser „phänomenal verfehlte Sachverhalt“, wonach die Wirklichkeit schlechthin irrational,

1) S. Landshut, Kritik der Soziologie, S. 43. Für die Kritik der Art des Gegebenseins der Wirklichkeit ist weiterhin bei Landshut auf S. 6 f. hinzuweisen.

2) Die „Objektivität“ W. L. 171.

3) Die „Objektivität“, W. L. 181.

eine schlechthin unendliche Mannigfaltigkeit sei, mit dem der sozialwissenschaftlichen Forschung gestellten Ziele: „die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart“ zu verstehen, vereinigen lässt¹⁾. Denn das faktische Vorhandensein eines entsprechenden Interesses, das aus der uns umgebenden Wirklichkeit erwächst, gliedert und akzentuiert schon die Wirklichkeit und gibt den Ansatzpunkt für die Problem- und Fragestellungen ab. Es ist auch darauf hingewiesen worden, dass M. Webers eigene Forschungsarbeit in einer solchen konkret-geschichtlichen Situation verankert und aus ihr erwachsen sei, so dass sogar die grenzenlose Fülle seiner idealtypischen Konstruktionen in seiner Soziologie für die Aufhellung dieser Situation dienstbar gemacht werde.

Wenn wir zur Analyse der idealtypischen Konstruktionen übergehen, ist der Ausgangspunkt von Max Weber in seinen beiden Teilproblemen festzuhalten, sowohl in bezug auf die Unmöglichkeit, die Bedeutung der Lebenserscheinungen aus dem System der Gesetzbegriffe abzuleiten, als auch in bezug auf die Kausalfrage, die nicht eine Frage nach Gesetzen, sondern nach konkreten kausalen Zusammenhängen, eine Zurechnungsfrage ist. Denn dieser Ausgangspunkt bedingte die Unentbehrlichkeit von eigenartigen idealtypischen Konstruktionen. Es kann keinen zeitlichen Urzustand als oberstes Prinzip geben, aus dem die geschichtliche Zeitfolge und die Individuation in der Geschichte abgeleitet werden könnten, wie es ebensowenig möglich ist, diese aus den generellen Regeln des Geschehens zu deduzieren. Der denkenden Erkenntnis der Einzigartigkeit individueller Zusammenhänge kann allein die idealtypische Begriffsbildung genügen. — Wir werden bei der Analyse der idealtypischen Begriffsbildung sowohl auf ihre Leistung als auch auf ihre Bildungsweise unser Augenmerk richten.

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass M. Weber in seiner ersten Darlegung des Idealtypus an der Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Geschichte orientiert ist. In der abstrakten Wirtschaftstheorie findet er nun einen Spezialfall der idealtypischen Begriffsbildung. Er

¹⁾ Vgl. hierzu: S. Landshut, op. cit., S. 53 ff. u. 43, 9. Ausserdem noch K. Löwith, Max Weber und Karl Marx, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 67 (1932), S. 63 f.

sieht in ihr einen Versuch, bei Annahme gewisser Wertsetzungen und Maximen die Vorgänge auf dem Gütermarkt zu einem Idealbild, zu einem Gedankenbild zu steigern. „Dieses Gedankenbild vereinigt bestimmte Beziehungen des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge. Inhaltlich trägt diese Konstruktion den Charakter einer Utopie an sich, die durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit gewonnen ist“¹⁾. Und anschliessend versucht er nun den Idealtypus genetisch so zu definieren: „Er wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht vorhandenen Einzelerrscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenengebilde“²⁾. Entscheidend bleibt der methodologische Gesichtspunkt: die Frage nach der Leistung der idealtypischen Begriffsbildung in der sozialwissenschaftlichen Forschung, denn „ob es sich um reines Gedankenspiel oder um eine wissenschaftlich fruchtbare Begriffsbildung handelt, kann a priori nicht entschieden werden“³⁾. Und dann führt die logische Reflexion auf die im wissenschaftlichen Forschen selber entstehenden Aufgaben zurück, und es enthüllen sich dabei zugleich die Kategorien, die im Verhältnis zur Geschichte vom Forscher als ursprünglich und massgebend angesehen werden.

Weber geht zur Darstellung des Leistungscharakters über, indem er ganz empirisch feststellt, dass es für die Beurteilung der Idealtypen nur einen Massstab gibt: „den des Erfolges für die Erkenntnis konkreter Kulturerscheinungen in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer Bedeutung“⁴⁾.

Eine allgemeine und wohl auch wesentliche Leistung des Idealtypus bestimmt M. Weber daraufhin, dass er ihn „als gedankliche Konstruktion zur Messung und systematischen Charakterisierung von individuellen, d. h. in ihrer Einzigartigkeit

1) Die „Objektivität“, W. L. 190.

2) Die „Objektivität“, W. L. 191.

3) Die „Objektivität“, W. L. 193.

4) Die „Objektivität“, W. L. 193.

bedeutsamen Zusammenhängen — wie Christentum, Kapitalismus usw. — betrachtet¹⁾. Hierin liege die eminente „heuristische“ Bedeutung des Idealtypus. Wie an einem „rein idealen Grenzbegriff“, den wir bei Annahme bestimmter isolierter Wertgesichtspunkte konstruiert haben, kann „die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehalts gemessen werden“, mit ihm „kann die Wirklichkeit verglichen werden“²⁾. Der Idealtypus ist als ein solchermassen konstruiertes Gedankenbild „nicht eine historische Wirklichkeit oder gar die „eigentliche“ Wirklichkeit“ (194), sondern er ist eine theoretische Konstruktion eines idealen Grenzfalles. In ihm sind gewisse Zusammenhänge in einer abstrakten Weise dargestellt, aber er kann andererseits dazu dienen, „dass da, wo Zusammenhänge der in jener Konstruktion abstrakt dargestellten Art, . . . in der Wirklichkeit als in irgend einem Grade wirksam festgestellt sind oder vermutet werden, wir uns die Eigenart dieses Zusammenhangs an einem Idealtypus pragmatisch veranschaulichen und verständlich machen können“³⁾. Ein Gedankenbild solcher Art „ist nie ein Endpunkt empirischer Erkenntnis“⁴⁾.

Mit diesem heuristischen Wert des Idealtypus hängt seine Leistung als Darstellungsmittel eng zusammen. „Er ist nicht eine Darstellung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen“⁵⁾. Er schafft scharfe Begriffe, ermöglicht gesteigerte Eindeutigkeit der Begriffe. Er leistet somit einen terminologischen, einen klassifikatorischen und einen systematischen Dienst.

Max Weber sieht nun selbst ganz deutlich, dass hiermit die Idealtypen „wesentlich nur als abstrakte Begriffe“ von solchen Zusammenhängen gewonnen sind, „welche, als im Fluss des Geschehens verharrend, als historische Individuen, an denen sich Entwicklungen vollziehen, von uns vorgestellt werden“⁶⁾. Dabei ist aber zu beachten, dass die Kategorie des „historischen Individuums“ bei M. Weber nicht in dem Masse, wie bei Rickert,

1) Die „Objektivität“, W. L. 201.

2) Die „Objektivität“, W. L. 194.

3) Die „Objektivität“, W. L. 190.

4) R. Stammlers „Überwindung“ . . ., W. L. 358.

5) Die „Objektivität“, W. L. 190.

6) Die „Objektivität“, W. L. 203.

die Rolle einer zentralen historischen Kategorie spielt. „Historische“ Erkenntnis erstrebt vor allem die Zurechnung individueller Ursachen im kausalen Regressus. Und deshalb ist es nur selbstverständlich, wenn festgestellt wird, dass der Begriff des „historischen Individuums“ die Grenze des Idealtypus bilde und dass dort, „wo die historische Erkenntnis eine relativ bestimmte historische (teleologische, d. h. von uns unter bestimmten Wertgesichtspunkten zusammengefasste) Einheit bedeutet“¹⁾, die idealtypische Konstruktion gar nicht mehr zur Anwendung gebracht werden könne. Aber M. Weber stellt ja auch seiner sozialwissenschaftlichen Forschung kein rein historisches Ziel in dem Sinne, dass sie sich auf die Erkenntnis der historischen Individuen konzentrieren solle. Entsprechend dem von ihm angegebenen Ziele der sozialwissenschaftlichen Forschung, als Erforschung des Gewordenseins unserer individuellen Wirklichkeit in ihrer Eigenart, legt er auch bei der Besprechung der Leistungen des Idealtypus den Nachdruck, wie uns scheint, darauf, dass die idealtypische Konstruktion das Mittel ist, „planvoll die gültige Zurechnung eines historischen Vorganges zu seinen wirklichen Ursachen aus dem Kreis des nach Lage unserer Kenntnis Möglichen zu vollziehen“²⁾. Insbesondere in Hinsicht auf diese Leistung des Idealtypus wird es verständlich, warum für Max Weber nicht nur die idealtypische Begriffsbildung, sondern die Begriffsbildung jeder Art nicht Zweck, sondern bloss Mittel ist. Auf die massgebende Rolle dieser Leistung des Idealtypus wird noch bei der Besprechung der Bildungsweise zurückzukommen sein.

Mit dem zuletzt betonten Sachverhalt hängt es dann innerlich zusammen, wenn Max Weber die Bildung der Idealtypen als einen Versuch bezeichnet, „historische Individuen oder deren Einzelbestandteile in genetische Begriffe zu fassen“ (194). Als Beispiel führt er die Begriffe „Kirche“ und „Staat“ an. Man kann natürlich diese Begriffe „rein klassifizierend in Merkmalskomplexe auflösen, wobei dann nicht nur die Grenze zwischen beiden, sondern auch der Begriffsinhalt stets flüssig bleiben muss“. Eine genetische Erfassung aber z. B. des Begriffs der „Sekte“ bedeutet dann, dass ich die Sekte betrachte

1) A. v. Schelting, op. cit., S. 728.

2) Die „Objektivität“, W. L. 204.

„in Bezug auf gewisse wichtige Kulturbedeutungen, die der „Sektengeist“ für die moderne Kultur gehabt hat“. Bei dieser Betrachtung werden dann bestimmte Merkmale „wesentlich“, weil sie in adäquater ursächlicher Beziehung zu jenen Wirkungen stehen“¹⁾. Eine genetische Definition, die sich auf die Beurteilung der Bedeutsamkeit für die moderne Kultur gründet, verlangt M. Weber auch von solchen „Synthesen historischen Denkens“, wie „Individualismus, Imperialismus, Feudalismus, Merkantilismus, konventionell“²⁾. Dadurch nimmt der Begriff die Form des Idealtypus an, und M. Weber begründet dies damit, dass „in begrifflicher Reinheit“ solche Idealtypen „nicht oder nur vereinzelt vertreten sind“ (194). Solche Konstruktionen führen von der Wirklichkeit ab. Aber sie sind unentbehrlich, denn „der Umstand, dass wir die Wirklichkeit nur durch eine Kette von Vorstellungsveränderungen hindurch erfassen, postuliert eine solche Begriffsstenographie“³⁾.

Das Idealtypische, das abstrakt Typische ist nach M. Weber streng vom abstrakt Gattungsmässigen zu unterscheiden. Der Gefahr, diese zu verwechseln, glaubt er schon dadurch vorgebeugt zu haben, dass er den Idealtypus zuerst als gedankliche Konstruktion zur Messung und systematischen Charakterisierung von individuellen Zusammenhängen hinstellte. Er lässt sich in eine Analyse des durch Missbrauch diskreditierten Begriffs des „Typischen“ nicht ein, aber gibt doch eine Bestimmung desselben: „Die Bildung von Typenbegriffen im Sinn der Ausscheidung des „Zufälligen““⁴⁾. Max Weber spricht nun ausser von den individuellen Idealtypen, d. h. idealtypischen Konstruktionen, von den in ihrer Einzigartigkeit bedeutsamen Zusammenhängen, wie etwa Christentum, Kapitalismus usw., auch von den gattungsmässigen Idealtypen, z. B. vom „idealtypischen Begriff des „Wesens“ des Handwerks“⁵⁾. Diese lassen sich von den einfachen Gattungsbegriffen, die lediglich das mehreren empirischen Erscheinungen Gemeinsame zusammenfassen sollen, wiederum dadurch abgrenzen, dass man die Gattungsbegriffe zu gewissen Wertgesichtspunkten in Bezie-

1) Die „Objektivität“, W. L. 194.

2) Die „Objektivität“, W. L. 193.

3) Die „Objektivität“, W. L. 195.

4) Die „Objektivität“, W. L. 201.

5) Die „Objektivität“, W. L. 202.

hung setzt. So z. B. wenn der Begriff des Tausches in Beziehung gesetzt wird zu dem „Grenznutzgesetz“, und der „Begriff des „ökonomischen Tausches“ als ökonomisch rationalen Vorgangs“ gebildet wird, „dann enthält dieser, wie jeder logisch voll entwickelte Begriff ein Urteil über die „typischen“ Bedingungen des Tausches in sich“¹⁾. Somit ist das Typische solcher gattungsmässiger Idealtypen aus dem Akt der Wertbeziehung abgeleitet, wodurch an dem durch den Gattungsbegriff bezeichneten Komplex von Merkmalen eine Formung durchgeführt wird, so dass gewisse Bestandteile desselben in bezug auf bestimmte Kulturbedeutungen als wesentlich hervorgehoben werden. Dadurch erst wird der Begriff (z. B. des Tausches) zu einem logisch vollkommenen, entwickelten Begriff, der ein Urteil enthält, das die Unterscheidung des Wesentlichen — M. Weber sagt hier des Typischen — ermöglicht. In diesem Sinne ist es denn wohl verständlich, wenn er sagt: kein Gattungsbegriff hat als solcher „typischen“ Charakter²⁾. Dieselbe Bedeutung hat dann wohl das Typische auch in den sog. individuellen Idealtypen, d. h. es hat seinen Grund darin, dass von dem Forschenden, im Hinblick auf ganz spezifische Erkenntnisaufgaben, die durch sein jeweiliges historisches Interesse bestimmt werden, an historischen Zusammenhängen nur ganz bestimmte historische Bestandteile begrifflich geformt werden, wodurch er sie als wesentliche hervorheben und als Idealtypen konstruieren kann.

Wir kehren damit zu der Bildungsweise des Idealtypus zurück. Wir brachten schon oben die von M. Weber gegebene genetische Definition des Idealtypus, der zufolge durch diesen eine Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und der Zusammenschluss der jenen Gesichtspunkten sich fügenden Einzelercheinungen zu einem einheitlichen Gedankenbilde erreicht wird. Dabei ist aber zu beachten, dass in den Idealtypen „bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens“ zu einem solchen Gedankenbild zusammengefasst werden, dass es sich dabei um eine gedankliche Steigerung „bestimmter Elemente der Wirklichkeit“ (190) handelt. Je nachdem, wieweit von den individuell-konkreten historischen Wirklichkeitserscheinungen

1) Die „Objektivität“, W. L. 202.

2) Die „Objektivität“, W. L. 202.

abstrahiert wird, erhalten wir mehr oder weniger abstrakte Idealtypen. So gibt es dann eine ganze Skala von Idealtypen von den sog. individuellen bis zu den gattungsmässigen Idealtypen, die unmittelbar zu den „reinen Typen“ der Soziologie hinüberreichen.

Solange wir konkrete historische Zusammenhänge bloss konstatieren, brauchen wir noch keine idealtypische Konstruktion. Diese tritt erst auf, wenn der Forscher sie „charakterisieren“ will, und zwar charakterisieren unter einem Gesichtspunkte, unter dem ihre Kulturbedeutung hervortritt. Aber schon durch die Anknüpfung an unsere Wertgesichtspunkte wird das volle lebendige Verhalten zu den zu charakterisierenden Zusammenhängen verengt. Da es sehr verschiedene Gesichtspunkte gibt, so lassen sich auch sehr verschiedene Idealtypen aus bestimmten kulturellen Zusammenhängen konstruieren. Die Prinzipien der Auswahl der Zusammenhänge, die in einen Idealtypus aufzunehmen sind, sind jeweils verschieden. „Je umfassender die historischen Zusammenhänge“, „je vielseitiger ihre Kulturbedeutung gewesen ist“, desto mehr benötigen wir solcher idealtypischer Konstruktionen, um gewisse für uns bedeutsame Seiten dieser Zusammenhänge in ihrer Kulturbedeutung zu charakterisieren. Wir steigern sie „in ihren Konsequenzen“ nach bestimmten einseitigen Gesichtspunkten bis zur Unwirklichkeit, bis zur Utopie, und gerade dadurch leisten sie ihren spezifischen heuristischen Dienst. So kann man den Idealtypus „einer kapitalistischen Gewerbeverfassung, aus gewissen Zügen der modernen Grossindustrie abstrahiert“, aufstellen¹⁾, und anschliessend daran eine „Idee“ der kapitalistischen Kultur zeichnen, indem man durch die Wertbeziehung bestimmte Züge als Dominanten abstrahiert und um sie herum auch Einzelercheinungen des geistigen Kulturlebens zusammenschliesst, die sich jenen fügen.

Aber damit ist die Bildungsweise des Idealtypus noch nicht erschöpft. Die Konstruktion des Idealtypus ist, trotz seines „idealen“ Charakters, an den Kategorien der „objektiven Möglichkeit“ und der „adäquaten Verursachung“ orientiert. Die Idealtypen „sind Gebilde, in welchen wir Zusammenhänge unter Verwendung der Kategorie der objektiven Möglichkeit

1) Die „Objektivität“, W. L. 191.

konstruieren, die unsere an der Wirklichkeit orientierte und geschulte Phantasie als adäquat beurteilt“¹⁾. Obwohl also der Idealtypus den Charakter einer Utopie an sich trägt, so handelt es sich doch „um die Konstruktion von Zusammenhängen, welche unserer Phantasie als zulänglich, motiviert und als „objektiv möglich“, unserem nomologischen Wissen als adäquat erscheinen“²⁾. Sowohl die beiden genannten Kategorien als auch das nomologische Wissen dienen insbesondere der historischen Kausalerklärung, der ja eine hervorragende Stellung unter den Aufgaben der historischen Erkenntnis zukommt. Dieser Sachverhalt weist dann bei der Konstruktion der historischen Idealtypen darauf hin, dass an der Kausaladäquanzen als dem grundlegenden Tatbestand festgehalten wird³⁾. Und damit zugleich wird bei der Konstruktion der Idealtypen die Bedeutung des Idealtypus für die Kausalzurechnung betont, d. h. das Schwergewicht wird auf den Idealtypus gelegt, soweit er das Zurechnungsurteil schult, soweit er der Hypothesenbildung bei der historischen Zurechnung die Richtung weisen kann. Und das führt zu dem eingangs berührten Zusammenhang zurück, wonach „eine gültige Zurechnung irgendeines individuellen Erfolges ohne die Verwendung „nomologischer“ Kenntnis — Kenntnis der Regelmässigkeiten der kausalen Zusammenhänge — überhaupt nicht möglich“ ist. So sehr M. Weber verlangt, dass die Wertbeziehung und die kausale historische Deutung logisch auseinanderzuhalten seien, so sehr gehen sie faktisch Hand in Hand⁴⁾. Und auch bei der Konstruktion der historischen Idealtypen sind sie miteinander verschlungen.

Deshalb kann der Hinweis auf den methodischen Vorgang der kausalen historischen Zurechnung auch für die Bildungsweise des Idealtypus aufklärend sein. Für die Fruchtbarkeit des Idealtypus, bei dessen Konstruktion die Kausaladäquanzen festgehalten wurde, gilt als Kriterium der Erfolg „für die Erkenntnis konkreter Kulturererscheinungen in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer Bedeutung“⁵⁾.

1) Die „Objektivität“, W. L. 194.

2) Die „Objektivität“, W. L. 192.

3) A. Walther, op. cit. S. 14.

4) Vgl. A. Pfister, op. cit. S. 160, 172.

5) Die „Objektivität“, W. L. 193.

Aber gerade aus diesem Vorgang der kausalen historischen Zurechnung ersieht man, in welchem Masse es sich hier um Isolation und Generalisation, also um einen Prozess der Abstraktion handelt. „Die erste und entscheidende Aufgabe (Abstraktion) ist nun eben die, dass wir von den tatsächlichen kausalen Komponenten des Verlaufs eine oder einige in bestimmter Richtung abgeändert denken und uns fragen, ob unter den abgeänderten Bedingungen des Hergangs der (in den „wesentlichen“ Punkten) gleiche Erfolg oder welcher andere „zu erwarten gewesen“ wäre“¹⁾. Jedes historische Urteil, das die geschichtliche „Bedeutung“ einer „konkreten Tatsache“ aufhellen will, schafft Gedankenbilder durch einen Abstraktionsprozess. Es muss „die gegebene „Wirklichkeit“, um sie zur historischen „Tatsache“ zu machen, in ein Gedankengebilde“ verwandeln. „In der „Tatsache“ steckt eben, um mit Goethe zu reden, „Theorie“.“ Wir schaffen solche Gedankenbilder durch Isolation und Abstraktion, d. h. „durch Absehen von einem oder mehreren der in der Realität faktisch vorhanden gewesenen Bestandteile der „Wirklichkeit“ und durch die denkende Konstruktion eines in bezug auf eine oder einige „Bedingungen“ abgeänderten Herganges“²⁾. Aussagen darüber, was werden würde, wenn wir eine oder einige Bestandteile ausschalten oder abändern — also Möglichkeitsurteile — sind „durch die Bezugnahme auf ein positives Wissen von „Regeln des Geschehens“, auf unser „nomologisches“ Wissen“³⁾ möglich. Die Bezugnahme auf das nomologische Wissen erlaubt dem Historiker die Konstruktion von Gedankenbildern, an denen das gemessen wird, was wirklich geschehen ist, um so die eigentliche Ursache, die adäquate Verursachung eines historischen Hergangs aufzufinden. Um das Wirkliche zu erkennen, muss man das Mögliche sehen.

Max Weber sagt selbst, dass das Verhältnis der logischen Struktur der Begriffssysteme „zu dem, was uns in der empirischen Wirklichkeit unmittelbar gegeben ist“⁴⁾ ein höchst verschiedenes sein kann. Die Idealtypen sind in gedanklicher Reinheit gebildete Schemata, in denen wir bestimmte Bestand-

1) Kritische Studien . . . W. L. 273.

2) Kritische Studien . . . W. L. 275.

3) Kritische Studien . . . W. L. 276.

4) Die „Objektivität“, W. L. 197.

teile der historischen Wirklichkeit künstlich vereinfacht und gesteigert haben. Sie können aber auch rein fiktive Schemata sein. Denn der oben angegebenen genetischen Definition des Idealtypus nach kann er durch die Steigerung eines oder mehrerer Gesichtspunkte „und durch Zusammenschluss einer Fülle diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht¹⁾, vorhandener Einzelercheinungen“ gewonnen werden.

Max Weber will mit seiner idealtypischen Begriffsbildung nicht der Gestaltung des Lebens von Gemeinschaften selbst nach bestimmten Idealen, Wertvorstellungen, Stilideen nachgehen. Wir haben oben (S. 162) schon darauf hingewiesen, dass die Idealtypen nicht den „eigentlichen“ Gehalt, „das Wesen der geschichtlichen Wirklichkeit“ fixieren und darstellen wollen. Sie sind keine Denkgebilde, die arteigene Wirklichkeitserscheinungen nachschaffen. Der empirischen Forschung ist nach Weber das Ganze einer Wirklichkeitsgestaltung verschlossen. Empirisch wirklich nachweisbar scheint ihm nur das Handeln Einzelner zu sein und der von ihnen gemeinte Sinn. Deshalb ist es zu beachten, dass der Idealtypus, „welcher sich aus gewissen charakteristischen sozialen Erscheinungen einer Epoche abstrahieren lässt“ oder, anders gesagt, sich aus gewissen Bestandteilen der Wirklichkeit abstrahieren lässt, von „den Ideen im Sinne von empirisch in historischen Menschen wirksamen Gedankenverbindungen“²⁾ grundverschieden ist. Es bestehen zwischen beiden wohl „regelmässig bestimmte Beziehungen“³⁾, aber jene „die Menschen einer Epoche beherrschenden, d. h. diffus in ihnen wirksamen „Ideen“ selbst können wir, sobald es sich dabei um irgend kompliziertere Gedankengebilde handelt, mit begrifflicher Schärfe wiederum nur in Gestalt eines Idealtypus erfassen, weil sie empirisch ja in den Köpfen einer unbestimmten und wechselnden Vielzahl von Individuen leben und in ihnen die mannigfachsten Abschattierungen nach Form und Inhalt, Klarheit und Sinn erfahren“⁴⁾. Und so sind z. B. alle Darstellungen des Christentums Idealtypen, als „begriffliche

1) Von mir gesperrt.

2) Die „Objektivität“, W. L. 205.

3) Die „Objektivität“, W. L. 196.

4) Die „Objektivität“, W. L. 197.

Mittel zur Vergleichung und Messung der Wirklichkeit an ihnen“¹⁾).

In dieser Stellungnahme M. Webers kann man deutlich den pragmatischen Zug seiner Geschichtsforschung ausgeprägt finden, der darin besteht, dass versucht wird, die historischen Zusammenhänge aus der psychologischen Motivierung individueller Handlungen zu verstehen. So ist das, was wir in seiner Soziologie als Grundthesen aufgestellt sehen, schon hier vorhanden, nämlich die Einengung des Objekts der Soziologie auf die Regeln vom Einzelmenschen her und zweitens auf das im spezifischen Sinne verstehbare Handeln²⁾.

Wir haben schon früher (s. oben S. 164) darauf hingewiesen, dass Max Weber es als eine naive Selbsttäuschung des Fachgelehrten bezeichnet, wenn dieser annimmt, dass die Gesichtspunkte, nach denen für uns bedeutsame Zusammenhänge der Wirklichkeit herausgehoben werden, dem Stoffe selbst entnommen werden könnten. Aber diese schroffe Ablehnung beruht auf einer unzulänglichen theoretischen Bestimmung der Wirklichkeit als einer schlechthin irrationalen und unendlichen Mannigfaltigkeit. Es besteht nicht nur die Gefahr, dass das Anschaulich-Gegebene der geschichtlichen Wirklichkeit wenn nicht ganz aufgelöst, so doch nicht in seiner vollen Bedeutung genommen wird, sondern auch dass gerade die Bildung der Idealtypen an einer Stelle einsetzt, die schon durch diese theoretische Bestimmung der Wirklichkeit eingengt ist. Aus demselben Grunde bleibt schliesslich auch das Verhältnis der logischen Struktur des Idealtypus zu dem, was uns in der empirischen Wirklichkeit gegeben ist, unaufgeklärt; denn es bleibt dabei immer unbegreiflich, in welcher Weise uns die Eigenart der individuellen konkreten Zusammenhänge dadurch verständlich werden sollte, dass wir sie an schematischen Konstruktionen messen und mit ihnen vergleichen.

Wir betonen das deshalb, weil an dieser Stelle Dilthey mit seiner Theorie des Verstehens einsetzt und von hier aus zum Typus gelangt, der bei ihm die Rolle einer historischen Kategorie spielt. Und gerade Dilthey gegenüber, der im Tatsachensystem schon Wertung und Zweckzusammenhang ent-

1) Die „Objektivität“, W. L. 199.

2) Vgl. hierzu A. Walther, op. cit. S. 19 f.

halten sieht, erhebt nun M. Weber den Einwand (die Stelle W. L. 199 f. über „den modernen relativistisch eingeschulten Historiker“ bezieht sich zweifellos auf W. Dilthey, und zwar auf dessen „Beiträge zum Studium der Individualität“, 1895/96, jetzt Ges. Schriften V, S. 267 f.), dass er den Boden der Erfahrungswissenschaft verlassen habe. Indem Dilthey sich an die Struktur des Seelenlebens hält, die „die Richtung auf Erzeugung der Lebenswerte in sich enthält“, gelangt er zu Norm, Wesen, Wert, die dem Stoff immanent sind in einer Schicht, die vor der begrifflichen Zergliederung liegt. Diese Möglichkeit wird von M. Weber abgelehnt, und er sieht in ihr die falsche Tendenz „die Idee im Sinne des Ideals aus der Idee im Sinne des „Idealtypus“ herauswachsen zu lassen“ (200) (vgl. unten S. 207 f.).

Indem Max Weber in seiner „verstehenden“ Soziologie es unternimmt, das soziale Handeln deutend zu verstehen und es in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich zu erklären, wird ihm der von den Handelnden mit ihrem Handeln verbundene subjektiv gemeinte Sinn zum eigentlichen Gegenstand der Soziologie. „„Handeln“ aber (mit Einschluss des gewollten Unterlassens und Duldens) heisst uns stets ein verständliches, das heisst ein durch irgendeinen, sei es auch mehr oder weniger unbemerkt „gehabten“ oder „gemeinten“ (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu „Objekten“¹⁾. Ein solches Sichverhalten, das in seinem subjektiv gemeinten Sinn zu verstehen ist, ist mit grösster Evidenz deutbar, wenn wir ihm ein „zweckrationales Schema“ zugrunde legen. „Zweckrationales Sichverhalten soll ein solches heissen, das ausschliesslich an (subjektiv) als adäquat vorgestellten Mitteln für (subjektiv) eindeutig erfasste Zwecke“²⁾ orientiert ist. In ein solches zweckrationales Schema trägt nun die Soziologie die irrationalen Motive der sozialen Handlungen als Abweichungen, als Ablenkungen ein, so dass „die kausal relevanten Irrationalitäten (im jeweils verschiedenen Sinne des Wortes) zum Zweck der kausalen Zurechnung festgestellt werden“³⁾ können. „Die Konstruktion eines streng zweckrationalen

1) Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, W. L. 405.

2) Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, W. L. 404.

3) Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, W. L. 412.

Handelns dient also in diesen Fällen der Soziologie seiner evidenten Verständlichkeit und seiner — an der Rationalität haftenden — Eindeutigkeit wegen als „Typus“ („Idealtypus“), um das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflusste Handeln als „Abweichung“ von dem bei rein rationalem Verhalten zu gewärtigenden Verlaufe zu verstehen¹⁾. Es wird hieraus nicht nur verständlich, dass der Typusbegriff erst in der wissenschaftlichen Begriffsbildung auftritt und der Lösung einer theoretischen Frage dient, sondern vor allem auch die „individualistische“ und „rationalistische“ Methode seiner Soziologie. Max Weber bemerkt, dass diese notwendigen methodischen Einseitigkeiten keinerlei einseitige Wertung der Wirklichkeit implizieren. „Das ungeheure Missverständnis jedenfalls, als ob eine „individualistische“ Methode eine (in irgendeinem möglichen Sinn) individualistische Wertung bedeute, ist ebenso auszuschalten, wie die Meinung: der unvermeidliche (relativ) rationalistische Charakter der Begriffsbildung bedeute den Glauben an das Vorwalten rationaler Motive oder gar: eine positive Wertung des „Rationalismus“²⁾. Obwohl nun hiermit die individualistische „Wertung“ ausdrücklich abgewiesen wird, birgt die Methode doch die Gefahr einer einseitigen Auffassung der sozialen Wirklichkeit in sich, und „der methodische Individualismus kann leicht in „den inhaltlichen Individualismus“ umschlagen“³⁾. Man kann diese Einseitigkeit deutlich darin ausgeprägt sehen, dass für die Soziologie, die es lediglich mit dem subjektiv gemeinten Sinn zu tun hat, eine soziale Ordnung oder ein soziales Gebilde, seien es Macht oder Herrschaft, Ehe, Staat, Kirche usw., „ausschliesslich und lediglich“ die „Chance“ dafür ist, „dass ein seinem Sinngehalt nach in angebarbarer Art aufeinander eingestelltes Handeln stattfand, stattfindet oder stattfinden wird“⁴⁾. Alles andere lehnt Weber als fehlerhafte „substantielle“ Auffassung gesellschaftlicher Wirklichkeit ab⁵⁾. Es ist mit Recht darauf hingewiesen wor-

1) W. u. G. 3.

2) W. u. G. 9.

3) H. Freyer, op. cit. S. 177.

4) W. u. G. 13.

5) Dass bei der sachlichen Arbeit für M. Weber „die Auffassung der grossen gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge“ im Vordergrund seines Interesses steht, darauf hat A. Walther, op. cit. S. 45 hingewiesen.

den, dass in eine derartig eingestellte Begriffsbildung von der sozialen Wirklichkeit eine wesentliche Seite dieser Wirklichkeit nicht aufgenommen werden kann. Denn die soziale Wirklichkeit ist nicht nur Leben und Geschehen, sondern ist zugleich Form und Gebilde; es gibt in der gesellschaftlichen Wirklichkeit „einen Vorgang der sozialen Synthesis“¹⁾. Erst die Vernachlässigung dieser Seite der Wirklichkeit gibt der M. Weberischen Begriffsbildung ihre Präzision, aber auch ihre Künstlichkeit.

Schlägt man Max Webers grosses soziologisches Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ auf, so ist man erstaunt über die Fülle von idealtypischen Konstruktionen. Denn neben dem Aufbau der Systematik der sozialen Erscheinungen, von den sozialen Beziehungen an bis zu immer komplizierteren Erscheinungen, scheint hier mindestens zum Teil systematisch eine Tendenz durchgeführt zu sein, nach der die Idealtypen durch Klassifikation des möglichen gemeinten Sinnes „gewonnen werden“, d. h. „dass die Soziologie ihre Begriffe durch Klassifikation des möglichen „gemeinten Sinnes“ bildet, also so, als ob das Handeln tatsächlich bewusst sinnorientiert verlief“²⁾. Nach diesem Klassifikationsprinzip werden innerhalb irgendeines Problemkreises die Möglichkeiten in idealtypischen Konstruktionen durchgesprochen.

Doch damit ist zweifellos die Eigenart des soziologischen Idealtypus noch nicht erschöpft. Die Soziologie kann (und tatsächlich tut sie es) ihre Begriffe „vor allem auch unter dem Gesichtspunkt“ bilden: „ob sie damit der historischen kausalen Zurechnung der kulturwichtigen Erscheinungen einen Dienst leisten könne“³⁾. Aber auch die Bildung der Idealtypen in der Soziologie nach Massgabe der Sinnadäquanz verlässt nicht den Boden der historischen Wirklichkeit. Es ist darauf hingewiesen worden (s. oben, S. 161), „dass auch die abstraktesten und generellsten, weil rationalsten Idealtypen der Soziologie noch einen nachweisbaren geschichtlichen Gehalt in sich tragen“⁴⁾. Und zwar kommt dieser geschichtliche Gehalt zunächst darin

1) H. Freyer, op. cit. S. 177.

2) W. u. G. 14.

3) W. u. G. 5.

4) H. Freyer, op. cit. S. 151.

zum Ausdruck, dass wir „manche letzten „Zwecke“ und „Werte“, an denen das Handeln eines Menschen erfahrungsgemäss orientiert sein kann“, „sehr oft nicht voll evident zu verstehen“ vermögen und dass wir daher gezwungen sind „sie als Gegebenheiten einfach hinzunehmen“¹⁾. Aber darüber hinaus ist das Webersche System der Soziologie auch in seiner Gesamtform historisch orientiert, wie dies auch schon aus seiner prinzipiellen Bestimmung des Zieles der Sozialwissenschaften: die uns umgebende Wirklichkeit in ihrer Eigenart und ihrem Gewordensein zu verstehen, hervorgeht. In diesem Sinne sind die Wirtschafts-, Herrschaftstypen usw., die in „Wirtschaft und Gesellschaft“ aufgestellt werden, auf die Gegenwart hin geprägt, um diese Gegenwart in ihrer einmaligen geschichtlichen Situation und Besonderheit sichtbar zu machen. Das moderne kapitalistische Wirtschaftssystem mit seiner Grundverfassung der „Rationalisierung“ wird in seiner Eigenart sichtbar, wenn wir es mit den idealtypischen Konstruktionen konfrontieren und kontrastieren. Insofern sind die nach Massgabe der Sinnadäquanz konstruierten Idealtypen wirklichkeitsnah, stehen im Dienste der geschichtlichen Selbstverständigung und sind an die Erfahrung der Gegenwart gebunden.

Insofern dies wirklich der Fall ist, wird der M. Webersche geschichtliche Idealtypus von dem abstrakten, durch Deduktion gewonnenen Idealtypus streng zu unterscheiden sein²⁾. Und insofern wird der Gegensatz zwischen individualisierender und generalisierender Denkweise durch den Begriff des Idealtypus tatsächlich überbrückt, „indem er im Individuellen das Charakteristische heraushebt und andererseits auf dem Wege der Generalisation nur bis zum Typischen, nicht bis zur schlechthinigen Allgemeingültigkeit des Gesetzes fortschreitet“³⁾. In der eben angeführten Charakterisierung des Idealtypus bedeutet „das Typische“ eine eigenartige Verbindung zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, wie sie für den logischen

1) W. u. G., vgl. auch H. Freyer, op. cit. S. 152 f.

2) Hierdurch unterscheidet sich die soziologische Begriffsbildung auch von der idealtypischen Begriffsbildung in E. Sprangers „Lebensformen“. E. Spranger geht von einem in den Grundstrukturen vollständigen System von Sinnzusammenhängen aus, das gegenüber allen Erfahrungen a priori gültig ist. Die Intention ist auf den Aufbau einer geisteswissenschaftlichen Psychologie gerichtet, die zur Grundlegung der Geisteswissenschaft dienen soll.

3) H. Freyer, op. cit. S. 148.

Charakter dieses Begriffs in der Tat — das Goethe-Kapitel zeigte das — wesentlich ist. Aber sowohl das „Wie“ dieser Verbindung als auch der Sinn des Allgemeinen stehen hier eben in Frage. Die Frage, von der M. Weber ausgegangen war, wie oben S. 159 angegeben ist, war bekanntlich eine andere, und zwar: welche Bedeutung für die Erkenntnis des Generellen, der Regelmässigkeiten hat die Bildung abstrakter Begriffe auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften? Alles dies wird für ihn zum blossen Mittel der Erkenntnis. Die Idealtypen sind und bleiben für ihn unter Anwendung der Kategorie der „objektiven Möglichkeit“ konstruierte Sinngebilde, Sinneinheiten rein gedachter, vorstellungsmässiger Art, an denen das Wirkliche gemessen werden soll. Sie sind nicht Ziel der Erkenntnis, sondern Erkenntnismittel. Es kann hier überhaupt nicht die Frage entstehen, ob nicht vielleicht das Allgemeine selbst ein Element des Individuellen ist und ob und wie im ursprünglichen Akt des Verstehens der uns umgebenden Wirklichkeit sowohl das Individuelle in seiner Anschaulichkeit wie auch das Allgemeine in seiner Verständlichkeit von vornherein angelegt sind. Es fragt sich hingegen, wie schon oben (S. 155) angedeutet wurde, ob sich die geschichtlichen Tatsachen von sich aus nicht als etwas Allgemeines geben können. Denn wenn wir von einer geschichtlichen Sinneinheit sprechen, so ist damit darauf hingewiesen, dass wir eine Einsicht in die Art und Weise der Zusammengehörigkeit der Dinge selbst im einzelnen und im ganzen gewonnen haben. Die Einsicht in das Wesen der geschichtlichen Wirklichkeiten zeigt uns den Rahmen, innerhalb dessen sie sich so und nicht anders realiter gestaltet und geformt haben. Aber M. Weber war eben bestrebt die gesellschaftlichen Zusammenhänge aus der psychologischen Motivierung individueller Handlungen zu verstehen. Sonst würde die Beantwortung dieser Frage ein anderes Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt und eine andere Theorie des Verstehens erfordert haben, denn der Syndesmos des Lebens ist hier vorausgesetzt und braucht nicht erst durch die Synthesis hervorgebracht zu werden. Nach diesem zu forschen werden wir auch von M. Weber aus geführt, und zwar durch die Aufdeckung des historischen Gehalts der soziologischen Idealtypen und durch die Weiterführung dieser Tendenz in der Begriffsbildung.

Wir sahen, dass M. Weber geneigt ist, die Soziologie als die Wissenschaft von den generellen Regeln des Geschehens dadurch von der Geschichte abzugrenzen, dass er sie zu einer nomothetischen Wissenschaft stempelt. Der aufgewiesene¹⁾ geschichtliche Gehalt auch der abstrakten Idealtypen in der Soziologie setzt nun dieser Identifizierung gewisse Schranken. H. Freyer, der der logischen Struktur dieser soziologischen Idealtypen nachgegangen ist, kommt zu dem Ergebnis, dass es Max Weber nicht gelungen sei „mit diesen Mitteln der Rickertschen Wissenschaftslehre den vollen Sinn seiner eigenen Arbeit“ zu formulieren²⁾. Gewiss bildet die Soziologie generelle Begriffe, die Resultate einer gewissen Abstraktion sind. Aber für das soziologische Denken wird dadurch die Einzelercheinung, im Gegensatz zu den sog. Allgemeinbegriffen, noch nicht zum blossen „Fall“, sie verliert ihre individuelle Bedeutsamkeit und ihren „historischen“ Charakter nicht. Die soziologischen Begriffe „müssen aber in sich aufnehmen: die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Tatsachen, ihr Wirklichsein in der konkreten Zeit“³⁾. Während bei Rickert das generalisierende und das individualisierende Verfahren zwei einander ergänzende Stilisierungen der Wirklichkeit darstellen, wird durch die Webersche konkrete Soziologie die Frage angeregt: „ob das geschichtliche Geschehen — und zwar als geschichtliches Geschehen — die gegenständliche Grundlage für eine doppelte Begriffsbildung in sich enthalte, indem sie nämlich ausser der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis die Erfassung durch soziologische Strukturbegriffe zulässt, ja vielleicht erfordert“⁴⁾. Die Antwort auf diese Frage wird bejahend sein. Und zwar ist die Gewinnungsmöglichkeit von Begriffen, die im Gegensatz zu den historischen Individualbegriffen verallgemeinerungsfähig sind, darauf begründet, dass „die gesellschaft-

1) Das ist das Verdienst besonders der eben zitierten Untersuchungen von H. Freyer und S. Landshut.

2) H. Freyer, op. cit. S. 191. Vgl. vordem dieselbe Erklärung im Aufsatz von G. Misch, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, Kant-Studien, Bd. 31, 1926 S. 537, und dagegen Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Auflage, S. 755 ff. (Nachwort — 1928).

3) H. Freyer, op. cit. S. 194.

4) H. Freyer, op. cit. S. 193 ff.

liche Wirklichkeit in jedem Moment Gebilde aus Leben“¹⁾ sind. Die gesellschaftlichen Wirklichkeiten sind Formen aus Leben, sie besitzen eine Gestaltnatur, und indem man diese Gebilde auf ihr Baugesetz, auf ihre Struktur hin ansieht und analysiert, erhält man „Begriffe, die vom ersten Ansatz verallgemeinerungsfähig sind. Ihre Generalisierbarkeit ist die Folge, nicht die Intention des soziologischen Denkens“²⁾.

Wenn diese Überlegungen auf den Weberschen soziologischen Idealtypus zutreffen sollten, so darf dabei nicht unbeachtet bleiben, dass Max Webers Wissenschaftstheorie, vor allem seine Theorie des Verstehens, einer gründlichen Umarbeitung unterzogen werden müsste. Wir haben darauf hingewiesen, dass gerade Max Weber die Bedeutung der Gebildenatur der soziologischen Wirklichkeit verkannte. Es dürfte ebenso klar sein, dass M. Webers Theorie der Wertfreiheit der Sozialwissenschaft hier nicht genügen kann. Denn bei der Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“ taucht unvermeidlich die Frage nach der Willensbestimmtheit des Erkennens auf, demgemäss wir es hier mit keiner rein theoretischen Erkenntnishaltung, sondern mit einer Seinsbeziehung (Scheler) zu tun haben. Dass diese Fragen in W. Diltheys Wissenschaftstheorie einer Lösung zugeführt werden und dass der Typusbegriff seine Stelle in dem geisteswissenschaftlichen Verfahren erhält, werden wir aus dem nächsten Kapitel ersehen.

1) H. Freyer, op. cit. S. 194.

2) H. Freyer, op. cit. S. 198. H. Freyer, der mit glücklichem Griff die Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“ von der Geschichte unterscheidet, ist geneigt, in W. Diltheys Wissenschaftstheorie (die den Gegenstand unseres nächsten Kapitels bildet) eine Theorie der von ihm so genannten „Logoswissenschaften“, die auf die „Deutung der bündigen Formen“ hinzielen, und in Dilthey den Vertreter des Ethos der reinen Theorie zu sehen. Op. cit. S. 21 ff. Diese Auffassung leidet sicherlich unter Einseitigkeit.

3. Der Begriff des Typus in W. Dilthey's geisteswissenschaftlicher Forschung und Theorie.

Die Stellung des Typusbegriffes bei Dilthey ist vornehmlich aus seiner Lehre von den Typen der Weltanschauungen in den metaphysischen Systemen bekannt, die das Kernstück seiner Weltanschauungslehre bildet. Demgemäss glaubt man (z. B. im Wörterbuch der philosophischen Begriffe von Eisler, 1929) den Typus als „Denkmittel“ auffassen zu können: „Typus als Denkmittel der Weltanschauungslehre“. Doch ist das Wort „Denkmittel“ irreführend. Dilthey liegt diese Anschauung gewiss nahe, da er selber den in der Weltanschauungslehre aufgestellten Begriff des Typus als „Mittel tiefer in die Geschichte zu sehen“ bezeichnete. Das ist aber ein „Tiefersuchen vom Leben aus“, aus dem „Zusammenhang von Leben und Metaphysik“. Behält man diesen Zusammenhang im Auge, so wird deutlich, dass der Typusbegriff kein blosses Denkmittel ist, sondern auf den lebendigen Zusammenhang im Leben selber zurückführt. Dies ist auch von Diltheys Schülern betont worden. „Der Typus meint nicht einen Allgemeinbegriff, dem als einem Allgemeinen alle möglichen Einzelfälle und Übergänge gegenüberstehen, die er nicht erfassen kann, . . . sondern er ist ein Wesensbegriff“¹⁾. So erklärt auch Misch²⁾, der die Idee der Lebensphilosophie in Diltheys „Theorie der Geisteswissenschaften“ verfolgt hat: „Dilthey erreicht die Darstellbarkeit, indem er von der phänotypischen Individuation zurückgeht auf die wesenhaft typischen Erlebnismöglichkeiten, die in einem der Gebiete des geistigen Lebens, der Kunst, der Religion, der Philosophie, enthalten sind und in ihrer Bedeutung verständlich werden durch Erforschung der Kraft und der Grenzen, in

1) H. Nohl, Stil und Weltanschauung, Jena 1920, S. 117.

2) G. Misch, Vorbericht, S. CIII (= Vorbericht zum Band V der Ges. Schr. von W. Dilthey).

Abkürzungen: G. S. = Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften I—VII, Leipzig 1921 ff. Aufbau = Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, G. S. VII, 79 ff. Aufbau, Forts. = Plan der Fortsetzung zum Aufbau, G. S. VII, 191 ff. Beiträge = Beiträge zum Studium der Individualität, G. S. V, 241 ff. Ideen = Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, G. S. V, 139 ff. Poetik = Die Einbildungskraft des Dichters, G. S. VI, 103 ff. Studien = Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, G. S. VII, 1 ff.

denen sie „der menschlichen Tiefe“ eines dieser Zweckzusammenhänge genügen“.

Neuerdings ist von seiten der phänomenologischen Schule Husserl's, die sich unter der Einwirkung Heideggers intensiver auf das Studium Diltheys geworfen hat, eine Arbeit über „W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften“¹⁾ erschienen, die den Typusbegriff in den Mittelpunkt rückt. Hier wird voneinander gesondert, was Dilthey nicht getrennt hat: einerseits das Objektivistisch-Morphologische und andererseits das Historische. Dies geschieht im Anschluss an den Grafen Yorck, an dessen Aussprüche in seinem Briefwechsel mit Dilthey, an die die von Heidegger beeinflussten Phänomenologen sich zu halten pflegen, um Dilthey besser zu verstehen, als er sich selber verstand. Von Yorck stammt die pointierte Formulierung, dass der Typusbegriff, wie ihn Dilthey verwendete, eine „historische Kategorie“ sei. Das wird hier ausgeführt und ihm eine ganz bestimmte Stelle in der Theorie der Geisteswissenschaften eingeräumt.

In der Tat führt der Diltheysche Typusbegriff in den Mittelpunkt der von ihm ausgebildeten Methode der Analyse, die zunächst die Geisteswissenschaften, aber darüber hinaus auch die Philosophie angeht, da nach Dilthey die „Zergliederungskunst der Wirklichkeit“, „das historische Denken“ den Philosophen ausmacht. Für die Geisteswissenschaft gilt der Diltheysche Satz, der gegen Windelband-Rickert gerichtet ist: „In der Geschichte ist die lebendige Beziehung zwischen dem Reich des Gleichförmigen und des Individuellen. Nicht das Singuläre für sich, sondern eben diese Beziehung regiert in ihr . . . In der Verbindung des Generellen mit der Individuation besteht die eigenste Natur der systematischen Geisteswissenschaften“²⁾. Auch von den Phänomenologen wird diese Ansicht als charakteristisch für die Diltheysche Schule angeführt³⁾.

1) L. Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, hrsg. von E. Husserl, Bd. 9, 1928.

2) G. Misch, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, in Kant-Studien, Bd. 31, 1926, S. 547.

3) Vgl. F. Kaufmann, Die Rezension des Buches von G. Misch, Der Weg in die Philosophie, Leipzig-Berlin 1926, in Kant-Studien, Bd. 32, 1926.

Und an dieser Stelle, wo es sich um den Zusammenhang des Generellen und des Individuellen handelt, findet der Typus seinen Ort.

Man könnte, um an den Diltheyschen Typusbegriff heranzukommen, von jeder der beiden Seiten, die hier zusammengefasst sind, ausgehen: vom Generellen und vom Individuellen. Vom Generellen auszugehen würde dem Einsatz entsprechen, den wir in den Lehrbüchern der Logik antreffen, wo der Typus im Zusammenhang mit den Allgemeinvorstellungen behandelt wird. Unter diesem Aspekt liesse sich auch die Verbindung des Typusbegriffs mit dem anderen, für Diltheys Methode grundlegenden Begriff, dem der Struktur, behandeln. Von aussen gesehen haben beide zunächst das gemeinsame, dass sie der Biologie entnommen sind. Dilthey weist dabei auf Cuvier¹⁾ und nicht auf Goethe hin. Aber bei der massgebenden Bedeutung, die Goethe für Diltheys ganze Einstellung hat, wird doch immer zu fragen sein, ob hier nicht Goethe den Hintergrund bilde. Eine eingehende Behandlung des Typusbegriffs, den er — in historischem Zusammenhang — in der ästhetischen Auffassung der organischen und menschlichen Welt bei Shaftesbury, Buffon, Goethe und bei den französischen Morphologen sah, ist nicht zur Ausführung gekommen. (Eine Andeutung dieses Zusammenhangs in den „Beiträgen“ 1895, V, 314 f.) Aber die Eigenart und die Leistung des Goetheschen Typusbegriffs ist von Dilthey nicht etwa unbemerkt geblieben. Denn er selbst hat den Zusammenhang zwischen seiner und der Goetheschen Betrachtungsweise aufgezeigt, einen Zusammenhang, der zugleich unser Unternehmen rechtfertigt, Goethes Naturwissenschaft und Diltheys geisteswissenschaftliche Forschung im Hinblick auf die logische Leistung des Typusbegriffes zu untersuchen. So heisst es von dem Gedanken des Typus bei Goethe (im Jahre 1784): „Er besass schon den Gedanken des Typus, welcher der ästhetischen Auffassung der Technik der Natur zur wissenschaftlichen Morphologie den Weg öffnete: einen Gedanken, welcher von dem des allgemeinen Begriffs logisch gänzlich verschieden ist, und der für Naturforschung, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft und Poesie eine dauernde Bedeutung gewinnen muss“²⁾. Und in Diltheys Nachlass findet sich eine

1) Beiträge, G. S. V, 270, 311.

2) Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes, 1894, G. S. II, 407.

Aufzeichnung, die sowohl seinem Bemühen um den Typusbegriff als auch seiner Anknüpfung an Goethes Ausdruck gibt: „Typus — als ein Erkenntnismittel der Wissenschaft. Typus — als Mittel der Kunst sehen zu lassen. Verbindungslinie — Goethes Denken.“

Was das Ausgehen vom Generellen betrifft, so finden wir bei Dilthey verschiedene Ansätze dazu, aber er hat sie fallen gelassen. So nimmt er Bezug auf die Lehre von den Allgemeinvorstellungen und der Klassifikation in der zeitgenössischen Logik, bei B. Erdmann und W. Wundt. In seinem Nachlass findet sich eine Aufzeichnung, in der er den Typusbegriff an die Allgemeinvorstellungen anzuschliessen versucht. „Der Begriff des Typus hat seine Stelle in einer Reihe, in welcher Bild, Vorstellung, Totalvorstellung, Allgemeinvorstellung, Typus, Begriff, Symbol und Ideal sich finden.“ In Anknüpfung an B. Erdmanns Logik¹ (I, 96, dort auch die Aristoteles-Stelle Phys. I, 1, 184 a) verweist er darauf, dass schon Aristoteles betont habe, wir begönnen „mit unbestimmt allgemeinen Wahrnehmungen, in denen das Einzelunterscheidbare einfach noch ununterschieden zusammengefloßen ist“. Und er hat sogar versucht, von hier aus eine genetische Definition des Typus zu geben: „Typus entspringt dem unbestimmt Allgemeinen im natürlichen Wachstum unseres Vorstellens, da wo eine bildlich vorstellbare Struktur die Regel vieler verwandter Fälle ausspricht“. Aber die Lehren von den Allgemeinvorstellungen, die das zwischen dem Einzelbild und dem Begriff liegende Allgemeine, unter Bewahrung des bildlichen Auffassens, festzuhalten versuchen, bilden sicherlich nicht den Einsatzpunkt Diltheys.

1.

Der wesentliche Ansatz nun, von dem Diltheys eigene Erörterungen ausgehen, liegt doch auf der anderen Seite, beim Problem der Individuation, ihrer Darstellung und Erkenntnis. Hier gibt er dem Typus geradezu die Bedeutung eines „Prinzips“. In den „Beiträgen zum Studium der Individualität“ erörtert er zunächst die allgemeinen Gesichtspunkte, die in der Geschichte der Philosophie für die Auffassung der menschlich-geschichtlichen Individuation aufgestellt worden sind. Er geht dabei von den „zwei Grundeigenschaften“ aus, die „dem Intel-

lekt“ „am Wirklichen“ „entgegentreten“¹⁾, und zwar im ganzen Universum. Die eine ist die von den Ergebnissen der Wissenschaften aus anzunehmende „Gleichartigkeit der Bestandteile und Gleichförmigkeit im Verlauf“. Die andere Grundeigenschaft, die „dem Intellekt am Wirklichen entgegentritt“, ist das Singulare, das sich „auf der Grundlage aller dieser Gleichförmigkeiten erhebt“²⁾, — „die Individuation“. In der ersten Grundeigenschaft ist „die Gedankenmässigkeit des Weltalls“ enthalten, in der Individuation „öffnete sich von jeher der Sinn der Welt für den künstlerischen Blick und für die philosophische Kontemplation . . .“³⁾. Und hier tritt als ein Prinzip, das die Individuation heherrscht, „das Prinzip des Typus“ auf.

Für die Individuation ist nämlich nicht lediglich die Singularität wesentlich, die durch das Leibnizsche principium identitatis indiscernibilium festgestellt ist, wie Dilthey formuliert: „Jedes Singulare ist von dem anderen verschieden“. Aber diese Verschiedenheit ist ebensowenig wie die Gleichheit eine absolute. „Gleichheit bezeichnet, wo von wirklichen und graduell abstufbaren Dingen der Ausdruck gebraucht wird, nur die Annäherung an das gänzliche Verschwinden jedes Unterschiedes“⁴⁾. So führt Dilthey als zweite Bestimmung, die der Individuation des Wirklichen wesentlich ist, an, dass „gewisse Grundformen . . . in dem Spiel der Variationen immer wiederkehren“⁵⁾. Um diese zu bezeichnen, stellt er „zunächst“ den Begriff des Typus auf. Er erläutert ihn des näheren: „In einem solchen Typus sind mehrere Merkmale, Teile oder Funktionen regelmässig verbunden. Diese Züge, deren Verbindung den Typus ausmacht, stehen in einer solchen gegenseitigen Relation zueinander, dass die Anwesenheit des einen Zuges auf die des anderen schliessen lässt, die Variation in einem auf die im anderen“⁶⁾. Es handelt sich so um ein „Gesetz“ des Wirklichen selbst. Hier ist eine ganz allgemeine Fundierung gegeben, bei der die anschauliche Ganzheit, wenn auch nicht ausdrücklich, mitgemeint ist. Dilthey verweist für die Fruchtbarkeit des

1) Beiträge, G. S. V, 270.

2) Beiträge, G. S. V, 270.

3) Beiträge, G. S. V, 271.

4) Beiträge, G. S. V, 270.

5) Beiträge, G. S. V, 270.

6) Beiträge, G. S. V, 270.

Prinzips sowohl auf die Biologie als auf die Geschichtsforschung. „Dieses Gesetz ermöglichte es dem grossen Cuvier, aus versteinerten Resten eines tierischen Körpers diesen zu rekonstruieren. Und dasselbe Gesetz in der geistig-geschichtlichen Welt hat Fr. A. Wolf und Niebuhr ihre Schlüsse ermöglicht“¹⁾.

So ist hier die Typik ganz universal gefasst und zu der Naturerkenntnis in Beziehung gesetzt. Zugleich wird aber festgestellt, dass die menschlich-geschichtliche Welt für das Auftreten der Typik den Höhepunkt einer Stufenreihe bildet, die im Anorganischen beginnt: „Und zwar nimmt diese typische Verbindung von Merkmalen im Universum in einer aufsteigenden Reihe von Lebensformen zu und erreicht im organischen und dann im psychischen Leben ihren Höhepunkt“²⁾. Wenn nun Dilthey anschliessend von den Abstufungen des Lebenswertes der organischen Gebilde spricht, von den „Reihen, in denen die Lebenswerte in einer bestimmten Richtung zunehmen“, und das Prinzip der Entwicklung erwähnt, „das hier innerhalb der Individuation zur Geltung gelangt“³⁾, so spürt man hinter diesen Darlegungen ein Verhältnis zur Natur, das auf die Totalität unserer geistigen Lebendigkeit gegründet und von Goethe realisiert worden ist. Aber Diltheys Bemühungen konzentrieren sich auf eine kritische Auffassung der menschlich-geschichtlichen Welt und er stellt fest, dass „dieser Begriff des Lebenswertes und was mit ihm zusammenhängt uns nur in der menschlich-geschichtlichen Welt primär gegeben“ ist⁴⁾. Ebenso sagt er in bezug auf das Leibnizsche Prinzip, dass es „seine höchste Anwendung auf menschliche Lebenseinheiten“ habe⁵⁾.

Indes ist das Prinzip des Typus — wie die anderen Prinzipien — in dieser Verbindung nur als einer der aus der Philosophiegeschichte überkommenen „Gesichtspunkte“ aufgenommen, der erst seine Begründung erhalten soll und damit seine Verwendbarkeit für „die menschlich-geschichtliche Welt“. Und diese Begründung „kann natürlich ebenfalls nur in psycho-

1) Beiträge, G. S. V, 270.

2) Beiträge, G. S. V, 270.

3) Beiträge, G. S. V, 270.

4) Beiträge, G. S. V, 270.

5) Beiträge, G. S. V, 270.

logischen Erfahrungen liegen“¹⁾. Wie er dies durchführt, wird gleich unten näher erläutert werden. Dieses Zurückgreifen auf die „empirische Psychologie“ betrifft zunächst die Begründung der Gleichförmigkeit und der Singularität, aber nur insofern diese „am geistig-geschichtlichen Wirklichen“ auftreten, wo sie „die zwei Seiten“ desselben ausmachen. Was die Gleichförmigkeit anlangt, die also „die gemeinsamen Züge im Verhalten“ „der menschlichen Lebendigkeit“²⁾ betrifft, so hält Dilthey sich dabei an die Stufengliederung: mechanische Natur, organische Natur und menschlich-geschichtliche Wirklichkeit. Dies sind die drei grossen „Ordnungen von Inhalten am Wirklichen“³⁾. Auf jeder Stufe derselben begegnen wir generellen Wahrheiten, die aus denjenigen der vorausgehenden Stufe nicht abgeleitet werden können. Dilthey bedient sich dieser Stufengliederung, ohne über ihre endgültige Berechtigung prinzipiell zu entscheiden. Er will damit kein ontologisches Gesetz feststellen, sondern charakterisiert damit lediglich den „gegenwärtigen Bestand“ „unserer Erkenntnis“⁴⁾.

Für die Individuation aber, die im menschlich-geschichtlichen Leben „ihren Höhepunkt erreicht“, ist damit zugleich das Entscheidende gegeben: „an ihr haftet nun auch hier ein selbständiges Interesse“⁵⁾. „Je mehr das Naturerkennen die ihm gegebenen Erscheinungen auf die Bewegungen im Raum verteilter Massen zurückführt, desto entschiedener sondert sich die im Selbstbewusstsein gegebene innere einheitliche Lebendigkeit von ihnen“⁶⁾. Und dieses selbständige Interesse ist nunmehr psychologisch zu begründen. Auf dem selbständigen Interesse, das an der Individuation haftet, beruht auch die Wichtigkeit des Typusbegriffes in den Geisteswissenschaften. In dem Zusammenhang, den wir zum Ausgangspunkt der Analyse genommen haben und in dem Dilthey es auf eine Auseinandersetzung mit Windelband abgesehen hatte, verdeutlicht er seine Konzeption der Individuation an konkreten Bildern. „Während

1) Beiträge, G. S. V, 270.

2) Beiträge, G. S. V, 270.

3) Beiträge, G. S. V, 270.

4) Beiträge, G. S. V, 272.

5) Beiträge, G. S. V, 271.

6) Beiträge, G. S. V, 273.

wir in der Natur nur das Gesetzliche suchen, wird hier das Singulare zum Gegenstande der Wissenschaft. Wenn ich gewahre, wie erhitztes flüssiges Blei, das in kaltes Wasser tropft, verschiedene wunderliche Formen annimmt, so kann ich an diesen Formen als solchen nur ein flüchtiges Interesse haben: an den Gesetzen, welche diese Formen bestimmen, haftet ausschliesslich die Aufmerksamkeit des Naturforschers. Und wenn im lebendigen Verhältnis für den Araber sein Pferd bereits einen selbständigen Wert als eine Individualität gewinnt oder für den Jäger sein Hund: unter dem Gesichtspunkt der Naturwissenschaft ist doch jedes tierische Individuum nur nach seinem Verhältnis zur Art interessant. Wogegen immer neue Biographien die grosse singulare Tatsache Friedrich der Grosse oder Goethe zu erforschen streben. Die Erforschung der hier auftretenden Abstufungen, Verwandtschaften, Typen ist daher vom höchsten Interesse¹⁾.

In der Auseinandersetzung mit Windelband kommt es Dilthey vornehmlich auf den Nachweis einer eigenartigen Verbindung des Generellen und des Individuellen in den systematischen Geisteswissenschaften an. Der Schlusssatz des Zitates weist schon auf die Divergenz zwischen Dilthey und Windelband hin. Sie liegt, wie Dilthey dies anderweitig formulierte, in Windelbands Verkennung des Interesses begründet, „das der denkende Mensch der geschichtlichen Welt entgegenbringt“²⁾. Während Windelband das Ziel des geschichtlichen Forschens in der Gestalt sieht, — eine Auffassung, die von Dilthey einer lediglich ästhetischen Angelegenheit gleichgesetzt wird, — reichen nach Dilthey die Gestalten über das von Windelband sich gesteckte Ziel, die besonderen geschichtlichen Tatsachen zu suchen, hinaus, zur Erkenntnis des Wesenhaften und des Notwendigen. „Über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsächlichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen“³⁾. Wir müssen deshalb diese Auseinandersetzung Diltheys mit Windelband noch näher verfolgen, denn wir gewinnen dabei Einsicht in Diltheys Auffassung der menschlich-geschichtlichen Welt und der Indivi-

1) Beiträge, G. S. V, 272.

2) Wesen der Philosophie V, 341.

3) Wesen der Philosophie V, 342.

duation in ihr. Wir müssen darauf hinweisen, weil gerade dies die Stelle ist, an der der Typusbegriff auftritt und wo seine Eigenart und Leistung gegenüber der Gestalt hervorgehoben wird¹⁾.

Die menschlich-geschichtliche Welt breitet sich „auf dem Grunde von Gleichförmigkeiten durch die so rätselhafte Individuation wie ein Stamm in getrennten Ästen aus“²⁾. Dieser Zusammenhang des Gleichförmigen und der Individuation ist von zwiefacher Art. Erstens entspricht er jener natürlichen Anschauung von der Stufenordnung der Systeme der generellen Wahrheiten, die von der physikalisch begreifbaren „Gedankenmässigkeit des Weltalls“ durch die organische Naturwelt zur menschlichen Welt hinführt. Dass diese ganze geistige Welt von der menschlichen Lebenseinheit als Gegenpol ihrer Singularität, Gleichförmigkeit und Gleichartigkeit aufwärts zeigt, das „folgt schon aus dem Verhältnis der Naturgrundlage zu dem Geistigen. Grosse gesetzliche Verhältnisse durchwalten die ganze Natur, und indem sie das bedingende Milieu für die geistige Welt bilden, äussern sie sich in dieser durch eine Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen“³⁾. Zweitens ist es „aber zugleich durch die Gleichartigkeit und innere Verwandtschaft des Geistigen bedingt. In dieser geistigen Welt selbst besteht eine Gleichartigkeit und innere Verwandtschaft, welche sich als Allgemeingültigkeit im Denken, Übertragbarkeit der Gefühle, logisches Ineinandergreifen der Zwecke und als Sympathie äussert“⁴⁾. Und in den beiden Hinsichten, in denen das Gleichförmige die Grundlage der Individuation bildet, nimmt der Typus eine vermittelnde Stelle zwischen diesen zwei „Seiten“ der menschlich-geschichtlichen Welt ein. In der ersten Hinsicht sind es die „zunächst“ als Typen bezeichneten Grundformen, die „in dem Spiel der Variationen immer wiederkehren“, sowie die Unterschiede der Rasse, des Geschlechts usw.

1) Vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897, Halle 1924, S. 193, wo Graf Yorck an Dilthey schreibt: „Windelband weist der Geschichte Gestalten zu. Ihr Begriff des Typus ist ein durchaus innerlicher... Ihr Begriff von Geschichte ist doch der eines Kräftekonnexes, von Kraffteinheiten, auf welche die Kategorie: Gestalt nur übertragener Massen anwendbar sein sollte.“

2) Beiträge, G. S. V, 273.

3) Beiträge, G. S. V, 268.

4) Beiträge, G. S. V, 268.

Die zweite Hinsicht, in der die Gleichartigkeit und innere Verwandtschaft des Geistigen die Grundlage der Individuation bildet, lässt sich aufzeigen, indem wir Diltheys prinzipielle Stellung zur Windelbandschen Auffassung der Geisteswissenschaften fixieren.

Nach Windelband suchen die Geisteswissenschaften „die besonderen geschichtlichen Tatsachen“ und nicht die allgemeinen Gesetze¹⁾. Hier wird das Denken „bei der liebevollen Ausprägung des Besonderen festgehalten“ und das Denken wird nicht „von der Feststellung des Besonderen zur Auffassung allgemeiner Gesetze“ getrieben²⁾. Die Geisteswissenschaften sind darauf beschränkt, „ein einzelnes, mehr oder minder ausgeprägtes Geschehen von einmaliger, in der Zeit begrenzter Wirklichkeit zu voller und erschöpfender Darstellung zu bringen“³⁾, „die wahre Gestalt des Vergangenen zu lebensvoller Deutlichkeit herauszuarbeiten“⁴⁾. Das Allgemeine — die allgemeinen Vorstellungen, die allgemeinen Gesetze — dient nur als Mittel in der Sphäre der Geisteswissenschaften. Wenn auch die Kausalerklärung eines geschichtlichen Vorgangs die allgemeinen Vorstellungen vom Verlauf der Dinge überhaupt voraussetzt, so wird das, was erklärt wird, nicht jener allgemeinen Gesetzmässigkeit der Dinge untergeordnet, „welche über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt“⁵⁾. Durch die Allgemeinbegriffe wird die Abstraktion, und mit Hilfe dieser die Gleichartigkeit der Elemente erzielt. Damit werden aber die geschichtlichen Tatsachen zu naturwissenschaftlichen und teilen mit diesen den hypothetischen Charakter, der den Naturwissenschaften eigen ist. Durch die „aus dem logisch durchsichtigen System von Konstruktionsmitteln“ erhaltenen „hypothetischen Erklärungsgründe“ wird das Besondere seiner Natur beraubt und unter das Abstrakt-Allgemeine subsumiert. So bleiben auf der Seite der Geschichtswissenschaft „die wahren Gestalten“, die anschaulichen „Bilder“ von Menschen und Menschenleben, weil „sich alles Interesse und

1) W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, in: Prälu-
dien, 7. u. 8. Auflage, II. Band, S. 144.

2) Ebda, S. 149.

3) Ebda, S. 144.

4) Ebda, S. 151.

5) Ebda, S. 157.

Beurteilen, alle Wertbestimmung des Menschen auf das Einzelne und das Einmalige bezieht“. Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich die negative Stellung zum Typus als Prinzip, wie ihn Dilthey zunächst aufstellte. Die Wissenschaftstheorie beachtet den Typus nicht, berücksichtigt nur das Abstrakt-Allgemeine der naturwissenschaftlichen Gesetzmässigkeit. Auch der Typusbegriff, wie wir ihn auf dem Gebiete der organischen Naturwissenschaften angetroffen haben, wie er dann aus der Naturbetrachtung Goethes und aus der Morphologie in die logische Reflexion aufgenommen worden ist, findet bei Windelband keine Berücksichtigung. Er meint, dass auf dem Gebiete derjenigen Wissenschaften, die sich auf die organische Natur beziehen, „die Wertbestimmung des Menschen“ eigentlich sehr eingeschränkt ist und das wissenschaftliche Interesse sich allein geltend macht. „Als Systematik ist sie [die Wissenschaft der organischen Natur] nomothetischen Charakters, insofern als sie die innerhalb der paar Jahrtausende bisheriger menschlicher Beobachtung sich stets gleichbleibenden Typen der Lebewesen als deren gesetzmässige Form betrachten darf“¹⁾. Der Typusbegriff wird lediglich „als Spezialfall eines Gattungsbegriffes“ betrachtet und so auf das Schema Allgemeines-Besonderes nivelliert. „Für den Naturforscher hat das einzelne gegebene Objekt seiner Beobachtung niemals als solches wissenschaftlichen Wert; es dient ihm nur soweit, als er sich für berechtigt halten darf, es als Typus, als Spezialfall eines Gattungsbegriffes zu betrachten und diesen daraus zu entwickeln; er reflektiert darin nur auf diejenigen Merkmale, welche zur Einsicht in eine gesetzmässige Allgemeinheit geeignet sind“²⁾.

Auch für Dilthey gilt es als feststehend, „dass der Schwerpunkt der Geisteswissenschaften aus dem Erkennen des Generellen, in welchem unter Abstraktion von den Unterschieden alle einzelnen Menschen übereinstimmen, hinübereückt in das grosse Problem der Individuation“³⁾. Aber es ergibt sich aus dem oben dargelegten Zusammenhang zwischen der Gleichförmigkeit und der Individuation in der menschlich-geschicht-

1) Ebda, S. 146.

2) Ebda, S. 150.

3) Beiträge, G. S. V, 266.

lichen Welt seine prinzipielle Stellungnahme gegen Windelband: „Das Denken, welches auf den lebendigen Wirkungszusammenhang des Seelenlebens gerichtet ist und den Mittelpunkt der generellen Theorie bildet, soll nach dem modernen Ideal des Wissens auch die Individuation erhellen“¹⁾. Die Geschichte wird nicht, wie das Windelband tut, von den systematischen Geisteswissenschaften losgerissen, sondern es soll eine Verbindung beider hergestellt werden. Von den systematischen Geisteswissenschaften her gesehen, betont er: „Es ist so; eben in der Verbindung des Generellen und der Individuation besteht die eigenste Natur der systematischen Geisteswissenschaften“²⁾. In den Geisteswissenschaften wird nicht bei „der liebevollen Ausprägung des Besonderen“, bei der bildhaften Gestalt stehen geblieben, auch wenn „das Positive, das Geschichtliche, das Singulare“³⁾ das höchste Interesse beansprucht. „Das Ideal der Geisteswissenschaften ist das Verständnis der ganzen menschlich-geschichtlichen Individuation aus dem Zusammenhang und der Gemeinsamkeit in allem Seelenleben“⁴⁾. Es wird nach den ursächlichen Relationen der Individuation gefragt. „Und an die Darstellung des Singularen, welche doch ursächliches Erkennen schon enthält, schliesst sich nun die Aufgabe, Unterschiede, Abstufungen, Verwandtschaften, kurz die Individuation dieser menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit nach ihren Zusammenhängen, deren Kern die Motivation ist, zu erfassen“⁵⁾. Man fragt hier nach den Gründen, welche in dieser Besonderung, in der Individuation wirksam sind. Die Geisteswissenschaften „suchen die ursächlichen Relationen, welche diese Individuation, die Abstufungen, Verwandtschaften und Typen des menschlich-geschichtlichen Lebens bedingen“⁶⁾. Das Generelle und das Singulare bleiben so nicht voneinander isoliert, sondern werden in ein Verhältnis zueinander gesetzt. Das Gleichartige, das Gleichförmige, das Gemeinsame, welches nicht mit abstrakt allgemeinen Begriffen zu fassen ist, gibt für die Individuation

1) Beiträge, G. S. V, 272.

2) Beiträge, G. S. V, 258.

3) Beiträge, G. S. V, 268.

4) Beiträge, G. S. V, 265.

5) Beiträge, G. S. V, 266 f.

6) Beiträge, G. S. V, 258.

den Boden ab. Sie selbst aber ist ein reales Lebensgeschehen und es gilt der Dynamik dieses Prozesses nachzugehen, da das Verständnis der Individuation den weltanschaulichen Belang hat, dass in ihr „der Sinn der Welt“ sich dem künstlerischen Blick und der philosophischen Kontemplation am tiefsten öffnet¹⁾.

Die Verwandtschaft dieser Konzeption des Hervorgehens der Individuation mit derjenigen Goethes ist deutlich und unverkennbar. Dilthey selbst hat das, was wir gleich zu Beginn bemerkten (oben S. 185), bezeugt; er weist zwar, wo er den Begriff des Typus in die Wissenschaftsgeschichte einordnet, nur im allgemeinen darauf hin, dass er — und mit ihm zugleich der Begriff der Struktur — von dem naturwissenschaftlichen Denken geschaffen ist, aber wir haben die ergänzenden Stellen herausgehoben, wo er die Verbindung mit Goethes Denkweise herausstellt. Bei Goethe handelt es sich nicht bloss um eine „objektive Typisierung“, wie man sie den Geisteswissenschaften imputieren wollte, um eine Einteilung und Klassifizierung nach den „wahrnehmungsmässig gegebenen Merkmalen“, die „eindeutig und objektiv bestimmbar“ sind²⁾. Im Kapitel über Goethe haben wir uns weitgehend bemüht, das eigentümliche logische Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, das im Typusbegriff realisiert ist, herauszuarbeiten. Freilich ist bei Goethe der Typusbegriff auf dem Hintergrunde der objektiv-idealistischen Weltanschauung konzipiert, aber der dauernde Wert des in dieser Weise gewonnenen Begriffes als einer Kategorie des organischen Lebens braucht dadurch nicht beeinträchtigt zu werden.

Selbstverständlich handelt es sich bei diesem logischen Verhältnis nicht um die Naturforschung als Naturforschung. Dilthey hebt hervor, dass die Auffassung der Individuation und Typik an dem „Lebenswert“ der Gebilde orientiert ist, der erst in der menschlich-geschichtlichen Welt primär gegeben ist³⁾. Wie dieser Lebenswert und seine primäre Gegebenheit zu fassen sind, das findet seine Aufklärung in der von Dilthey ausgebildeten Methode des Verstehens; auf sie läuft es hinaus,

1) Beiträge, G. S. V, 271.

2) Vgl. die Charakterisierung der objektiven Typisierung bei L. Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, S. 289 und auch S. 279, 287, 283.

3) Beiträge, G. S. V, 270.

wenn er das aus der Philosophiegeschichte und aus dem naturwissenschaftlichen Denken aufgenommene Prinzip des Typus „psychologisch begründen“ will.

Doch zunächst ist noch das über den Gang der Individuation Angedeutete auszuführen. Wir machten halt bei Dilthey's Satz: „Auf der Grundlage aller dieser Gleichförmigkeiten erhebt sich das Singulare. Jedes Singulare ist von dem anderen verschieden“¹⁾. Aber diese Verschiedenheit ist keine absolute. Das könnte sie nur sein, wenn man die Individualität als eine einfache, ursprünglich gesetzte Einheit ansehen könnte, die für sich isolierbar wäre. Aber das ist sie nach Dilthey nicht. Denn das, was hier durch Singularität bezeichnet wird, ist in Zusammenhänge, Abstufungen u. dgl. eingefügt. Erst aus dem Zusammenwirken der bildenden Kraft der Seele und der umfassenden geistigen Zusammenhänge gestaltet sich ein inhaltlich bestimmter Kern unseres Selbst. Diese Eigenart der Bildung der menschlichen Individualität wird dann auch die Art des Zugangs zur Individualität bestimmen.

In den „Ideen“ setzt Dilthey sich in Hinsicht auf diesen Begriff der Individualität mit Schleiermacher und W. v. Humboldt auseinander. Es geht ihm darum, die metaphysische Theorie über die Individuation als ein jenseitiges Geschehen, wie sie zuletzt im deutschen Idealismus aufgestellt worden war, durch eine Auffassung der Individuation vom „Leben“ aus zu ersetzen. Jene Theorie ist durch die zeitlich bestimmte Lage, in der sie entstand, bedingt. Das Vordringen „zu dem Begriff der Individualität, wie er heute vorhanden ist, vollzog sich in der Sphäre der deutschen Transzendentalphilosophie. Moritz, Schiller, Goethe bereiten vor, schliesslich ist die Lehre von der Individualität von Humboldt und Schleiermacher formuliert worden“²⁾. Humboldts Auffassung der Individualität als einer in der Idee wurzelnden Erscheinung und diejenige von Schleiermacher, wonach die Individualität als ein ideelles Ganzes aus der göttlichen Vernunft hervorgeht, sind nur in gewissen Grenzen wahr, nämlich insofern in ihnen das Bewusstsein des Wertes der Individualität zum Ausdruck gelangt. Abgelehnt wird aber von Dilthey die metaphysische Ausdeutung dieses Wertes.

1) Beiträge, G. S. V, 270.

2) Ideen, G. S. V, 227.

„Die Behauptung, dass dieser Wert der Individualität zurückweise auf ihr Verhältnis zur Gottheit, dass sie demnach als ein Ursprüngliches, Einheitlich-Gesetztes gedacht werden müsse, das aus der göttlichen Weltordnung hervorgegangen sei, ist als eine unbeweisbare metaphysische Ausdeutung des ethischen Tatbestandes anzusehen“¹⁾. Sowohl in diesen Lehren als auch in Windelbands Gegenüberstellung von Gesetz und bildhafter Gestalt ist das Allgemeine und das Individuelle höchstens nur „ästhetisch vermittelt“.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung sieht Dilthey die Aufgabe in folgendem: „unsere Erfahrungen über die Individualität zu sammeln, die Terminologie für ihre Beschreibung herzustellen und sie zu analysieren“²⁾. Die Individualität ist nichts für sich Abgeschlossenes, für sich Gesetztes, sondern muss zuerst ganz empirisch in ihren Beziehungen zu einem Allgemeinen fassbar gemacht werden. Sollen nun das Allgemeine und das Individuelle nicht beziehungslos nebeneinander stehen, „so ist gerade die Aufsuchung der Beziehungen, in welchen zu dem Allgemeinen das Eigentümliche steht, schon in der Schilderung des Geschichtsschreibers oder Dichters wie in der Reflexion der Lebenserfahrung das einzige Mittel, die Individualität gleichsam zur Aussprache zu bringen“³⁾. Dilthey sieht im Seelischen eine Struktur wirksam, die von den Trieben aus einen Zusammenhang sui generis, einen Zweckzusammenhang, eine Einheit des Seelenlebens hervorbringt. „So wirkt in der Individualität ein Prinzip der Einheit, welche die Kräfte dem Zweckzusammenhang unterwirft“⁴⁾. Von der Auffassung Humboldts und Schleiermachers unterscheidet sich diese Diltheysche darin, „dass der Untergrund, auf welchem dies Prinzip wirksam ist, von den unberechenbaren, vereinzelt, quantitativen Bestimmungen her stammt“⁵⁾. Nur gleichnisweise bedient Dilthey sich hier der Begriffe Eidos und Hyle⁶⁾. „In dieser Verbindung tatsächlicher, von keiner Logik bestimmter Grundlage mit einer zweckmässig

1) Ideen, G. S. V, 228.

2) Ideen, G. S. V, 228.

3) Ideen, G. S. V, 228.

4) Ideen, G. S. V, 232.

5) Ideen, G. S. V, 232.

6) Vorbericht von G. Misch in G. S. V, CVI.

gestaltenden Struktur, in welcher sie verknüpft sind, ist die Individualität ein Bild der Welt selber“¹⁾.

Ein weiterer Unterschied gegenüber der Auffassung Schleiermachers und Humboldts ergibt sich von hier aus in bezug auf den Begriff der Entwicklung. „In ihr werden die partikularen und zufälligen Bestimmtheiten der individuellen Anlage zu einem unter den gegebenen Bedingungen zweckmässigen und einheitlichen Zusammenhang ausgebildet“²⁾. Dadurch bekommt der Begriff der Individualität einen neuen Zug. „Sie ist nicht, wie Schleiermacher und Humboldt annehmen, angeboren, sondern sie wird erst in der Entwicklung gestaltet“³⁾. Diltheys Meinung geht dahin, dass über der individuellen, naturbedingten Anlage dank der aufwärtsstrebenden seelischen Struktur, deren Mitte, als Wurzel unserer Existenz, sich eine höhere inhaltliche Einheit aufbaut, ein Mannigfaltiges von Trieben und Gefühlen bildet, das sich dem Wirklichen entgegenstreckt. Diese konkrete Einheit ist immer geschichtlich bedingt. „Die geschichtliche Natur des Menschen ist seine höhere Natur überhaupt“⁴⁾. Der höhere Gehalt des Menschen ist nicht eine „ursprüngliche Mitgift der Menschennatur“, sondern „überall in der mühsamen Arbeit der Geschichte erworben“, „in Sitte und Sprache, in Poesie und Mythos“⁵⁾. Er spricht von der „gehaltvollen Einheit“, von einem Kern der Menschennatur, als „dem Höchsten in all unserem menschlichen Tun“, von „einem einheitlichen Willen“, der selbst ein Erwerb der Arbeit mitten im Leben ist. „Dieser Kern entsteht, indem die uns selbst wie den Weltlauf regierenden mächtigen Triebe, die sanfteren Regungen, die Gemütszustände, welche alle zunächst vereinzelt wirken, Beziehungen eingehen, indem sie unter den Bedingungen der Lebensumstände, der Lage des Wissens, der Hilfsmittel des Handelns bestimmte Werte für den Zusammenhang des Lebens empfangen, indem sie in bestimmte Verhältnisse zur Wirklichkeit treten.“ Der Mensch

1) Ideen, G. S. V, 232.

2) Ideen, G. S. V, 232.

3) Ideen, G. S. V, 237.

4) Archive der Literatur, in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie, G. S. IV, 560.

5) Archive der Literatur, in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie, G. S. IV, 560.

lebt im Medium der Geschichte, wo mächtige Triebe regieren, wo Kräfte wirksam sind und wo sich dann in dem Strukturzusammenhang, der sich auf das Ganze erstreckt, „gleichsam Organe des Gewahrens, Genießens und Schaffens, sowie einheitliche Macht der Betätigung ausbilden“¹⁾).

Es bahnt sich in diesen Erwägungen eine Auffassung von der menschlich-geschichtlichen Individuation an, in die wir nur mit Hilfe eines Verfahrens der strukturellen Analyse einzudringen imstande sind. Wie wir sahen, wurde die Befestigung der inneren Erfahrung des Wertes der Individualität „an einem substantialen Hintergrund“²⁾, wie sie bei W. v. Humboldt und Schleiermacher zutage trat, abgelehnt. Im Gegensatz zu dieser Auffassung wird von Dilthey geltend gemacht, dass die menschlich-geschichtliche Individualität sich erst in der Entwicklung gestalte. Diltheys Ausgangspunkt der Analyse wird durch einen Begriff des seelischen Zusammenhangs bezeichnet, dessen Mitte die Triebe, Gefühle und Bestrebungen bilden und der die dauernden Zusammenhänge, die im geistig-geschichtlichen Leben vom Menschen selbst hervorgebracht worden sind, durchgliedert. Die in diese geschichtlichen Mächte hineingestellte menschliche Lebenseinheit wird sich diesem Gehalt nach zu einer inhaltlich bestimmten Einheit gestalten.

In der immerwährenden Wirksamkeit der allgemeinen Strukturverhältnisse, die das Leben der Menschen bestimmen, sieht Dilthey den Sinn der geistig-geschichtlichen Welt³⁾. Diese Strukturverhältnisse, die immer und überall wirksam sind, bilden so den dynamischen Boden des überall durch das Prinzip der Individuation gekennzeichneten Geschehens. Wir erwähnten oben (S. 194), dass das Gleichförmige, von dem hier die Rede ist, nicht mit abstrakt-allgemeinen Begriffen zu fassen ist. Die strukturelle Analyse steht im Gegensatz zur begrifflichen, also auch zur idealtypischen Konstruktion. In diesen Strukturverhältnissen lassen sich Form und Gehalt von Grund auf nicht trennen. Hebt man ihre formale „Seite“ für sich heraus — wie das im Interesse der Theorie geboten und von Dilthey auch

1) Archive der Literatur, in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie, G. S. IV, 559.

2) Ideen, G. S. V, 228.

3) Aufbau, G. S. VII, 185.

unternommen ist —, so behält man immer nur wenige und unbestimmte Grundzüge in der Hand und muss prinzipiell erklären, dass diese nicht als Ausgangspunkte für ein rationales Verfahren der Herleitung des tatsächlich stattfindenden Zusammenhangs angesetzt werden dürften, sondern von sich aus zu ihrer eigenen Ergänzung die geschichtliche Konkretion erforderten. Zu der „Struktur“, die der Begriff für die überall wirksamen Grundverhältnisse ist, gehört die „strukturelle Variabilität“. Der konkretionsbedürftige Charakter der Strukturformen, der ihre Verwendung zu hergeleiteten Prinzipien verbietet, verlangt ein Verfahren, das für den verbotenen Weg der Herleitung aus Prinzipien einzutreten vermag. Ein solches Verfahren ist im typischen Auffassen gegeben. Zwischen Struktur und Typik, die solchermaßen zusammengehen, wird die logisch-sachliche Vermittlung von Dilthey durch den Begriff der „immanenten Teleologie“ hergestellt.

Dilthey spricht von einer Zweckmässigkeit, die in der seelischen Struktur angelegt ist; mit diesem Wort ist, wie er selbst sagt, „ein im Erlebnis des seelischen Zusammenhangs Enthaltenes“ „nur in einer begrifflichen Abbeviatur“ ausgedrückt¹⁾. „Bestände nicht in der seelischen Struktur und ihren treibenden Kräften eine Zweckmässigkeit und ein Wertzusammenhang, der sie in einer bestimmten Tendenz vorwärts triebe, dann würde der Lebensverlauf nicht Entwicklung sein“²⁾. Dieser Begriff der Zweckmässigkeit ist, gegenüber demjenigen einer objektiven Zweckmässigkeit, ein Lebensbegriff. Indem er, ganz allgemein gesprochen, den dynamischen Richtungszug der seelischen Struktur bezeichnet, weist er doch auch auf das Moment der Vervollkommnung oder der Steigerung hin, das darin angelegt ist. Goethes Prinzip der Steigerung bietet sich hier unwillkürlich zum Vergleich dar, und wir haben schon bei Goethe (oben S. 68) auf die nahe Beziehung seines Prinzips zum Wertbegriff in den Geisteswissenschaften hingewiesen. Es wird hier gleichsam auf seinen eigenen Boden gepflanzt. War doch das Prinzip der Steigerung bei Goethe mit dem Begriff des Lebenswertes verbunden, von dem Dilthey sagte, dass er nur in der menschlich-geschichtlichen Welt primär

1) Ideen, G. S. V, 213.

2) Ideen, G. S. V, 176. Vgl. auch V, 214.

gegeben sei. Aber der Charakter der Zweckmässigkeit wird von Dilthey nicht nur der individuellen seelischen Struktur zugesprochen, sondern auch den geschichtlich-gesellschaftlichen Organisationen und Kultursystemen. „Die Zweckmässigkeit in diesen singularen Organisationen ermöglicht die typischen Auffassungsweisen in den Geisteswissenschaften“¹⁾. Und schliesslich spricht Dilthey von dem „werterzeugenden Zusammenhang der geschichtlichen Welt“ selbst²⁾. Damit ist eine allgemeine Eigenschaft der menschlich-geschichtlichen Welt ausgesprochen, die durch eine ihr entsprechende Methode, das „Verstehen“, näher aufzuklären ist.

Bei den „Ideen“, die wir bei der Verfolgung des Individualitätsbegriffs herangezogen haben, hat es den Anschein, als ob bei dem Aufsuchen jener Beziehungen, „in welchen zu dem Allgemeinen das Eigentümliche steht“³⁾, die allgemeinen Begriffe nur als Hilfsmittel der Darstellung dienen sollten. „Die Beschreibung hat nur an den allgemeinen Begriffen, welche nach ihrer Natur Gleichförmigkeiten an dem Besonderen ausdrücken, die Hilfsmittel, um dies Besondere darzustellen“⁴⁾. Aber dieser Ansatz wird von der oben erwähnten, gegen Windelband gerichteten Behauptung überholt, dass die Erforschung der menschlich-geschichtlichen Welt zur „Erkenntnis des Wesenhaften und des Notwendigen“ gelangen will. Die Individualität, die in der menschlich-geschichtlichen Welt auftritt, ist, obwohl in sich zentriert, doch zugleich eine Konkretion dieser geistigen Welt als des Wirkungszusammenhanges von immerwährenden Strukturverhältnissen. Durch ihr Wirken gewinnt die Seele Gestalt. Die Individualität ist aber nur in dem Sinne eine Konkretion derselben, als die Gestalt der Seele im geschichtlichen Werdeprozess erwirkt ist. Die Analyse, die in diesen Prozess eindringen will, unterscheidet nachträglich das Allgemeine und das Individuelle und setzt sie zueinander in „Beziehung“. Dilthey spricht aber von einer „lebendigen“ Beziehung, die in der Historie — d. h. hier nicht bloss in der Objektgeschichte, sondern in dem realen geschichtlichen Geschehen — zwischen dem Reich des Gleichförmigen und dem-

1) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 341. Vgl. „Aufbau“, G. S. VII, 135.

2) Zitiert nach Vorb. XC.

3) Ideen, G. S. V, 228.

4) Ideen, G. S. V, 228.

jenigen des Individuellen herrscht, und fährt fort: „Ein Ausdruck hiervon ist, dass die Geistesverfassung einer ganzen Epoche in einem Individuum repräsentiert sein kann“¹⁾. Dilthey stellt weder die Frage so wie Rickert erkenntnistheoretisch: ob es eine Begriffsbildung vom Individuellen gebe, noch befriedigt ihn die Lösung dieser Frage durch eine Theorie wie die der „Wertbeziehung“: dass allgemeine Werte und Normen vorausgesetzt würden, auf die bezogen die individuelle Wirklichkeit erst als solche zu erfassen wäre. Für das geisteswissenschaftliche Bewusstsein hat Dilthey ganz allgemein festgestellt: „Kein Begriff soll in diesem Bewusstsein sein, der sich nicht geformt hat an der ganzen Fülle des historischen Nacherlebens, kein Allgemeines soll in ihm sein, das nicht Wesensausdruck einer historischen Realität ist“²⁾. Wie dies zu fassen ist, lässt sich nicht aufklären, ohne auf das „Verstehen“ einzugehen, das er zu einem methodischen Verfahren ausgebildet hat. Zu diesem ihm eigenen „hermeneutischen“ Verfahren wurde Dilthey geführt, während er das „Prinzip“ des Typus psychologisch begründen wollte. Die aus der Geschichte der Philosophie entlehnten „Gesichtspunkte“, zu denen auch das Prinzip des Typus gehört, sollen „psychologisch“ begründet werden. Wie geht er nun dabei vor? Er setzt hermeneutisch ein, das heisst: er hält sich an das Verständnis der menschlichen Individuation, wo sie in der Aktion, nicht in theoretischer Reflexion, zu fassen ist — an die Darstellung des Menschen in der Kunst, insbesondere in der Dichtung, bzw. auch in der Geschichtsschreibung (in derselben Linie verläuft die Berücksichtigung der Pädagogik), und interpretiert die Dichterwerke im Hinblick auf das Verfahren der Menschendarstellung.

In der Kunst sieht man schon, dass sich „für den künstlerischen Blick“, aber auch „für die philosophische Kontemplation“, der „Sinn der Welt“ — im Gegensatz zu seiner wissenschaftlich erfassbaren „Gedankenmässigkeit“ — am tiefsten in der Individuation eröffnet, „in dieser Spezifikation nach Individuen, Arten, Gattungen, Lebensformen, typischen Gestalten und typischen Verhältnissen“³⁾. Es ist das ein Motiv, das er

1) Ideen, G. S. V, 236.

2) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 341.

3) Beiträge, G. S. V, 271.

alsbald in seiner Konzeption der Weltanschauungstypen dem objektiven Idealismus zuordnete, worin zugleich auch beschlossen liegt, dass die Spezifikation der Natur nicht, wie Kant meinte, auf ein dem „Verstand“ zugeordnetes „Gesetz der Gattungen“ zu reduzieren ist. Demgemäss fasst Dilthey hier die Kunst als „das Organ des Lebensverständnisses“ auf¹⁾, indem er, genauer gesagt, die „Welt“, um deren Sinn es sich hier handelt, zunächst als die menschlich-geschichtliche Welt bzw. das Leben bestimmt: die Kunst wird betrachtet „als ein Organ, welches die menschlich-geschichtliche Welt und deren Individuation der Menschheit zum Verständnis bringt“²⁾. Und zwar hält er sich hier an die Kunst, weil sie „die erste Darstellung“ der menschlich-geschichtlichen Welt ist — die erste im Hinblick auf die Wissenschaft. „Überall bereitet die darstellende Kunst nach einem grossen geschichtlichen Gesetz dem wissenschaftlichen Studium dieser Welt den Weg“³⁾. Mit dieser Ansicht ist keine derartige Stufung gemeint, dass die Leistung der Kunst von der Wissenschaft zu ersetzen wäre. „Kein wissenschaftlicher Kopf kann je erschöpfen und kein Fortschritt der Wissenschaft kann erreichen, was der Künstler über den Inhalt des Lebens zu sagen hat“⁴⁾. Das Unergründliche in dem Sinne des Lebens, das zu den Einsichten des objektiven Idealismus gehört, ist damit aufgezeigt.

In diesem Zusammenhang wird jetzt der Begriff des Typus aufgestellt — nicht als ein „Prinzip“ oder ein philosophischer bzw. wissenschaftlicher „Gesichtspunkt“, sondern als eine Art des Sehens selber, des Sehens im weitesten Sinne als eines Zugangs zu der Lebenswirklichkeit, als Wissen, — das im künstlerischen Tun enthaltene „typische Sehen“. Dieses typische Sehen ist nunmehr aufzuklären. Und das geschieht in doppelter Hinsicht, indem es auf seine Leistung hin geprüft wird, und indem genetisch gefragt wird, wie es sich vollzieht, oder, anders ausgedrückt, wie „ein Typus entsteht“. In beiden Richtungen aber ist Diltheys Analyse geleitet von der philosophischen Intention: das Hervorgehen des Wissens vom menschlichen Leben,

1) Beiträge, G. S. V, 274.

2) Beiträge, G. S. V, 275.

3) Beiträge, G. S. V, 273.

4) Beiträge, G. S. V, 274.

wie es in der künstlerischen Darstellung enthalten ist, aus dem menschlichen Leben selbst zu zeigen.

In bezug auf die Leistung der darstellenden Kunst gibt Dilthey folgende Bestimmung: „Das typische Sehen und Darstellen ist ihr Kunstgriff, im Tatsächlichen die Regel des Geschehens zu geben. So enthält sie eine Anleitung zu sehen“¹⁾. Diese Leistung ist im Hinblick auf die Wissenschaft getan, in der eine analoge Leistung vollzogen wird. „Wenn die Begriffe, in deren Anordnung die wissenschaftliche Klassifikation diese Individuation zu erfassen sucht, entweder Substanzen, wie Pflanzen oder Tiere, oder prädikative Bestimmungen, wie Krankheiten oder Verbrechen oder Leidenschaften bezeichnen, dann auch prädikative Relationen, wie sie in den Lebensverhältnissen und Schicksalen liegen, so umfasst auch das typische Wahrnehmen der darstellenden Kunst, da es dieselbe Aufgabe zu lösen hat, gleichmässig das Typische an Personen, Zuständen, Verhältnissen und Schicksalen. Es ermöglicht der Poesie Erfahrungen zu verdichten und gedanklich zu durchdringen, sodass sie einen lebenserfahrenen Mann befriedigen kann“²⁾. Das heisst, „das typische Wahrnehmen“ leistet in der Kunst dasselbe, was in der Wissenschaft der Begriff leistet, der doch als das grosse Werkzeug der Wissenschaft zur „gedanklichen Durchdringung“ der Erfahrungen dient, und es hat dieselbe umfassende Tragweite, wie die mit Hilfe des Begriffs erfolgende Klassifikation. Aber das „typische Wahrnehmen“ leistet dies in eigenartiger Weise, die durch das Attribut „typisch“ bezeichnet ist. Diese eigenartige Weise gilt es herauszustellen. Die Abgrenzung geschieht in zwiefacher Art: 1) der blossen Nachbildung gegenüber, 2) dem „dunklen und heftigen Innewerden“ gegenüber.

Hier greift nun die andere Fragestellung ein, die nach der „psychologischen“ Begründung. Wie Dilthey diese durchführt, ergibt sich aus ihr eine Würdigung des Typus-Begriffes, die ihm seine Stellung gerade auch in der Wissenschaft sichern soll, anscheinend im Widerspruch zu jener Fragestellung, die das typische Sehen als künstlerisches der begrifflichen Klassi-

1) Beiträge, G. S. V, 279.

2) Beiträge, G. S. V, 280.

fikation der Wissenschaft gegenüberstellte, in Wahrheit aber so, dass sich ihm die Idee der Wissenschaft selbst erweitert, und zwar im Sinne einer produktiven Überwindung jenes Gegensatzes von Kunst und Wissenschaft — einer Überwindung, wie sie ja in dem Typusbegriff von Goethe her angelegt ist, nun aber für die philosophische Grundlegung des Wissens gewonnen werden soll. Denn hier setzt nun bei der Begründung auf „psychologische Erfahrungen“ die Diltheysche Konzeption ein, die — zusammen mit seiner Lehre von dem erlebten seelischen „Strukturzusammenhang“ — den Kern der als „beschreibende Psychologie“ bezeichneten „Grundwissenschaft“ ausmacht: seine Konzeption des Verstehens¹⁾. Vom Vorgang des Nachbildens aus findet er den Übergang zum „typischen Sehen und Darstellen“, indem er erklärt: „die darstellende Kunst gibt aber mehr als Nachbildungen des menschlichen Lebens“²⁾.

Den Begriff des Nachbildens führt er bei der Kennzeichnung jener „Funktion“ der Kunst ein, die darin besteht, „das Organ des Lebensverständnisses“³⁾ zu sein. „Die darstellende Kunst erweitert den engen Umkreis von Erleben, in den jeder von uns eingeschlossen ist, sie hebt den in dunklem und heftigem Innewerden erhaltenen Zusammenhang des Lebens in die helle, leichte Sphäre des Nachbildens, sie zeigt das Leben, wie es in mächtigeren auffassenden Vermögen, als die unseren sind, sich abspiegelt, und sie rückt es in eine Ferne von dem Zusammenhang unseres eigenen Handelns, durch welche wir ihm gegenüber in einen freien Zustand geraten (Schillers Vergleich der Kunst mit dem Spiel)“⁴⁾. Das Nachbilden ist aber hier als ein Moment innerhalb eines mehrgliedrigen Ganzen hingestellt, und dieses Ganze, nicht bloss das Moment des Nachbildens, wird dann auch bei der Aufklärung des typischen Sehens wiederkehren. Besonders wichtig ist dabei der Ausdruck: „helle, leichte Sphäre“, in die der Zusammenhang des Lebens durch das Nachbilden versetzt wird, im Gegensatz zum „dunklen und heftigen Innewerden“, von dem aus man in diese

1) Beiträge, G. S. V, 276, 277.

2) Beiträge, G. S. V, 279.

3) Beiträge, G. S. V, 274.

4) Beiträge, G. S. V, 276.

Sphäre erhoben wird, und dies mit dem bestimmten Moment, das auf Schillers Vergleich der Kunst mit dem Spiele zurückweist. Dilthey erklärt dies folgendermassen näher. Das Nachbilden ist ein „lebendiges Verhalten“¹⁾, dieses, im Gegensatz zum Wahrnehmen (im gewöhnlichen engen Sinne des Wortes; er spricht ja im weiteren Sinne vom „typischen Wahrnehmen“), Vorstellen und rationalen Begreifen; die „Totalität der Gemütskräfte“ ist im Nachbilden sowie im Erleben [„in jedem erfüllten Lebensmoment“]²⁾ wirksam. So weist er auf die „Verwandtschaft“ dieses „rätselhaften Tatbestandes“ mit den bekannten Phänomenen des Mitfühlens hin, die sich insbesondere aus der gemeinsamen Abhängigkeit von dem Grade „der Sympathie“ ergeben³⁾, aber auch insofern, als beim Mitfühlen — z. B. vor der Bühne — der „innige Anteil“ an den nacherlebten seelischen Zuständen „nicht aus den Bezügen unserer eigenen Interessen“ entspringt⁴⁾. Wo solche „Rückbeziehung auf das, was uns selbst begegnen könnte“, „sich geltend macht, da gibt sie diesem nachbildenden Verstehen einen Zusatz von roherer und stärkerer Art, welcher dessen ruhigen Abfluss kreuzt und stört“⁵⁾. So tritt hier jenes andere Moment hervor, das er als „einen freien Zustand“ gegenüber „dem Zusammenhang unseres eigenen Handelns“ bezeichnet⁶⁾. Dilthey hebt das hier als einen der künstlerischen „Nachbildung fremder Gestalt und Zuständlichkeit“ eigenen Zug hervor, der „sie von den Erfahrungen des Lebens selber trennen“ soll⁷⁾. „Ernst und Arbeit ist, was im Zusammenhang unseres Zwecklebens von uns getan wird. Was, diesem entnommen, nur dem Gesetz unterworfen ist, die Struktur unseres Seelenlebens in heitere Tätigkeit zu versetzen, das ist Spiel, und das befreit unsere Seele, welche in der Untertänigkeit unter dem harten Zweckzusammenhang des Lebens oft sich verzehren will“⁸⁾.

Indes ist hierbei, wie er späterhin eingesehen hat, nicht

1) Beiträge, G. S. V, 278.

2) Beiträge, G. S. V, 276.

3) Beiträge, G. S. V, 277.

4) Beiträge, G. S. V, 277.

5) Beiträge, G. S. V, 277.

6) Beiträge, G. S. V, 276.

7) Beiträge, G. S. V, 278.

8) Beiträge, G. S. V, 279.

bloss etwas ästhetisch Relevantes, sondern ein wesentlicher Zug des Lebens selber erfasst, indem eben die Kunst nicht dem Lebensverhalten gegenübertritt, wie etwa Feste dem Alltag. So hat er das in der Beschreibung der Struktur des Lebens ausgesprochen. „Jedes Denken, jede innere oder äussere Handlung tritt wie eine zusammengefasste Spitze hervor und dringt vorwärts. Ich erlebe aber auch einen inneren Ruhestand; er ist Traum, Spiel, Zerstreung, Zuschauen und leichte Regsamkeit, wie ein Untergrund des Lebens. Ich fasse in ihm andere Menschen und Sachen nicht nur auf als Wirklichkeiten, die mit mir und unter sich in ursächlichem Zusammenhang stehen: Lebensbezüge gehen von mir nach allen Seiten, ich verhalte mich zu Menschen und Dingen, nehme ihnen gegenüber Stellung, erfülle ihre Forderungen an mich und erwarte etwas von ihnen. Die einen beglücken mich, erweitern mein Dasein, vermehren meine Kraft, die anderen üben einen Druck auf mich und schränken mich ein. Und wo irgend die Bestimmtheit der einzelnen vorwärts drängenden Richtung dem Menschen Raum dafür lässt, bemerkt und fühlt er diese Beziehungen“¹⁾.

Diese Beschreibung scheint auf den ersten Blick bloss eine Bewusstseinsstellung auszudrücken, wie sie im objektiven Idealismus zutage tritt, also einem „Standpunkt“ zuzugehören, der nur einer unter anderen möglichen, gleichursprünglichen wäre. Aber eben diese Folgerung lehnt Dilthey ab. Wenn man ein solches „objektiv-idealisiertes“ Verhalten als etwas Spezifisches nehmen und es als ein „ästhetisches“ Verhalten charakterisieren wollte (er selbst hat das anfänglich getan)²⁾, so befindet man sich in einem Irrtum. Wiederum stehen hier der Anschauungsbegriff und das gegenständliche Verhalten Goethes im Hintergrund. Dieser Irrtum „beruht auf der Verallgemeinerung des Verhaltens von Goethe zum ästhetischen Verhalten überhaupt“³⁾. Wenn Dilthey also anfänglich (und auch noch in den „Beiträgen“) die Kunst als das Organ bezeichnet, „welches die menschlich-geschichtliche Welt

1) Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, G. S. VIII, 78 ff.

2) Die Jugendgeschichte Hegels. Fragmente aus dem Nachlass. G. S. IV, 210. Vgl. hierzu Vorbericht V, XXXIX. Vgl. jetzt G. M i s c h, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 72 ff.

3) Jugendgeschichte Hegels, G. S. IV, 210.

und deren Individuation der Menschheit zum Verständnis bringt“, und von ihr sagt, dass „die Besonnenheit über das Leben in ihr immer da ist“¹⁾, so kann er der späteren Einsicht zufolge die Kunst nicht mehr dem Lebensverhalten gegenüberstellen. Die Richtung auf Erfassung der Bedeutsamkeit der Dinge ist vielmehr im Leben selber, als sein wesentlicher Zug, angelegt. Und so kann Dilthey von der Bedeutsamkeit der Dinge als „einer aus dem Leben selbst gewonnenen Kategorie“²⁾ sprechen. An der Besinnung, als an einem kontemplativen, dem „Nachbilden“ zugehörigen Zug ist deshalb festzuhalten.

2.

Dem oben Dargelegten zufolge ist nun zu fragen: was kommt im „typischen Sehen“ zu dem „nachbildenden Verstehen“ hinzu? Dilthey antwortet auf diese Frage: „Das typische Sehen und Darstellen ist ihr (der darstellenden Kunst) Kunstgriff, im Tatsächlichen die Regel des Geschehens zu geben“³⁾. Das ist zunächst lediglich eine formale Bestimmung, formal nicht im Gegensatz zu sachlich (das im typischen Sehen Erfasste ist ein materiell gebundenes Ganzes, analog wie bei der Struktur), sondern in dem Sinne, dass es sich zunächst um eine Anfangsbestimmung handelt, die die verschiedenen Arten oder Schichten des Typischen umfasst.

In dieser Bestimmung ist zweierlei zusammengenommen: a) die Regel des Geschehens „im Tatsächlichen“, die sie von der Regel des Tatsächlichen abgrenzen lässt — wie dies bei Naturgesetzen, die z. B. Helmholtz als Gattungsbegriffe von Veränderungen definiert, der Fall ist; es ist das der schon erwähnte Gegensatz gegenüber der exakten Wissenschaft. b) Die „Regel“ des Geschehens, Regel oder „Norm“ — eine eigentümliche, immanente Norm also. Hierin liegt das Entscheidende, das der Aufklärung bedarf. Dilthey klärt das Gemeinte zunächst speziell im Hinblick auf das Auffassen

1) Beiträge, G. S. V, 275.

2) Fragmente zur Poetik, G. S. VI, 319. Über die Stellung der Kategorie der Bedeutung in der Theorie des Verstehens vgl. unten S. 221 ff.

3) Beiträge, G. S. V, 279.

„seelisch-geschichtlicher Zustände“ auf, gibt aber dann im Verfolg der Erörterung zur Verdeutlichung Beispiele, die nicht aus der spezifisch geschichtlichen Sphäre stammen, sondern dem typischen Auffassen im allgemeinen entnommen sind: er weist auf das typische Auffassen bei der Betrachtung von Tanzenden oder Schlittschuhläufern hin. In diesem Vorgehen zeigt sich, dass er einen umfassenden Begriff des Typus herauszustellen sucht, den er aber von der ihm geläufigen Sachlage der Kunst und der Geisteswissenschaften aus durch Verallgemeinerung des dort Gefundenen erreicht. Es handelt sich um „den nächsten Sinn, in welchem wir den Begriff des Typischen anwenden“¹⁾. Das Ergebnis ist dementsprechend, dass „das Auffassen des Menschlichen in einem entwickelten Bewusstsein stets typisch war und sein musste“²⁾.

Durch dies Ergebnis wird die anfängliche Annahme eines Nachbildens, zu dem das typische Sehen erst hinzukäme, überholt; sie stellt sich als eine „blosse Abstraktion“ heraus; denn wenn „das Auffassen des Menschlichen typisch ist“, so kann, da die Analyse sich an das „entwickelte Bewusstsein“ halten muss, die Sonderung von Nachbilden und typischem Sehen nur isolierende Abstraktion sein.

Jene methodische Erörterung, die vom Erleben und Verstehen ausgeht, führt an die immanente Norm mit Hilfe des Wertbegriffes heran, dessen Dilthey sich bediente, ehe er den Begriff der „Bedeutung“ als die umfassendste „Lebenskategorie“ feststellte. Die Möglichkeit, im Tatsächlichen die Regel des Geschehens sehen zu lassen, beruht auf der — für die Auffassung „seelisch-geschichtlicher Zustände“ überhaupt grundlegenden — „Untrennbarkeit des Tatsächlichen von Wertbestimmungen“³⁾, und diese wiederum ergibt sich „aus den Eigenschaften des Erfahrungskreises der Geisteswissenschaften“⁴⁾. „Die Auffassung eines Zusammenhangs in einem Seelenleben fanden wir nach dessen Struktur von seiner selbständigen Wertung unabtrennbar“⁵⁾. Das führt zum Ausgangspunkt vom Erlebnis zurück und betrifft zunächst den Einzelmenschen

1) Beiträge, G. S. V, 279.

2) Beiträge, G. S. V, 280.

3) Beiträge, G. S. V, 279.

4) Beiträge, G. S. V, 267.

5) Beiträge, G. S. V, 267.

in seinem Wissen um sich selbst: „In jedem einzelnen Seelenleben strebt ein Strukturzusammenhang eine befriedigende seelische Verfassung herbeizuführen, und so ist das Bewusstsein eines selbständigen inneren Wertes von dem Sich-Fühlen jedes Individuums unabtrennbar“¹⁾. Darauf ist das „selbständige Interesse“²⁾ begründet, das der Individuation im menschlich-geschichtlichen Leben, wo sie ihre höchste Stufe erreicht, zukommt und das selbst wieder der Grund dafür ist, dass nun auch die Erforschung der hier entstehenden Typen von höchstem Interesse wird³⁾. Aber es betrifft sodann, — gemäss der Zusammengehörigkeit von Erleben und Verstehen, die uns zunächst angeht, — das Auffassen des Menschlichen, und zwar nicht bloss in anderen Personen, denen als solchen ein Selbstwert zukommt, sondern der „Lebensäusserungen“, „Lebenserscheinungen“ überhaupt. Die Struktur des Seelenlebens „enthält die Richtung auf Erzeugung der Lebenswerte in sich“⁴⁾, und so sind die Lebenserscheinungen, die sich der Auffassung darbieten, eben weil sie in der werterzeugenden Struktur begründet sind — begründet nicht im Sinne der *ratio cognoscendi*, sondern im Sinne von „erwirkt“ —, nicht als etwas bloss „Tatsächliches“ auffassbar, sondern „Wertung und Zweckzusammenhang ist schon im Tatsachensystem enthalten“⁵⁾. Dilthey formuliert diesen entscheidenden Sachverhalt in mannigfaltigen Wendungen, indem er den Begriff der Vollkommenheit als äquivalent mit Wert und Zweck gebraucht, auch das Begriffspaar Ideales-Reales hinzunimmt — „Sehen des Tatsächlichen ist daher mit Vollkommenheitsvorstellungen verbunden“⁶⁾ —, dann mit dem von Kant her geläufigen Gegensatz von Sein und Sollen — „das was ist, erweist sich nicht lösbar von dem, was es gilt und was es soll“⁷⁾, um auf die Verbundenheit derselben hinzuweisen. Und nun erklärt er: „Das Wesenhafte in den Lebenserscheinungen ist der Ausdruck des lebendigen Wertzusammenhangs in ihnen, und dies Wesen-

1) Beiträge, G. S. V, 266.

2) Beiträge, G. S. V, 268.

3) Beiträge, G. S. V, 266, 272.

4) Beiträge, G. S. V, 267.

5) Beiträge, G. S. V, 267.

6) Beiträge, G. S. V, 267.

7) Beiträge, G. S. V, 267.

hafte drückt sich seinerseits in den Idealvorstellungen und in den Normen aus, welche die Äusserungen dieses Lebens von innen regeln“¹⁾. Beispiele bieten sich hier leicht aus der geschichtlichen Wirklichkeit. Z. B. die „Idealvorstellungen“, die das Leben in der höfischen Gesellschaft regeln, sind ein Ausdruck des Rittertums, einer bestimmten Lebensform, als eines „lebendigen Wertzusammenhangs“, der in dem „Tatsachensystem“ der ritterlichen Existenz enthalten ist und als durch die besondere Wendung, welche die seelische „Richtung auf Erzeugung der Lebenswerte“ hier genommen hat, erwirkt zu verstehen ist.

Und dieser einheitliche, jedoch nicht einfache Zusammenhang, der solchermassen in der Zergliederung der Ausdrucksbeziehungen wie Norm, Wesen, Wert als ein Strukturganzes begriffen wird, kommt vor der begrifflichen Zergliederung durch das typische Sehen „im Tatsächlichen“ zur Anschauung, wenn z. B. das Leben „irgend eines“ Ritters beschrieben wird, was gar nicht möglich ist, ohne dass eine Wertung stattfindet: „nur nicht ein ausschliesslich moralisches Urteil, sondern dasjenige, das aus den Wertbestimmungen und Normen aller menschlichen Lebensbetätigungen hervorgeht“²⁾.

Damit schliesst sich die Kennzeichnung des typischen Sehens, die auf dessen Bestimmung hin, die Regel des Geschehens im Tatsächlichen zu geben, erfolgt, einfach an den Ausgang im Nachbilden an, wo der „innige Anteil“ zusammen mit dem betrachtenden Verhalten herausgehoben wird. Aber Dilthey wählt, wie gesagt, zur Erläuterung dessen, was er im Sinne hat, viel weitergreifende Beispiele: „Ich betrachte einen Schlittschuhläufer oder eine Tanzende. Die Angemessenheit der Bewegungen ist für mich unabtrennbar mit der Auffassung derselben verbunden. Ich verbinde diese Bilder mit den verwandten Erinnerungsbildern unter dem Gesichtspunkt ihrer Angemessenheit und Vollkommenheit. Die Sachvorstellungen kann ich hier nur durch Anstrengung und Übung von den Wertvorstellungen trennen. So entsteht für jeden Teil menschlicher Lebensäusserungen ein Typus ihrer angemessenen Ausführung. Derselbe bezeich-

1) Beiträge, G. S. V, 267.

2) Beiträge, G. S. V, 268. Vgl. über die Stellung M. Webers zu diesem Fragenkomplex oben S. 175 f.

net ihre Norm, wie sie zwischen den Abweichungen nach beiden Seiten liegt“¹⁾. Hier kann von dem „innigen Anteil“ wie bei einem Nacherleben seelischer Zustände nicht die Rede sein. Aber es bleibt doch ein „Nachbilden“ von etwas „Menschlichem“, nur dass es den Menschen als „leiblich-seelische Lebenseinheit“ betrifft. Das bedeutet auf alle Fälle: das Somatische liegt nicht jenseits des typischen Auffassens. Und so ist hier die eigentümliche Norm in einem weiteren Sinne genommen denn das Mass, das die Lebensäußerungen in sich selber tragen: als ein immanentes, nicht gegenständlich gegenüberstehendes Mass. So entspricht der Ausdruck „Vollkommenheit“ dem griechischen Begriff der aretē²⁾ in dem ursprünglichen weiten Sinn desselben, wonach jegliches Ding, nicht bloss das, welches eine Wesensnatur (*φύσις*) hat, sondern auch ein von den Menschen hergestelltes, seine aretē hat, weil es zu etwas gut ist, wie z. B. das Messer zum Schneiden, und diese seine Bestimmung mehr oder weniger rein oder voll ausgeprägt zeigen kann. Wo sie voll ausgeprägt zu sehen ist, liegt ein Typus vor. Es ist nicht eine objektivistische, sondern eine objektiv-idealistische Stellung³⁾; dies Attribut in dem weiten, oben (S. 207) berührten Sinne gebraucht, in dem es eine „natürliche“ Stellung kennzeichnet. „Die griechische Antezipation“, die „alles Vollendete aus dem ihm einwohnenden Mass begreift“⁴⁾, oder auch das aristotelische Weltbild mit der Stufenordnung der substantialen Formen im Kosmos wäre ein grosses Beispiel für diese Beziehung des typischen Sehens zu der Idee der Vollkommenheit des Wirklichen. Bei Dilthey kommt dieser Hintergrund in seiner Erklärung zum Vorschein, dass „der Sinn der Welt für den künstlerischen Blick und die philosophische Kontemplation am tiefsten in dieser Individuation . . .“ sich öffne⁵⁾. Aber er macht das hier bei der Analyse selbst nicht geltend, er sucht nun eine von der „weltanschaulichen“ Einstellung unabhängige Begründung des Typus-Prinzips in der Struktur der Lebens selber, aus dem ja auch die weltanschau-

1) Beiträge, G. S. V, 279.

2) Vorbericht, G. S. V, XC.

3) L. Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. IX, 1928.

4) G. Misch, Der Weg in die Philosophie, 1926, S. 275.

5) Beiträge, G. S. V, 271.

lichen Stellungen erst hervorgehen. Anders war es freilich in der späteren Beschreibung dieser Struktur, die ich in diesem Zusammenhang herangezogen habe, wo jener „stille Untergrund“ des Lebens herausgehoben war als der Ort der Besinnung, wo das Wissen um die „Bedeutung“ des Erlebten entspringt¹⁾. Und dieser kontemplative Zug ist in den Ausführungen über die Funktion der Kunst, die ein Organ des Lebensverständnisses zu sein hat, als ein wesentliches, zum „Nachbilden“ zugehöriges Moment hervorgehoben. Das muss hier als der Horizont berücksichtigt werden, in dessen Umkreis die Bestimmung des Typus erfolgt.

Die Feststellung des „nächsten Sinnes“, in welchem wir den Begriff des Typus anwenden, will nicht eine Antwort auf die Frage geben, wie sie die Phänomenologen dazu stellen: „Was meinen wir bei der sprachlichen Rede vom Typus?“ sondern sie will die Frage beantworten, was das mit dem Begriff „Typus“ Bezeichnete sei. Auf die Frage aber, „was der Typus ist, antwortet Dilthey hier — wie überhaupt auf die Frage nach dem, „was“ etwas „ist“ — mit dem Nachweis seiner „Funktion“ im Leben²⁾, und diese soll „dann aus der Struktur, kraft deren sie die Funktion ausübt“, begriffen werden. Die Funktion aber ist zweiseitig: ein Typus ist nichts „Vorhandenes“, sondern das Korrelat einer Weise des Auffassens, der dem menschlichen Lebensverhalten gehörenden Auffassungsweise des Menschlichen überhaupt, die durch das Prädikat „typisch“ gekennzeichnet wird, und zwar einer produktiven Auffassungsweise, indem wir uns lebendig, bildend verhalten; aber dieses Bilden ist ein Nachbilden, das produktive Verhalten ist zugleich ein Erfassen, ein Sehenlassen, das uns in einer bestimmten Form dazu verhilft, das Menschliche in unseren geistigen „Besitz“ zu bekommen, — eine „produktiv-objektivierende Artikulation“³⁾. Und wenn das typische Auffassen sich von der Struktur der Seele her als durch die „Untrennbarkeit des Tatsachensystems von Wertbestimmungen“ bedingt erweist, so ergibt sich andererseits aus eben dieser Struktur, dass in Lebenserscheinungen

1) Vgl. G. Misch, Der Weg in die Philosophie, S. 8.

2) Vorbericht, G. S. V, S. CXIII.

3) Vgl. hierzu G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 81.

selbst ein „Wertzusammenhang“ enthalten ist, der im nachbildenden Verhalten als das „Wesenhafte“ in ihnen in der Weise erfasst wird¹⁾, dass „Linien des lebendigen Zusammenhangs im typischen Darstellen herausgehoben oder stärker verzeichnet“ werden²⁾. Diese Doppelseitigkeit von Hervorbringen und Erfassen kommt in Diltheys Formulierung zum Ausdruck, wenn er von der Auffassungsweise und dem sie leitenden „Gesichtspunkt“ der Vollkommenheit aus erklärt: „So entsteht für jeden Teil menschlicher Lebensäußerungen ein Typus ihrer angemessenen Ausführung“³⁾, nicht ein typisches Bild im rein ästhetischen Sinne, sondern theoretisch-praktisch zugleich, „ein Typus ihrer angemessenen Ausführung“. So kommt zu der Rede vom „typischen Sehen“ die von den „typischen Lebensäußerungen“ hinzu. Diese Doppelseitigkeit wird sich auch in den tiefergehenden Bestimmungen auswirken, zu denen Dilthey im Verlauf der Analyse vordringt.

Vorerst ist noch kurz zu erörtern, was sich aus jener Grundbestimmung ergibt: „So repräsentiert nun eine typische Lebensäußerung eine ganze Klasse“⁴⁾. Hier überwiegt wiederum das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse bei der Untersuchung des Typusbegriffs. Der Schluss ergibt sich aus dem Begriff der immanenten Norm der menschlichen Lebensäußerungen durch den Satz, dass der Typus „ihre Norm“ bezeichne, „wie sie zwischen Abweichungen nach beiden Seiten liegt“⁵⁾. In einer Aufzeichnung, die sich in Diltheys Nachlass findet, spricht er geradezu „von der breiten Masse des Regelrechten“.

Diese Wendung führt, wie der Ausdruck von der „Klasse“ als von dem, was durch den Typus repräsentiert wird, in die positivistische Schicht hinein, wo z. B. von Comte das Naturgesetz als das Ständige im Variablen („constance dans la variété“) definiert wird. Indes, das ist nur eine Angleichung, die sich gerade aus der Intention ergibt, dem Typus seine Funktion im Erfahren und Erkennen, dem Erkennen der menschlichen Individuation, zu sichern, einer Intention, die er im Hinblick auf die Naturwissenschaft verfolgt, um so eine dem wissen-

1) Beiträge, G. S. V, 267.

2) Beiträge, G. S. V, 280.

3) Beiträge, G. S. V, 279.

4) Beiträge, G. S. V, 279.

5) Beiträge, G. S. V, 279.

schaftlichen Weltbegreifen analoge Leistung für das Lebensverständnis herauszuarbeiten. Dabei wird auch die Leistung der Kunst unter wissenschaftlichem Aspekt angesehen. „Auch in dem typischen Sehen begegnen sich künstlerisches und wissenschaftliches Auffassen. Es ist die Form, in welcher das Kunstwerk, zumal die Dichtung, das Wiederkehrende der Unterschiede, Abstufungen und Verwandtschaften in der menschlich-geschichtlichen Welt besitzt“¹⁾. Aber die entscheidende Absicht ist darauf gerichtet, gerade die von der exakten Naturwissenschaft unterschiedene Art von Wissenschaft herauszuarbeiten. Das Wiederkehrende, das so besessen wird, ist nichts Induktiv-Allgemeines, nichts bloss aus der logischen Operation Hervorgegangenes, sondern zugleich ein Vorweggenommenes, ein Ergebnis nur im Sinne einer „Verdichtung“, einer „genialen Verdichtung“²⁾ der Erfahrung.

So entspringt das „Repräsentative“ des Typus nicht erst aus dem gegenständlichen Auffassen, sondern liegt in der immanenten Norm enthalten, die beim typischen Auffassen selber gar nicht gegenständlich wird. Und diese Sachlage bleibt erhalten, wenn nun, gegenüber der Rede vom typischen Sehen und typischen Lebensäusserungen, nicht mehr bloss prädikative Bestimmungen dessen, was in sich selbst typisch ist, in Frage stehen, sondern das Typische als solches in gegenständlicher Supposition genommen wird. „Indem ich nun aber diejenigen Züge eines solchen Typus, welche das Regelhafte der ganzen Gruppe ausdrücken, betone oder gleichsam mit stärkeren Strichen verzeichne, kann ich weiter auch das in diesen Linien Herausgehobene als Typus bezeichnen. Der Begriff des Typus bezeichnet dann also das herausgehobene Gemeinsame. Auch so behält der Typus noch seine Bildlichkeit“³⁾. In den Beispielen, die Dilthey hierfür gibt, zeigt sich wieder die erörterte Weite seines Einsatzes. „In diesem Sinne finden wir auch den Ausdruck zunächst technisch gebraucht, wenn der Arzt Coelius (wahrscheinlich im 2. Jahrhundert n. Chr.) vom Typus des Wechselfiebers spricht und darunter die Regel seines Ablaufs versteht. So sprechen wir überhaupt von einem typischen Ver-

1) Beiträge, G. S. V, 279.

2) Beiträge, G. S. V, 282.

3) Beiträge, G. S. V, 280.

lauf. In diesem Sinne gibt Shakespeare Typen der Leidenschaften. Im selben Sinne sind die vier Temperamente genial gesehene Typen der physisch bedingten Gemütsanlagen¹⁾. Das „geniale“ Sehen kommt hier auf gleicher Fläche mit dem beobachtenden Blick des Forschers zusammen, der in den Lebenserscheinungen, auch den leiblichen, typische Abläufe erkennt, und teilt seinen typisierenden Zug mit der Lebenserfahrung.

Aber von dieser breiten Unterlage aus kehrt nun die Analyse zu ihrem Ausgangspunkt zurück. In der Individuation, so wurde anfangs erklärt, offenbart sich der „Sinn der Welt“ — ihr Sinn gegenüber der wissenschaftlich-begreifbaren „Gedankenmässigkeit“; dies wird nun so verdeutlicht: „der Art, wie die Wissenschaft die ganze Individuation der Lebenswirklichkeit durch das entgegengesetzte, einteilende und klassifizierende Verfahren darzustellen sucht“, entspricht „in der höchsten darstellenden Kunst das Verfahren, durch die Bezüge einer Anzahl von Personen gleichsam diese ganze Lebenswirklichkeit zu repräsentieren“²⁾. Und hier tritt nun das Typische wieder hervor als die Art und Weise dieser Repräsentation. Es sind „typische Bezüge“, in denen z. B. Illusionen und Irrungen der Liebe dichterich repräsentiert sind, und wieder greift das auf das ganze leiblich-seelische Menschenwesen über, wie in dem Beispiel, wo „der Tiefsinn der Erhaltung des Lebens“ im Hintergrund steht. Das Typische der Lebensbezüge (hier dem „Wesentlichen“ äquivalent) entspricht der Gedankenmässigkeit der Relationen in der wissenschaftlichen Zergliederung: als Ausprägung eben der Wertbestimmungen in den „lebendigen Linien des Zusammenhanges“. Aber jetzt, wo es sich darum handelt, darzulegen, wie die „ganze Lebenswirklichkeit“ in solcher Weise repräsentiert werden kann, wird auch das typische Auffassen eine Schicht tiefer angelegt, in dem Ineinander von Hervorbringen und Erfassen, Schaffen und Explikation³⁾. „Und in der Art, wie der Künstler eine Atmosphäre, eine Welt bildet, in welcher seine Figuren sich bewegen und verbunden sind, kommt seine ganze Seelenverfassung und der aus ihr stammende Gesichtspunkt,

1) Beiträge, G. S. V, 280.

2) Beiträge, G. S. V, 280, 281.

3) Zu dieser Kategorie: G. Misch, op. cit. S. 162 f.

unter welchem seine Auffassung der Lebenswirklichkeit in einem Werke steht, am tiefsten zum Ausdruck“¹⁾. Die Personen und Bezüge sind also nicht bloss typisch in sich selbst, sondern zugleich typisch für den Dichter: sie repräsentieren seine Lebensanschauung, seine geistige Welt und damit zugleich die seiner Zeit. „So ist schliesslich das Typische der Personen und Bezüge durch ihr Verhältnis zur Subjektivität des Dichters und ihre Funktion im Ganzen jedes Werkes notwendig gegeben“²⁾. Aber diese Funktion beeinträchtigt nicht die Funktion der Kunst als eines Organs des Lebensverständnisses, sondern ist vielmehr Bedingung für sie. So tritt nun seine Doppelseitigkeit hervor. „Diese Art, Atmosphäre und Weltkörper eines grossen Werkes zu bilden, entspringt aus dem primären und lebendigen Verhalten des darstellenden Künstlers zur äusseren Lebendigkeit“³⁾. Die Objektivität des Sehens hängt ab von der Weite und Tiefe des sehenden Geistes, des erworbenen seelischen Zusammenhangs. Indem Dilthey diesem Grundverhältnis nachspürt, legt er die Genese des Typus dar. Wir geben die Stelle ganz wieder: „Die älteren Maler streben die bleibenden Züge der Physiognomie in einem idealen Moment, der für dieselben am meisten prägnant und bezeichnend ist, zu sammeln. Möchte nun eine neue Schule den momentanen Eindruck festhalten, um so den Eindruck des Lebens zu steigern, so gibt sie die Person an die Zufälligkeit dieses Moments hin. Und auch in diesem findet ja eine Auffassung des Inbegriffs von Eindrücken eines gegebenen Moments unter der Einwirkung des erworbenen seelischen Zusammenhanges statt; eben in dieser Apperzeption entspringt die Verbindung der Züge von einem gefühlten Eindruckspunkt aus, welcher Auslassungen und Betonungen bedingt: so entsteht ein Momentbild ebenso der Apperzeptionsweise des Malers als des Gegenstandes, und jede Bemühung, zu sehen, ohne zu apperzipieren, so gleichsam das sinnliche Bild in Farben auf einer Palette aufzulösen, muss misslingen. Was noch tiefer führt, der Eindruckspunkt ist schliesslich durch das Verhältnis irgendeiner Lebendigkeit zu der meinigen be-

1) Beiträge, G. S. V, 281.

2) Beiträge, G. S. V, 282.

3) Beiträge, G. S. V, 281.

dingt, ich finde mich in meinem Lebenszusammenhang von etwas Wirkendem in einer anderen Natur innerlich berührt; ich verstehe von diesem Lebenspunkte aus die dorthin konvergierenden Züge. So entsteht ein Typus¹⁾. Hier ist an die oben zitierte Stelle zu erinnern, wo aus der ursprünglichen Einheit dessen, was in der Wissenschaft als Tatsächlichkeit und Wert gesondert wird, derselbe Schluss gezogen wurde: „So entsteht für jeden Teil menschlicher Lebensäußerungen ein Typus ihrer angemessenen Ausführung“²⁾.

Diese Sätze werden oft angeführt, weil sie den Kern von Diltheys Konzeption des Verstehens sichtbar machen³⁾. Aber man muss genau hinsehen. Sie besagen nicht einfach, wie ein phänomenologischer Dilthey-Interpret (Landgrebe) erklärt, dass der Typus „vom Konvergenzpunkt aus“ entstehe; das Entscheidende ist vielmehr der „Eindruckspunkt“, der „Lebenspunkt“, in dem eine „Berührung von Lebensmacht zu Lebensmacht“ erfolgt — eine „Berührung“; so sagt er mit einem übertragenen Ausdruck, der ursprünglich auf die Schicht des leibhaften Lebensverhaltens und der dadurch stattfindenden Begegnung zurückgeht. In einer solchen Berührung öffnet sich der „Punkt“, zu dem hin die betreffenden Züge konvergieren, — hier ein Gemeinsam-Menschliches wirkend. So ist auch hiernach die „Entstehung“ eines Typus an den Punkt gebunden, an dem die begegnenden Einzelnen sich in einer Atmosphäre von Gemeinsamkeit befinden und finden, in der allein sie sich „berühren“ können. Von der Weite und Tiefe dieser Sphäre hängt dann die Objektivität des typischen Sehens ab. „Wir verstehen in dem Grade, als wir uns universal unsere Innenwelt gestalten; (in dem Grade) als die geschichtlichen Lebensmächte in uns wirken, können wir die Historie verstehen“⁴⁾. Der Diltheysche Weg des Verstehens führt von der Individuation zurück in das Gemeinsam-Menschliche. Psychologisch setzt er hier mit dem Begriff des „erworbenen seelischen Zusammenhanges“ ein: „Die Zufälligkeit des momentanen Eindrucks“ wird „unter der Einwirkung“ des erworbenen seeli-

1) Beiträge, G. S. V, 282.

2) Beiträge, G. S. V, 279.

3) Vgl. Vorbericht von G. Misch V, C. Dann auch die zitierte Untersuchung von L. Landgrebe, S. 290.

4) Beiträge, G. S. V, 281, 282.

schen Zusammenhanges überwunden, und so entspringt in der Apperzeption die Verbindung der Züge von einem gefühlten Eindruckspunkte aus. In dieser psychologischen Formulierung äussert sich zunächst Diltheys damalige Kampfstellung zum Naturalismus, die auch schon in seinen Bemühungen um eine neue Poetik deutlich zum Ausdruck kam; ihn greift er bei dem naiven Vorurteil an, man könne sehen, ohne zu apperzipieren.

Dem gegenüber steht, von Kant und Goethe her, der Rückgang auf das schaffende Subjekt; wie Goethe einmal erklärt: „kein Porträt kann etwas taugen, als wenn es der Maler im eigentlichen Sinne erschafft“ (Der Sammler und die Seinigen). Nur dass bei Dilthey wieder die das künstlerische und wissenschaftliche Verhalten charakterisierende Doppelseitigkeit hervortritt: — nicht nur schaffen, sondern auch erfassen, das im Eindruck Enthaltene entfalten.

Es fragt sich nun weiter, wie dies andere Moment des Verstehens: dass sich in ihm der Punkt erschliesst, zu dem die einzelnen Züge konvergieren, konkret zu fassen sei. Dilthey spricht vom „gefühlten Eindruckspunkt“, vom „Lebenspunkt“. Weiterhin (im „Aufbau der geschichtlichen Welt“) spricht er vom „Einheitspunkt“, der „Mitte“, der „in sich zentrierten Einheit“. Und gerade darin, wie sich eine solche Einheit, eine Mitte bildet, dürfte das Entscheidende für die Behauptung liegen: „Ein Individuum war das Original, ein Typus ist jedes echte Porträt“¹⁾. In die Richtung auf dieses zentrale Problem der Einheitsbildung weist auch schon das von Dilthey verwendete Wort „Eindruck“; denn Dilthey nimmt es in einem ursprünglichen Sinne gegenüber dem Hume'schen Begriff der „Impression“. Nicht etwas für sich bildhaft Feststehendes, Vorgestelltes ist damit gemeint, sondern er führt unmittelbar den dynamischen Lebensbezug ein, in dem das als Subjekt und Objekt Gesonderte, das „Wissen von“ und das „wovon ich weiss“ ursprünglich geeint sind. So erklärt er, dass „die dem abstrakten Denken tote Natur für den Eindrucksfähigen lebt“²⁾. Und darum gerade handelt es sich beim künstlerischen Auf-

1) Beiträge, G. S. V, 282.

2) Die drei Epochen der Ästhetik . . . G. S. VI, 283. Vgl. diesen Begriff des „Eindrucks“ mit demjenigen von Goethe, oben S. 64 ff.

fassen, dass es die betreffenden Züge in einer eigenartigen inneren Verbindung, die im typischen Sehen hervorgebracht wird, erkennen lässt. Es ist dies das Grundverhältnis beim typischen Sehen. Wie es bei dem Verständnis der Kunst einerseits wichtig ist, „wie in ihr Bild, Form, Gefühl, Denken, geistiger Gehalt von innen verknüpft sind“, so wird zugleich auch das andere Moment betont: „Wo aber Leben ist, da werden Funktionen und Teile eben durch das, um welches in Energie und Gefühl gerade diese bestimmte Existenz sich dreht, zusammengehalten“.

Um diese Doppelseitigkeit des Typusbegriffs handelt es sich in jener vielerörterten Formulierung, von der wir ausgingen, um sie genauer zu interpretieren. Wir sehen jetzt, dass es einen beträchtlichen Unterschied ausmacht, ob man die Entstehung des Typus von dem „Konvergenzpunkt“ oder von dem „Eindruckspunkte“ aus annimmt. Wenn man ihn von ersterem aus entstehen lässt, sieht man nur die eine Seite, das unmittelbare Wirken in innerlicher Berührung, und vernachlässigt die andere, das Erfassen der einzelnen in jeder Existenz in einem Lebenspunkt, „in Energie und Gefühl“ zusammengehaltenen Züge. Landgrebe formuliert in einer Kapitelüberschrift: „Der Typus als geschichtliche Kategorie und seine Bildung vom Konvergenzpunkt her“¹⁾. Unter diesem Titel geht er an der zitierten Stelle an die Grade heran, wie man „fremdes Erleben in seiner Bedeutsamkeit nachbilden“ könne. Und er fasst seine Antwort folgendermassen zusammen: „Es gibt einen „Konvergenzpunkt“, von dem aus der Eingang in eine fremde Individualität sich erschliesst“²⁾. Damit ist freilich auf ein für das Verstehen wichtiges Moment hingewiesen: darauf, dass das Verstehen ein innerliches Berührtwerden voraussetzt, dass es kein theoretischer Akt ist, sondern ein „Lebensverhältnis“. Aber die „Konvergenz“, von der bei Dilthey die Rede ist, entfaltet sich doch gerade auf der Objektseite: im Verstehen konvergieren die Züge, die ich in einem

1) Op. cit. S. 290.

2) Op. cit. S. 293. Vgl. auch die im Anschluss an Landgrebe gegebene Interpretation des Typusbegriffs bei Kenzo Katsube, Wilhelm Diltheys Methode der Lebensphilosophie, in Philosophische Studien herausgegeben von dem Philosophischen Institut der Universität Hiroshima, I. Heft, 1931.

anderen Menschen erfasse, zu dem Lebenspunkt hin, in dem die Berührung von Ich und Du erfolgt, und das von diesem Lebenspunkte aus sich Aufschliessende schliesst sich zu ihm hin zusammen.

Jene Umdeutung ergibt sich bei Landgrebe dadurch, dass er den „erworbenen seelischen Zusammenhang“, auf den das höhere Verstehen bei Dilthey zurückgeführt war, rein subjektiv fasst und entsprechend die zugehörige Besinnung als Selbstbesinnung auf das subjektive Binnenleben bezieht. Nur dann wird die Berührung zu einer Konvergenz, wie bei zwei selbständigen, für sich stehenden Wesen, während die Lebens-einheiten in einer Atmosphäre der Gemeinsamkeit leben, in der sie sich berühren können, in dem Medium des objektiven Geistes.

3.

Dilthey's genetische Fragestellung, wie „ein Typus entsteht“, und die Antwort, die wir auf diese Frage bekommen, führt in die Mitte seiner hermeneutisch-logischen Grundlegung der geschichtlichen Lebensphilosophie, wo es um die Hervorbringung von Sinn und Bedeutung aus dem „Wirkungszusammenhang“ des menschlichen Lebens geht. Diese grundlegenden Dinge können hier nicht ausführlich dargelegt werden, und es bedarf dessen auch nicht, seitdem die Untersuchungen von G. Misch vorliegen¹⁾.

Von Dilthey wird die „Bedeutung“ als „die Kategorie für den unzerlegten Lebenszusammenhang“²⁾ bezeichnet und dadurch ganz allgemein auf die Tatsache hingewiesen, dass das Lebensgeschehen als Wirkungsverlauf in eine bedeutungsmässige Zentrierung ausläuft. Für die „Zergliederungskunst der Wirklichkeit“ wird aber damit erhärtet, dass bei der Aufklärung dieser Wirklichkeit das Wissen vom Ursprünglichen festgehalten werden soll. Denn Dilthey stellt als Prinzip für die Wirklichkeit des Lebens auf: „dass sie gedankenmässig, in ihrer Lebendigkeit bedeutsam, und doch zugleich ganz

1) G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn 1930. Zur Kategorie der Bedeutung ist auf den entsprechenden Abschnitt dieses Buches hinzuweisen.

2) Aufbau, Forts., G. S. VII, 237.

unergründlich ist“¹⁾. Aber indem er so bei der Zergliederung der Wirklichkeit an dem Wissen vom Unergründlichen festhält, verfällt er keineswegs einem Irrationalismus. Das Wissen vom Unergründlichen wird produktiv gemacht. Das Unergründliche muss man im Blick haben, „um die Kategorien zu erfassen, die am Leben selbst aufgehen“²⁾. Dies Wissen wird produktiv, wenn man im Unergründlichen für die Zentrierung des im Lebensverhalten enthaltenen Wirkungszusammenhangs zu Bedeutungseinheiten Raum lässt, d. h. die „Bedeutung“ zur Strukturform des Lebens wird³⁾.

Andererseits wird aber auch dort, wo wir in der Analyse von den Objektivationen des Lebens ausgehen — also für das hermeneutische Verfahren überhaupt, worauf es ja bei Dilthey ankommt — dieses dynamische Sehen gefordert, das uns von den Objektivationen zu dem Sich-Objektivierenden zurückführt. Denn es gehört zum geistesgeschichtlichen Sehen und Darstellen, durch das in irgendeiner Weise Festgehaltene oder Festgelegte hindurch mit Hilfe von Zerlegung der bedeutsamen Züge der Lebensbewegung die genetische Einheit sehen zu lassen und so bis zum Wissen der ursprünglichen Einheit zu führen. Dies hat Dilthey nicht nur prinzipiell klargestellt, sondern auch in grundlegenden Richtlinien für die Methodologie festgelegt (vgl. insbesondere das in den gesammelten Werken veröffentlichte Material der Fragmente⁴⁾).

Wie gesagt, brauchen wir bei dieser grundlegenden Kategorie der „Bedeutung“ nicht weiter zu verweilen. Wir müssen uns hier, unserem speziellen Thema gemäss, auf die Linie beschränken, die von der „Bedeutung“ als einer Grundkategorie des Lebens zu dem Begriff des Typus hinführt.

1) Im Anschluss an den Vorbericht, G. S. V, CXVI.

2) Aufbau, Forts., G. S. VII, 195.

3) G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 51. Dort ist auch zugleich gezeigt, wie vom Grundverhältnis von Gedankenmässigkeit und Unergründlichkeit die Erneuerung des ursprünglichen Einsatzes der Logik ausgehen kann.

4) Hinsichtlich der Hineinarbeitung dieses Materials in die Wissenschaftslehre siehe das erwähnte Buch von Misch. Vgl. die skeptischen Ausführungen über die geistesgeschichtliche Methode im allgemeinen und auch in bezug auf Dilthey: N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin und Leipzig 1933, S. 445.

a) Bei Dilthey erhielt die Kategorie der Bedeutung die zentrale Stellung, die sie in seiner ganzen Philosophie gewinnen sollte, zunächst im Zusammenhang mit seinen ästhetischen Untersuchungen. Aber erst allmählich wird sie zu einem festen philosophischen Terminus geklärt. Und diese Aufklärung geschieht, indem Dilthey den dichterischen Prozess des Schaffens analysiert. Aus diesen Analysen stammt nun aber auch sein Begriff des Typus. Aus ihnen kann man den Zusammenhang zwischen der Kategorie der Bedeutung und dem Typus ersehen. Ebenso lässt sich verfolgen, wie der Typus und seine einzelnen Momente schliesslich auf die Kategorie der Bedeutung zurückgeführt werden.

Wir begegnen dem Begriff des Typus und des Typischen bei Dilthey schon in seinen Abhandlungen zur Einbildungskraft des Dichters (1886, 1887), und weiter zurückreichend in seinem Aufsatz über „Goethe und die dichterische Phantasie“ (1877). Den umfassendsten Zusammenhang, in dem der Begriff auftritt, bildet die Darstellung „der Erhebung des Geschehnisses zur Bedeutsamkeit auf der Grundlage der Erfahrung im dichterischen Vorgang“¹⁾. Wir gehen von den erstgenannten Abhandlungen aus und schliessen daran die Fassungen aus den späteren Schriften und Aufzeichnungen, in denen der Typusbegriff in seinem tiefsten Gehalt aufgeschlossen ist und die zugleich vorausdeutend den Zusammenhang anzeigen, in dem er gerade in den systematischen Geisteswissenschaften steht.

Von dem Erfahrungskreis der Wirklichkeit aus — die Wirklichkeit als „die in den Lebensbezügen auftretende Beschaffenheit meiner selbst und der Dinge“ verstanden²⁾ — bringt die dichterische Einbildungskraft das Typische hervor. Dieses Typische wird näher erläutert, indem durch die Begriffe des Idealischen, des Wesenhaften und des Bedeutsamen einzelne Momente desselben herausgehoben werden. „Die Kategorie des Wesenhaften . . . bezeichnet zunächst den Inbegriff der Züge, in dem innere Lebendigkeit die Bedeutung eines Gegenstandes erfasst. So bringt der Dichter vom Gefühle aus

1) Das Erlebnis und die Dichtung (= E. u. D.), Anmerkungen, S. 469.

2) E. u. D., S. 178.

das Wesenhafte im Singularen oder das Typische hervor“¹⁾. Das einzeln erlebte Geschehnis ist mit Singularität und Partikularität behaftet, es ist mit Zügen vermisch, die uns zufällig erscheinen. „Aus den krausen Zügen des Wirklichen“ muss im dichterischen Gestalten das Zufällige, Gleichgültige, das, was in seiner Partikularität als fremd nicht nachgebildet werden kann und was in seiner Singularität nicht das Packende ist, ausgeschieden werden. Was ergreifen soll, „muss durch Verallgemeinerung, durch Aussonderung des Zufälligen, durch Herausheben des für das Lebensgefühl Wesentlichen und Bedeutenden wirken“²⁾.

Die Transformierung der krausen Züge der Wirklichkeit in der Richtung einer Aussonderung des Wesenhaften und des Bedeutsamen bezeichnet Dilthey mit dem Goetheschen Begriff als *Steigerung*. Diese Transformierung geschieht vom Gefühl, Lebensgefühl, vom ganzen erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens aus. Der Typus „enthält also zunächst in sich eine Steigerung des Erfahrenen“³⁾. Die Bilder und ihre Verbindungen, die so in der Darstellung entstehen, „überschreiten daher wohl die gemeinen Erfahrungen des Lebens; aber was so entsteht, das repräsentiert doch diese Erfahrungen, lehrt sie tiefer begreifen und näher ans Herz ziehen“⁴⁾. Das Erlebnis des Dichters soll so gestaltet werden, dass es „viele Erfahrungen in höchster Steigerung enthält“⁵⁾. Und zwar handelt es sich um eine „Repräsentation des Mannigfaltigen in einem Bildlichen, dessen mächtige und klare Struktur die geringeren und gemischten Erfahrungen des Lebens nach ihrer Bedeutung verständlich macht“⁶⁾.

Die Bedeutung wird hier noch nicht für sich fixiert, sie wird hier herangezogen, um das vom Dichter herausgehobene Typische als Strukturform des Lebens selber näher zu erläutern. Und zwar gerade an der Stelle, wo es sich darum handelt, das Typische als Strukturform des Lebens selber der leeren Idealität der Begriffe gegenüberzustellen. Aber die

1) Poetik, G. S. VI, 188.

2) Poetik, G. S. VI, 186.

3) Poetik, G. S. VI, 186.

4) Poetik, G. S. VI, 185.

5) Poetik, G. S. VI, 185.

6) Poetik, G. S. VI, 186.

Heranziehung der Bedeutung wird um so dringlicher, als die Frage notwendig wird, woraus die Steigerung und die Repräsentation als Leistungen des typischen Sehens und der typischen Darstellung entspringen. Nicht ein isoliertes Geschehnis für sich wird dargestellt, sondern seine Bedeutsamkeit im Zusammenhang des Lebens. „Was so von der eigenen Lebendigkeit aus als für den Zusammenhang eines Lebendigen erforderlich herausgehoben und verknüpft wird, nennen wir das Wesenhafte.“ Das Dichtwerk, so gestaltet, erhält den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. „Die Allgemeingültigkeit bedeutet, dass jedes fühlende Herz das Werk nachbilden und geniessen kann.“ „Notwendigkeit bedeutet, dass der in einer Dichtung bestehende Zusammenhang so zwingend für den Auffassenden ist, wie er für den schaffenden Künstler war“¹⁾. Nur da, wo das für das Lebensgefühl des Dichters Wesenhafte als das Typische herausgehoben ist, vermag das Dichtwerk zu befriedigen. Wenn im Lebensverhalten ein neuer Zug, eine Eigenschaft des Lebens in seiner Bedeutsamkeit aufgegangen ist und dieser bedeutsame Zug auf der Unterlage des ganzen erworbenen seelischen Zusammenhangs, der gleichsam den Hintergrund der Bilder darstellt, in seiner ganzen lebendigen Breite vom Dichter dargestellt ist, kann er vom Leser sich angeeignet werden. Diese Aneignung geschieht wiederum durch den erworbenen seelischen Zusammenhang des Lesers. Sowohl vom Dichter als vom Leser gesehen muss das Dichtwerk den Charakter der Totalität haben. Das Neue, das der Dichter gesehen hat, die Eigenschaft des Lebens, die nie vorher so gesehen worden ist, muss dann so dargestellt werden, dass es in seiner Beziehung zur ganzen Breite des Lebens zum Verständnis gelangt. Indem das Dichtwerk „eine ursächliche Verkettung von Vorgängen und Handlungen sichtbar macht, lässt es zugleich die Werte nacherleben, die im Zusammenhang des Lebens einem Geschehnis und dessen einzelnen Teilen zukommen“²⁾. Die in der Lebendigkeit des Dichters enthaltene Konzeption des Neuen, Bedeutsamen, leitet so die Aussonderung des Wesenhaften im Zusammenhang des Lebendigen und verleiht den Teilen desselben Bedeutsamkeit.

1) Poetik, G. S. VI, 186.

2) E. u. D., S. 197.

Nun gehört es zur Funktion des dichterischen Schaffens, uns das „Verständnis des Lebens“¹⁾ zu erschliessen, so dass die „lebendigste Erfahrung vom Zusammenhang unserer Daseinsbezüge in dem Sinn des Lebens zum Ausdruck“²⁾ kommt. Jedes echte poetische Werk muss immer etwas Neues, das im Sinne des Lebens bedeutsam ist, zum Ausdruck bringen. Im dichterischen Schaffen gelangen nur diejenigen Lebenszustände und Daseinsmomente zur Darstellung, „welche einen Zug des Lebens aufschliessen“³⁾. „Denn jedes echte poetische Werk hebt an dem Ausschnitt der Wirklichkeit, den es darstellt, eine Eigenschaft des Lebens heraus, die so nicht vorher gesehen worden ist“⁴⁾. Dilthey sagt dann statt Eigenschaft Geschehnis: „dies Wort in einem Sinne genommen, in dem es Erlebbares wie Erlebtes, eigne wie fremde Erfahrungen, Überliefertes wie Gegenwärtiges einschliesst“⁵⁾. Und es kommt im Dichterischen darauf an, dass die Bedeutsamkeit des Geschehnisses zur Auffassung kommt. „Denn als bedeutsam wird ein Geschehnis aufgefasst, sofern es uns etwas von der Natur des Lebens offenbart“⁶⁾. So liegen hier Ausdrücke wie „Zug des Lebens“, „Eigenschaft des Lebens“, „Natur des Lebens“ und „Wesenszug der menschlichen Dinge“⁷⁾ auf derselben Linie und deuten auf denselben Tatbestand hin. Es ist jeweils ein Zug, eine Eigenschaft, ein Geschehnis, das in seiner Bedeutsamkeit erfasst wird. Sie können aber immer nur auf dem Grunde „des Lebens“, „der menschlichen Dinge“, „der Menschennatur“ erfasst werden. Die Bedeutsamkeit eines Erlebnisses, eines Geschehnisses bringt zugleich diesen Grund zum Ausdruck. Und dieser Grund ist notwendig ein Zusammenhang, da die Bedeutsamkeit eines Geschehnisses „die Bestimmtheit des Bedeutungsgliedes aus dem Ganzen“⁸⁾ ist, und da wir den Grund nur in seinen Ausdrücken kennen. „Es ist dann der Kunstgriff der grössten Dichter, das Geschehnis so hinzu-

1) E. u. D., S. 197.

2) E. u. D., S. 197.

3) E. u. D., S. 198.

4) E. u. D., S. 197.

5) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 392.

6) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 394.

7) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 394.

8) Aufbau, Forts., G. S. VII, 240.

stellen, dass der Zusammenhang des Lebens selbst und sein Sinn aus ihm herausleuchtet. So erschliesst uns die Poesie das Verständnis des Lebens“¹⁾.

Damit ist dann überhaupt auf die höchste Leistung der Kunst, auf ihre metaphysische Leistung hingewiesen. „Denn in jedem allgemeinen Zug des Lebens liegt ein Verhältnis zur Bedeutung des Lebens überhaupt, sonach etwas Unergründliches“²⁾. „Das Geschehnis wird zum Symbol des Lebens“³⁾. Die „Bedeutsamkeit“ des Geschehnisses wird so zu dem Unergründlichen als ursprüngliche Einheit, deren wir nicht direkt habhaft werden können, in Beziehung gebracht. Es ist ein eigenartiges Verhältnis zwischen dem „Sinn“ und „Zusammenhang“ des Lebens und dem einzelnen Geschehnis, dieses „Hervorleuchten“ von jenem aus diesem. Hier steht man vor dem „Wie“ des dichterischen Schaffens und hier tritt der Begriff des Typus auf, als Mittel der Kunst — sehen zu lassen.

Analog wie Goethe, unterscheidet Dilthey zwischen dem Begriff des Symbols und dem des Typus, und zwar in dem Sinne, dass beim Typus das Schwergewicht nicht so sehr auf die Verbildlichung des Unergründlichen gelegt wird, als auf die Darstellung der Daseinsbezüge, obwohl die Totalität der Lebensverfassung immer gegenwärtig ist. „Symbol nenne ich einen eingeschränkten und zusammengesetzten Vorgang, welcher ein unbegrenzt Verbreitetes darstellt, Typus eben einen solchen Vorgang, sofern er nächstverwandte durch eine Art von Norm repräsentiert“⁴⁾.

Dilthey grenzt die Bedeutsamkeit, die das Geschehnis im dichterischen Vorgang erhält, von dem intellektuellen Verhältnis ab, von dem „Hineinlegen von Vernunft, von Gedanken in einen Teil des Geschehnisses“. Gegenüber einem solchen intellektuellen Verhalten zur Wirklichkeit beruht der dichterische Vorgang darauf, dass er „den Bezug zum Leben selbst zum starken Ausdruck bringt“⁵⁾. Und so kann Dilthey als Gegenstand der Dichtung „die in den Lebensbezügen auftretende

1) E. u. D., S. 197.

2) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 394.

3) Aufbau, Forts., G. S. VII, 240.

4) Die Typen der Weltanschauungen . . . , Handschriftliche Zusätze, G. S. VIII, 146.

5) Aufbau, Forts., G. S. VII, 240.

Beschaffenheit meiner selbst und der Dinge“¹⁾ hinstellen. Indem nun der Dichter diese Lebensbezüge sehen lässt, wird das Geschehnis (in dem oben S. 226 angegebenen Sinne) zur Bedeutsamkeit erhoben. Dilthey gebraucht hier den Ausdruck „Bedeutsamkeit“ noch ununterschieden von „Bedeutung“.

Damit ist der Kategorie der Bedeutung ihre zentrale Stellung angewiesen. Nur dass, wie schon oben gezeigt, die Richtung auf die Bedeutung des Lebens nicht nur der dichterischen Auffassung, sondern aller menschlichen Auffassung zugrunde liegt. In diesem Sinne ist der Dichter nur der vollkommene Mensch.

b) Die Kategorie der Bedeutung ist eine aus dem Leben selbst gewonnene Kategorie. Sie ist keine blosse Auffassungsform, sondern sie wohnt dem Leben inne „als die eigentümliche Beziehung, die zwischen seinen Teilen obwaltet, und so weit das Leben sich erstreckt, wohnt ihm diese Beziehung inne und macht es darstellbar“²⁾. Erst die Kategorie der Bedeutung macht das Leben darstellbar, sowohl im dichterischen Werke als auch in der Geschichte. Zuzufolge dieser zentralen Stellung der Bedeutung wird sie von Dilthey, in einem Plan der Umarbeitung seiner „Bausteine der Poetik“³⁾, vor die Behandlung des Begriffs des Typischen gestellt. Aber deshalb sinkt das Typische noch nicht zum blossen Darstellungsmittel herab, sondern bleibt verbunden mit der Art des Wissens von der „Bedeutsamkeit als einer Eigenschaft des Lebens“⁴⁾, eines Wissens, das als „typisches Sehen“ dem Auffassen alles Menschlichen von der Lebenserfahrung her eigen ist und im typischen Darstellen zur ersten Objektivierung kommt. Und diese Art Wissen erhält, um hier zugleich im voraus auch auf diese Richtung hinzudeuten, ihre Stelle auch in der wissenschaftlichen Behandlung der Geisteswissenschaften: „Der Historiker, der mit Wirkungszusammenhängen arbeitet, muss so aussondern und in solche Verbindung bringen, dass der Kenner des Details nichts vermisst, weil jedes Einzelne in den starken Zügen des zusammengenommenen Wirkungszusammenhangs

1) E. u. D., S. 178.

2) Studien, G. S. VII, 73.

3) Fragmente zur Poetik, G. S. VI, 310.

4) Fragmente zur Poetik, G. S. VI, 311.

mitvertreten ist. Darin besteht nicht nur seine darstellende Kunst, sondern diese ist das Erzeugnis einer bestimmten Art zu sehen¹⁾.

Von hier aus lassen sich rückblickend die von Dilthey herausgehobenen Züge des Typischen, die „Steigerung“ und die „Repräsentationen“, aufklären. Das Erlebnis soll dichterisch so gestaltet werden, „dass es viele Erfahrungen in höchster Steigerung enthält“; „Bilder und ihre Verbindungen überschreiten daher wohl die gemeinen Erfahrungen des Lebens“. Die Steigerung ist auf „eine Repräsentation des Mannigfaltigen in einem Bildlichen“, wo diese einzelnen Erfahrungen nach ihrer Bedeutsamkeit verständlich gemacht werden, gerichtet. Dilthey nimmt die Repräsentation nicht isoliert; was durch die Steigerung entsteht, „das repräsentiert doch diese Erfahrungen, lehrt sie tiefer begreifen und näher ans Herz ziehen“. Die Leser empfinden, dass „der tiefste Gehalt ihres eigenen Wesens von diesen Bildern mit umfasst ist“²⁾. Das dichterische Werk erhält durch diese Gestaltung den Charakter der Allgemeinheit, weil das Dargestellte nachvollziehbar ist, und den Charakter der Notwendigkeit, weil alles Dargestellte in einer Form der Bündigkeit aneinandergefügt ist.

Die Steigerung der Erfahrungswirklichkeit gründet sich auf das ihr „innewohnende Gesetz“³⁾ und wird von ihm zusammengehalten. Sie ist in der immanenten Norm, im immanenten Wert begründet, die wir mit aller Auffassung des Menschlichen verbunden sehen. Die Steigerung ist nicht eine Form der Repräsentation, sondern sie ist möglich, weil sie im Leben selber begründet ist und so die Repräsentation erst möglich macht. Dilthey hat dies auch in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit der Geschichte gegenüber Simmel zum Ausdruck gebracht: „Simmels Theorie der Geschichte, dass ihre Formung notwendig sei, weil nicht alle Teile durchlaufen werden können, ist irrig, weil eine grössere Zahl von Teilen, durch eine Zusammenfassung repräsentiert werden kann“ (VII, 259). Auch hier ist die Repräsentation nur dadurch möglich dass „überall in der Geschichte schon Formung, Auswahl in

1) Aufbau, G. S. VII, 165.

2) Poetik, G. S. VI, 185, 186.

3) E. u. D., S. 245.

der Aufsuchung des inneren Zusammenhangs“ vorhanden ist (VII, 290).

In späteren Fassungen trennt Dilthey die Begriffe „Bedeutung“ und „Bedeutsamkeit“, und zwar so, dass die „Bedeutsamkeit“ zu einer gegenständlichen Kategorie wird: „Bedeutsamkeit ist die auf der Grundlage des Wirkungszusammenhangs entstehende Bestimmtheit der Bedeutung eines Teiles für ein Ganzes“¹⁾. Dies ist dann in dem Sinne auszulegen, dass sich auf dem Untergrunde des Lebens Werte, Zwecke ausbilden, bestimmte Gestaltungsrichtungen, die jeweils einen Wesenszug des Lebens zum Ausdruck bringen. Denn jetzt wissen wir, dass die Rückwendigkeit des Wissens auf den Untergrund des Lebens, dessen Strukturform die Bedeutung ist, nicht nur der Kunst vorbehalten ist, sondern eine allgemeine Eigenschaft des menschlichen Lebens bildet. Dieses Verhältnis, wonach das typische Sehen als „natürliches“ Auffassen hingestellt ist, hat auch Landgrebe²⁾ (im Anschluss an den Vorbericht von Misch, V, C) hervorgehoben. Aber die Bedeutsamkeit der Erlebnisse geht nicht lediglich aus der Beziehung auf das Selbst³⁾ hervor, das sich auf sein Leben, nur auf sein Inneres besinnt (vgl. oben 221), sondern zugleich damit aus der Beziehung auf das unergründliche Leben, als eine „Bestimmtheit der Bedeutung“.

Vom Verstehen aus ist derselbe Tatbestand von Dilthey wie folgt formuliert worden: „Der Begriff spricht einen Typus aus“⁴⁾. Der Begriff wird zum Ausdruck, der die verschiedenen Züge, die mannigfachen herausanalysierbaren Vorgänge des Lebens zusammenfasst. Er fasst eigentlich nicht zusammen, jedenfalls nicht in einer rein-gedanklichen Art, sondern führt in der strukturellen Analyse zu einer Lebensbewegung hin, in der sich eine Gegenständlichkeit gliedert und gestaltet. Die Art des Wissens, des typischen Sehens, lässt die lebendige Tiefe nicht als etwas Unrepräsentierbares stehen, sondern bekommt sie von den Objektivationen her zu fassen, was möglich ist, weil im Leben selbst ein Grund für die Gliederung und

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 240.

2) Landgrebe, op. cit. S. 291.

3) Landgrebe, op. cit. S. 321.

4) Aufbau, G. S. VII, 188.

Gestaltung gegeben ist. Die hermeneutischen Ausdrücke haben, allgemein gesagt, die Aufgabe, bei der Erfassung der Gegenständlichkeit uns dahin zu führen, dass wir zugleich den Wirkungszusammenhang erfassen, in dem sie sich gestaltet hat.

Es gehört zur wesentlichen Ganzheit des menschlichen Verhaltens, dass sie sich auf diesen Untergrund des Lebens bezieht. Es waltet ein dynamisches Verhältnis zwischen dem „Leben“ und dem Wissen des Menschen um dieses Leben. Dilthey formuliert: „Die Besinnung eines Menschen über sich selbst bleibt Richtpunkt und Grundlage“¹⁾. Mit der Selbstbesinnung, in der wir die Bedeutsamkeit der Erlebnisse erfassen, ist nicht gemeint (worauf schon hingewiesen wurde, vgl. oben S. 221), dass diese Bedeutsamkeit lediglich aus der Beziehung auf das Selbst stamme. In bezug auf die Anthropologie und Psychologie als die Grundlage des geschichtlichen Lebens sagt Dilthey: „Sie ist nicht nur Vertiefung des Menschen in die Betrachtung seiner selbst“²⁾, und an anderer Stelle: „Die Besinnung über das Selbst ist daher zugleich die über seinen Bezug zu einer äusseren Wirklichkeit und Ursprung und Recht der Bestimmungen über sie“³⁾. Es ist nicht so, als ob es zuerst eine blosse Wechselwirkung zwischen dem Selbst und dem Milieu gäbe, die nur durch das blinde Dahaben bestimmt wäre, und dass erst nachträglich durch die Selbstbesinnung zwischen dem Ganzen meines Lebens und dem „Ich“ in seiner eigentlichen Gegenwart eine Beziehung hergestellt werde, wodurch der Mensch gleichsam auf eine neue Ebene erhoben würde. Gegenüber einer solchen Konstruktion des Stufenganges von der Passivität zur Spontaneität des Ichs ist es doch „der Lebensbezug des Ichs“, der primär den Zugang zur vollen Realität des Erlebnisses bildet. Denn mit diesem Begriff ist nicht nur eine Wechselwirkung zwischen Selbst und Milieu, und nicht nur die Erfahrung von Druck, Hemmung oder Förderung gemeint, sondern damit ist zugleich auf die Beziehung, auf den „Untergrund des Lebens“ hingewiesen. „In

1) Zur Weltanschauungslehre, G. S. VIII, 204.

2) Einleitung in die Geisteswissenschaft, G. S. I, 32.

3) Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen, G. S. VIII. 39.

dem beständigen Untergrund, aus dem die differenzierten Leistungen sich erheben, gibt es nichts, das nicht einen Lebensbezug des Ich enthielte. Wie alles hier eine Stellung zu ihm hat, ebenso ändert sich beständig die Zuständigkeit des Ich nach dem Verhältnis der Dinge und Menschen zu ihm¹⁾. Die Erhebung der Erlebnisse zur Bedeutsamkeit bedeutet dann nicht, dass ich sie in der Selbstbesinnung als in einem spontanen Akt der bewussten Aneignung²⁾ in Beziehung zum „Ich“ setze, sondern in der Selbstbesinnung kommt das zur Explikation, was im Lebensverhalten, im Erleben und Verstehen enthalten und bereits zur Einheit gediehen ist. (Hier ist auch daran zu erinnern, was (s. oben S. 223) Dilthey vom Gegenstand der Dichtung sagte: dieser sei „die in den Lebensbezügen auftretende Beschaffenheit meiner selbst und der Dinge“.) Es kommt in dieser Explikation der Untergrund des Lebens zum Vorschein, und der Bezug zu diesem macht sich dann geltend beim Verstehen der Individualität, des Werkes usw., wo wir den einzelnen Zügen und Zusammenhängen nachgehen bis zu dem produktiven Punkt ihrer Einigung. Die Einheit bringt so den Untergrund des Lebens selbst zum Ausdruck im Gegensatz zur Kundgabe eines individuellen Erlebnisses³⁾.

Im Anschluss an die erörterte Stelle zieht Dilthey zur Verdeutlichung die Explikation der Lebensbezüge in dem dichterischen und weiterhin in dem geschichtlichen Sehen und Darstellen heran. Da dieses nach Dilthey auf das „Typische“ geht, dürfen wir kurzweg vom typischen Auffassen reden, das sonach diesen Untergrund sehen lässt. Und insofern das typische Auffassen dies leistet, kann man von ihm sagen, dass es etwas „Allgemeines“, etwas Gesamt-Menschliches sehen lässt.

c) Auf dieses Grundverhältnis haben wir gleich zu Beginn hingewiesen. Es zeigte sich darin an, dass Dilthey in bezug auf die Kunst, innerhalb deren das typische Sehen „zuerst“ hervortritt, sagt, dass in einem als „bedeutsam“ dargestellten Geschehnis „etwas von der Natur des Lebens“ offenbar werde und dass in jedem allgemeinen Zug ein Verhältnis „zur

1) Aufbau, G. S. VII, 131.

2) Vgl. Landgrebe, op. cit. S. 270, 320 ff.

3) Vgl. Landgrebe, op. cit. S. 334 ff.

Bedeutung des Lebens überhaupt liege, sonach etwas ganz Unergründliches“. Dasselbe Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und der Spezifikation, das im typischen Sehen zur Auffassung kommt, liegt auch zugrunde, wenn Dilthey in bezug auf die „Lebenseinheit“ von der „allgemeinen Menschennatur“ und „der Natur der Menschen“ spricht, die immer dasselbe ist. Hier ist nicht eine formal-allgemeine Natur des Menschen gemeint, sondern das Grundgeschehen (Dynamik) des geschichtlichen Lebens, wonach die seelische Struktur in immer neuen Erlebnismöglichkeiten hervortreten und sich aus der Totalität des Menschlichen zu einer bündigen Gestalt zu erheben vermag. Auch dieser Tatbestand lässt sich nur mit Hilfe des typischen Sehens und der strukturellen Analyse deutlich machen. „Die Lebenseinheit ist ein Wirkungszusammenhang, der vor dem der Natur voraus hat, dass er erlebt wird, dessen wirkende Teile aber nicht nach ihrer Intensität gemessen, sondern nur abgeschätzt werden können, dessen Individualität vom Gemeinschaftlichen-Menschlichen nicht loslösbar ist, so dass Menschheit nur ein unbestimmter Typus ist“¹⁾. Dies wird vollends deutlich, wenn man sich daran erinnert, dass Dilthey als das Ergebnis der Entwicklung der Wissenschaften konstatierte: „Der Typus Mensch löste sich auf in diesen Prozess der Entwicklung“²⁾; folgerecht vermeidet er dann den Ausdruck Typus überhaupt, sofern damit, entsprechend der üblichen Beziehung desselben auf den Gattungsbegriff, eine in sich bestimmte und bestimmbare Naturform gemeint ist, und setzt dafür den Begriff der „Struktur“ des Lebens, für die das „Anthropologische“ als determinierendes Moment in Betracht kommt: „Der Mensch ist überhaupt nur unter der Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da. Auch in Kultursystemen suchen wir eine anthropologisch bestimmte Struktur, in welcher sich ein X realisiert. Wir nennen es das Wesen, aber das ist nur ein Wort für ein Verfahren, das einen begrifflichen Zusammenhang in diesem Gebiete konstituiert. Die Möglichkeiten sind auch hier nicht erschöpft“³⁾.

Die Besinnung auf die Bedeutung des Lebens, die Dilthey zuerst nur für die künstlerische Einstellung analysierte, wurde

1) Aufbau, G. S. VII, 159.

2) Die Typen der Weltanschauungen, G. S. VIII, 77.

3) Aufbau, Forts., G. S. VII, 279.

später von ihm als wesentliches Moment des menschlichen Wissens aufgedeckt. Auch in dem, was Dilthey durch seinen Satz vom erworbenen seelischen Zusammenhang und dem dazugehörigen Moment der Geschichtlichkeit des Lebens ausdrückte, macht sie sich geltend. Sie zeigt sich darin, dass das mit dem Erleben verbundene Wissen zugleich ein Wissen um die Gemeinsamkeiten ist, in die der Mensch verwebt ist. Der Mensch steht mit seiner Erlebniswelt nicht für sich allein da, sondern immer als ein Glied eines gemeinsamen Ganzen, durch das er bestimmt ist und auf das er zurückwirkt. Die Selbstbesinnung erstreckt sich eben nicht nur auf die Betrachtung seiner selbst, sondern auf die Beschaffenheit seiner selbst und der Dinge. Auf diesen Tatbestand weist Dilthey mit dem Goetheschen Begriff des „ineinander“ von „Lebensbezügen“ hin. Was wir von dem Lebenszusammenhang aussagen, sind wohl „zunächst nur Präjudizierungen über diesen bestimmten Lebenszusammenhang“, aber „sie erhalten den Charakter des Gemeinsamen, des Allgemeinen dadurch, dass sie zu ihrem Hintergrund den objektiven Geist haben und zu ihrem beständigen Korrelat die Auffassung anderer Personen“¹⁾. Daraus nun, wie sich diese mannigfaltigen Lebensbezüge zu den in sich zentrierten, überindividuellen Lebenseinheiten zusammenschliessen, ergibt sich die historische Bedeutung der Kategorien, die zunächst am Zusammenhange der Erlebnisse gefunden worden sind. Hier greift dann das ein, was wir oben (S. 198) von dem Verflochtensein des Einzelnen in die durchgreifenden Zusammenhänge, „welche durch die Individuen hindurchgehen“²⁾ und den Gehalt unserer Menschennatur ausmachen, gesagt haben.

„Aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung. Das Kind wächst heran in einer Ordnung und Sitte der Familie, die es mit deren anderen Mitgliedern teilt, und die Anordnung der Mutter wird von ihm im Zusammenhang hiermit aufgenommen. Ehe es sprechen lernt, ist es schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten“³⁾. Auch die Gebärden und

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 203.

2) Aufbau, G. S. VII, 135.

3) Aufbau, Forts., G. S. VII, 208.

Mienen, Worte und Sätze versteht das Kind, weil sie dieser Sphäre der Gemeinsamkeit angehören. „Die Lebensäußerung, die das Individuum auffasst, ist ihm in der Regel nicht nur diese als eine einzelne, sondern ist gleichsam erfüllt von einem Wissen über Gemeinsamkeit und von einer in ihr gegebenen Beziehung auf ein Inneres“ 1).

Dieses Wissen von Gemeinsamkeiten begleitet unser Erleben und Verstehen schon vom Ursprung an. Es durchdringt die Selbstbesinnung, die, von hier aus gesehen, keineswegs mehr als Besinnung auf das individuelle Ich gefasst werden darf, sondern als Besinnung auf die Bedeutung des Lebens. Wäre sie das erstere, so würde es tatsächlich unmöglich sein, die Lebenseinheiten der geistigen Welt aus ihrer eigenen Lebensmitte zu verstehen. Diese Möglichkeit des Verstehens führt gewiss nicht zu einem objektiven Wissen derjenigen Art, wie es in den Naturwissenschaften realisierbar ist, denn der Zugang zu der lebendigen Wirklichkeit ist immer der subjektivste und das Verstehen ist auf das Nacherleben angewiesen. Aber das Entscheidende ist, dass das Nacherleben „das Schaffen in der Linie des Geschehens“ ist und „dass das Verständnis in der Linie des Geschehens selber“ fortgehen kann 2). Die gemeinsame Atmosphäre, innerhalb deren die Lebenseinheiten sich berühren können, ist das Medium des objektiven Geistes. Aber ich werde von den anderen Lebenseinheiten in einem Lebensverhältnis nicht nur irgendwie berührt oder bewegt, sondern im Verstehen gehe ich dem Wirkungsverlauf nach und verstehe sie aus einer Einheit, die sich im Leben selbst gebildet hat.

Das Verstehen, das das objektivierte Geistige erfasst, führt in diesem Medium der Gemeinsamkeiten auf das Ich zurück. „Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich.“ „Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder...“ 3). Indes ist hier nicht das Wiederfinden des individuellen „Ichs“ gemeint, sondern das Wissen bezieht sich hier

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 209.

2) Aufbau, Forts., G. S. VII, 214.

3) Aufbau, Forts., G. S. VII, 191.

auf die menschlichen Gemeinschaften zurück, auf die Systeme der Kultur, auf die unser Dasein konstituierenden Zusammenhänge, die aus derselben Menschennatur hervorgegangen sind und doch ein selbständiges Dasein haben. „... Diese Selbigeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schliesslich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte, macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich“¹⁾.

Erleben und Verstehen sind unauflöslich wechselseitig bedingt. Das Verstehen, das das Erleben voraussetzt, hebt die Beschränkung des individuellen Erlebnisses auf und versetzt es in die Region des Ganzen und des Allgemeinen. In dem Masse, wie sich der Kreis des Verstehens erweitert, erwächst in uns die Präsenz des allgemeinen Wissens und ermöglicht das Verstehen der einzelnen Lebenseinheiten, wie auch umgekehrt das allgemeine Wissen abhängig ist von der Auffassung jener Lebenseinheiten. Das Neue in diesen Sätzen, wie Dilthey sie im „Aufbau“ dargelegt hat, kann nur darin bestehen, dass er die wesentlichen Verhältnisse in wissenschaftstheoretischer Hinsicht ausspricht und dass so die Wechselwirkung zwischen dem systematischen Wissen und der Auffassung des individuellen Erlebnisses klar hervortritt. Die Gemeinsamkeit wird hier zum Ausgangspunkt aller Beziehungen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen gemacht, wobei das Allgemeine wiederum im Sinne des Ganzen, des Wirkenden genommen wird. So verlieren die allgemeinen Sätze, die allgemeinen Wahrheiten in den systematischen Geisteswissenschaften den Charakter der Abstraktheit. Für die Begriffsbildung auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften beständen keine nennenswerte Schwierigkeiten, wenn man sie „in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen oder Werten“²⁾ fundieren könnte. Demgegenüber handelt es sich bei Dilthey um die Bildung der Begriffe, deren „Inhalt, Geschehen, Verlauf irgendeiner Art ist“³⁾, die, im Gegensatz zu den Ordnungsbegriffen, Wesensbegriffe sind. Und für die geschichtliche Methode gilt es ganz

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 191.

2) Aufbau, G. S. VII, 146.

3) Aufbau, Forts., G. S. VII, 281.

allgemein, sie habe die Aufgabe, „in dieser grenzenlosen Wechselwirkung von Einzeldasein feste Abgrenzungen zu finden. Es ist, als sollten in einem beständig strömenden Fluss Linien gezogen werden, Figuren gezeichnet, die standhielten“¹⁾.

Aber genauer genommen ist nun dieses Problem der Abgrenzung der Einheiten nicht erst Gegenstand der geschichtlichen Methode. Es tritt auch in der Anthropologie und in der deskriptiven Psychologie als die Frage nach der Möglichkeit einer Abgrenzung des Lebensverlaufes hervor. „Das vollständige und in sich abgeschlossene, klar abgegrenzte Geschehen, das in jedem Teil der Geschichte, wie in jedem geisteswissenschaftlichen Begriff enthalten ist, ist der Lebensverlauf“²⁾. So wird deutlich, dass man in der geschichtlichen Methode auf die Kategorien zurückgeführt wird, die im Erlebten und Verstandenen enthalten sind und die Darstellung möglich machen.

Im „Aufbau“, wo Dilthey von seiner wissenschaftstheoretischen Intention geleitet wird, erläutert er das Gegebene auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften folgendermassen. „Alles Gegebene ist hier hervorgebracht, also geschichtlich; es ist verstanden, also enthält es ein Gemeinsames in sich; es ist bekannt, weil verstanden, und es enthält eine Gruppierung des Mannigfaltigen in sich, da schon die Deutung der Lebensäußerung im höheren Verstehen auf einer solchen beruht. Damit ist auch das Verfahren der Klassifikation der Lebensäußerungen schon angelegt in den Gegebenheiten der Geisteswissenschaften“³⁾. An die Stelle des Begriffs der „Berührung“ tritt hier der der „Bekanntheit“, die nicht nur auf die ähnlichen Vorkommnisse innerhalb des Einzel-Ichs hindeutet, sondern auf die Kenntnis der menschlichen Gemeinschaften von ihnen selbst, die in ihren anfänglichen „sprichwörtlichen“ Selbstausslegungen, wie Misch formuliert⁴⁾, zutage tritt. Die Bekanntheit, die aus dem Umgang, sei es mit den Menschen, sei es mit den Dingen innerhalb einer gemeinschaftlichen Lebensform und Lebensanschauung entspringt, wird von dem

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 280.

2) Studien, G. S. VII, 71.

3) Aufbau, G. S. VII, 148.

4) G. Misch, Phänomenologie und Lebensphilosophie, S. 48.

„elementaren“ Verstehen aus in einem Fortgezogenwerden, „das nach Verhältnissen der Verwandtschaft von dem gegebenen Einzelnen zum Ganzen fortschreitet“¹⁾, bis zu dem „höheren Verstehen“ weiterentwickelt, wo dank der inneren Berührung von Person zu Person sich uns der Punkt öffnet, zu dem die einzelnen Züge hinkonvergieren, und wobei, wie wir schon betont haben, die synthetische Kraft des Zusammenschliessens des Mannigfaltigen nicht von aussen stammt, indem wir Sinn darin legen, sondern aus dem im zeitlichen Verlauf des Einzellebens erworbenen Zusammenhang.

Der Ausdruck „Klassifikation“, der im obigen Zitat von Dilthey gebraucht wird, kann nur in einem laxen Sinne gemeint sein, denn seiner früheren Feststellung gemäss ist das „Logische“, im diskursiven Sinne, der Darstellung der Lebendigkeit unangemessen, die Lebendigkeit kann nur „in dem Vorstellen der Gestalt, dem Typischen zur Erfassbarkeit“ kommen²⁾. Aber die Gruppierung des Mannigfaltigen, die im Verstandenen liegt, muss doch aufgeklärt werden. Das elementare Verstehen einer Lebensäusserung, das dank dem Darinnensein in einer gemeinschaftlichen Lebenssphäre vor sich geht, versucht Dilthey nachträglich zu erklären, indem er es mit einem unbewusst vollzogenen Analogieschluss identifiziert³⁾. Er spricht von der Ergänzung der im Verstehen entgegretenden Lebensäusserung durch das ihr zugehörige Geistige und von ihrer Einordnung in eine „Sphäre der Gemeinsamkeit, einen Typus“⁴⁾. Aber die bezeichneten, isolierten Tätigkeiten sind nicht nur dem Tatbestand gegenüber unangemessen, sondern von Dilthey selbst, der die unlösliche Verbundenheit von Tatsache und Wert (vgl. oben S. 209) im typischen Auffassen betonte, überholt. Doch wird an der zur Erörterung stehenden Stelle gar nicht das elementare Verstehen herangezogen, sondern die Gruppierung des Mannigfaltigen auf das höhere Verstehen zurückgeführt, bei dem das Zurückgreifen auf den ganzen Lebenszusammenhang gefordert wird, mit dem Hinweis, dass die Deutung der Lebensäusserung auf einer solchen Gruppierung

1) Aufbau, G. S. VII, 147.

2) Zitiert nach Vorbericht, G. S. V, CIII.

3) Aufbau, Forts., G. S. VII, 210.

4) Aufbau, Forts., G. S. VII, 209.

beruhe. Dilthey begnügt sich hier, wo er wissenschaftstheoretisch vorgeht, mit diesem Hinweis auf die Kategorie der Bedeutung, die bei der Analyse des Erlebens und Verstehens gefunden wurde, und indem er fortfährt, sagt er, wiederum gleichsam von oben her gesehen, dass die Einordnung dadurch erleichtert würde, „dass der objektive Geist eine gegliederte Ordnung in sich enthält“¹⁾, die sich auf einer naturbedingten Grundlage aufbaut. „Und zwar enthält dieser objektive Geist in sich eine Gliederung, welche von der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs hinabreicht. Diese Gliederung, das Prinzip der Individuation ist in ihm wirksam. Wenn nun auf dem Boden des Allgemeinmenschlichen und durch seine Vermittlung das Individuelle im Verstehen zur Auffassung gebracht wird, entsteht ein Nacherleben des inneren Zusammenhangs, der vom Allgemeinmenschlichen in seine Individuation führt“²⁾. „Von der Unterscheidung der Rassen abwärts bis zur Verschiedenheit der Ausdrucksweisen und Sitten in einem Volksstamm, ja in einer Landstadt, geht eine naturbedingte Gliederung geistiger Unterschiede. Differenzierungen anderer Art treten dann in den Kultursystemen hervor, andere sondern die Zeitalter von einander — kurz: viele Linien, welche Kreise verwandten Lebens unter irgendeinem Gesichtspunkt abgrenzen, durchziehen die Welt des objektiven Geistes und kreuzen sich in ihr“³⁾.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass Dilthey auf den objektivistischen Standpunkt zurückgegangen sei, wo man die durch irgendeinen Gesichtspunkt abgegrenzten Lebens-einheiten als die den Gattungsbegriffen entsprechenden Gegenständlichkeiten behandelt, oder dass er eine Stufenordnung der differenzierten Einheiten aufzustellen bemüht wäre. In solchem objektivistischem Sinn ist hier der Begriff des Typus genommen, wenn von der Gliederung des objektiven Geistes gesagt wird, dass sie „von der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs hinabreicht“. Das entspricht der schon von uns beachteten (oben S. 233) Verwendung in der Formel: „der Typus Mensch“. Aber weder für Kultursysteme noch für geschicht-

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 209.

2) Aufbau, G. S. VII, 151.

3) Aufbau, G. S. VII, 147.

liche Gliederungen ist Dilthey bei den als Seinsgestalten erscheinenden Vergegenständlichungen des Lebens stehengeblieben, und so sinkt ihm der Typus, in solchem Sinne genommen, zu einem vorwissenschaftlichen Begriff herab, der aufzulösen ist: er geht, wie überall in der Analyse der Lebenswirklichkeit, hinter „die typischen Formen als starre Entitäten“¹⁾, hinter die phänotypische Schicht zurück auf den Wirkungs- und Bedeutungszusammenhang des sich objektivierenden Lebens. Dadurch wird die Analyse der Wirklichkeit in eine die Gegenständlichkeit mitsamt der Typik für Seinsgestalten auflösende Bewegung hineingeführt, was dann der den Geisteswissenschaften gestellten Aufgabe entspricht, dass sie „die sich unermesslich ausbreitende menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche äussere Wirklichkeit zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist“²⁾. Aber auch in dieser hermeneutischen Bewegung, die von den als Objektivationen des Lebens verstandenen geschichtlichen Erscheinungen auf das in ihnen sich Objektivierende zurückgeht, hat der Typusbegriff seine Stelle, und wird sie behalten, nur in einem anderen, eigentlich historischen Sinn.

Dank der Wirksamkeit des Prinzips der Individuation weist der objektive Geist eine gegliederte Ordnung auf; es bilden sich in ihm verschiedene „Sphären“, „Totalkräfte“. Dilthey bezeichnet sie als Wirkungszusammenhänge, als die in sich zentrierten Totalitäten von Leistungen, die entsprechend dem seelischen Verlauf „mit positiver Energie“ darauf gerichtet sind, „auf Grund des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren“³⁾. Wiederum ist hier zu betonen, dass sich die Bildung solcher Sphären im zeitlichen Verlauf vollzieht. Der Typus tritt hier als Mittel auf, diese Wirklichkeiten, die nicht „abstrakte Wesenheiten“ sind, „sehen zu lehren“⁴⁾. Die Träger dieser Kultursysteme, der Totalkräfte, sind Individuen, die zusammenwirken, um die Realisierung von Werten herbeizuführen. „So ist in jeder Art dieses Zusammenwirkens ein

1) Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts, G. S. II, 481.

2) Aufbau, G. S. VII, 119 ff.

3) Aufbau, G. S. VII, 153.

4) Aufbau, G. S. VII, 154; Einleitung in die Geisteswissenschaften, G. S. I, 42.

Bezug des Lebens, der mit dem Wesen des Menschen zusammenhängt und die Individuen miteinander verbindet — gleichsam ein Kern, den man nicht psychologisch erfassen kann, der aber in jedem System von Beziehungen zwischen Menschen sich äussert“¹⁾. Diesen Kern „sehen zu lassen“, darin sieht Dilthey die Funktion der Kategorie des Typus, der insofern wiederum keine blosse Auffassungsform, sondern, als Kategorie, die Strukturform des Lebens selber ist. Er bringt dies präzise zum Ausdruck, wenn er sagt: „Der Begriff spricht einen Typus aus“ (Aufbau, G. S. VII, 188).

Es ist schon oben (S. 237 f.) darauf hingewiesen worden, dass es bei den geisteswissenschaftlichen Begriffen auf die Abgrenzung eines Lebensverlaufes als eines in sich abgeschlossenen, klar abgegrenzten Geschehens ankommt. An der Stelle, wo Dilthey's Satz: „Der Begriff spricht einen Typus aus“ steht, ist von den Kultursystemen als Wirkungszusammenhängen die Rede. Das Behauptete gilt aber fernerhin für die Begriffsbildung sowohl auf dem Gebiete der gesellschaftlichen Organisationen als auch auf dem der geschichtlichen Wirkungszusammenhänge. Es gilt jedoch auch ganz allgemein für den objektiven Geist, der, ebenso wie der seelische Strukturzusammenhang, eine Gliederung in sich enthält, „welche von der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs hinabreicht“ und wo dann, wie (oben S. 240) angegeben, die „als starre Entitäten dastehenden Formen“ durch die Analyse der Struktur und der „strukturellen Variabilität“ aufzulösen wären, in einem der Goetheschen „Versatilität des Typus“ entsprechenden Sinne.

d) Es wäre eine Aufgabe für sich, die Dilthey'sche Zergliederungskunst des Wirklichen auf das in ihr betätigte dynamisch-typische Sehen durchzuverfolgen und an einzelnen Beispielen darzulegen, wie nach Dilthey die „Sphären“, „Totalkräfte“ und „Wirkungszusammenhänge“ der Auffassung des Typischen und der Strukturanalyse zugänglich werden und wie sich dies in der Begrifflichkeit auswirkt. Diese Aufgabe kann hier nicht angegriffen werden. Nur auf Dilthey's Art und Weise der Auffassung des Wesens der Philosophie sei kurz hingewiesen. Seine Abhandlung über das Wesen der Philosophie kann uns als ein Beispiel für seine Methode dienen; er hat dort die Ge-

1) Aufbau, G. S. VII, 154.

winnung und die Natur des Wesensbegriffs eines geistesgeschichtlichen Wirkungszusammenhanges gezeigt.

Gemäss seiner Bestimmung der Natur der systematischen Geisteswissenschaften, die in der lebendigen Verbindung des Generellen mit der Individuation besteht, lehnt er die Meinung derjenigen ab, die die Begriffsbildung nur als Hilfsmittel ansehen „das Singulare, wie es ist, abzubilden und darzustellen“¹⁾. Demgegenüber steht für ihn fest: „Über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsächlichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen“²⁾ (vgl. oben S. 190).

Wie ist nun das einheitliche Wesen der Philosophie zu fassen? Dilthey fragt nach „dem inneren Band“, das die verschiedenartigen Begriffe und verschiedenen Gestalten verknüpft. Er wendet sich „zu dem historischen Tatbestand der Philosophie selbst“³⁾, und hier zeigt sich eine ausserordentliche Beweglichkeit: „ein immer neues Stellen von Aufgaben, Sich-anpassen an die Zustände der Kultur“⁴⁾. Aber er schreitet über die einzelnen philosophischen Systeme zu deren geschichtlichem Zusammenhang fort, erfasst den Zusammenhang von Leben und Metaphysik. So findet er hier einen folgerichtigen und in sich geschlossenen Zusammenhang, welcher „von der metaphysischen Erkenntnis der Griechen“ „bis zu dem radikalsten Positivisten oder Skeptiker der Gegenwart“ führt⁵⁾, wie er dies dann rein sachlich formuliert: „Und stets ringt in ihr (der Philosophie) der metaphysische Zug, in den Kern dieses Ganzen (der gegebenen Welt) einzudringen, mit der positivistischen Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wesens“⁶⁾. Jede einzelne Position, jedes System und jede Richtung stellt dann in einem solchen Zusammenhang „die Verwirklichung einer Möglichkeit unter den gegebenen Bedingungen“ dar, jedes von ihnen bringt „einen Wesenszug der Philosophie zum Ausdruck“⁷⁾. Die Mannigfaltigkeit der Gestalten und die Unsicherheit der Ab-

1) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 342.

2) Ebda, G. S. V, 342.

3) Ebda, G. S. V, 340.

4) Ebda, G. S. V, 365.

5) Ebda, G. S. V, 365.

6) Ebda, G. S. V, 365.

7) Ebda, G. S. V, 365.

grenzung gegenüber der Dichtung und Religion bilden die Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung der Philosophie. „Daher duldet sie keine starren Abgrenzungen durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Methode“¹⁾. Über diese Schwierigkeiten hinweg hilft uns das Zurückgreifen auf die einheitliche Leistung, die die Philosophie in dem gesellschaftlichen Leben ausübt.

Die vollständige Aufklärung dieser Leistung geschieht in einem Verfahren, das auf die Analyse des Lebenszusammenhangs in Individuum und Gesellschaft, in den die Philosophie eingeordnet wird, angewiesen ist. Aber das andere Verfahren, das die Ergebnisse der historischen Analyse bestätigt und begründet, wird von der allgemeinen methodischen Einsicht gefordert, die das Verstehen und Erleben zusammennimmt: „Historisch gegebene Züge verstehen wir immer nur aus der Innerlichkeit des Seelenlebens“²⁾.

Dies Verfahren dringt von innen in das geistige Leben ein und findet „in den Tiefen der Struktur“³⁾ den Zusammenhang von „Welterkenntnis, Lebenserfahrung und Prinzipien des Handelns“⁴⁾. Demgemäss stellt Dilthey fest: „Die Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt. . .“⁵⁾. Aber die Philosophie als ein geistig-geschichtlicher Zweckzusammenhang lässt sich nicht in ihrem Wesen, in ihrer Norm, allein aus der Analyse der eigenen Erfahrung erfassen. Die Selbstbesinnung muss sich im „historischen Bewusstsein“ zu den historischen Variabilitäten wenden, als den Verwirklichungen von typischen Möglichkeiten, die sich aus den historischen Bedingungen ergeben. Es bleibt also bestehen, dass die „geschichtliche Selbstbesinnung“ „in der bunten Mannigfaltigkeit der Systeme durch analytisches Verfahren Struktur, Zusammenhang, Gliederung entdecken“ muss⁶⁾. Dilthey bestimmt das Wesen der Philosophie nicht im Hinblick auf einen „bestimmten“ Gegenstand (die Philosophie soll ja ihre falsche Gegenständlichkeit verlieren). Da sie keine gattungsmässige

1) Ebda, G. S. V, 366.

2) Ebda, G. S. V, 372.

3) Ebda, G. S. V, 375.

4) Ebda, G. S. V, 375.

5) Ebda, G. S. V, 375.

6) Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauung, G. S. VIII, 7.

Substanz hat, die sich nach ihrem eigenen Gesetz entwickelt, so lässt sich das Wesen der Philosophie nicht in „ideierender“ Blickwendung gewinnen. Nirgends macht sich deshalb hier der freie Lauf der Besinnung über den Erscheinungen geltend, sondern die Besinnung ist eine „geschichtliche“ Besinnung, die die einzelnen geschichtlichen Formen der Philosophie für die Begriffsbestimmung „fruchtbar macht“¹⁾. Die ideierende Abstraktion hat deshalb auch keine direkte Beziehung zu dem Ausspruch Diltheys: „Der Begriff spricht einen Typus aus“.

Gegenüber dem freien Lauf der Konstruktion und der ideierenden Abstraktion gibt er als das in den Geisteswissenschaften herrschende methodische Prinzip „die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und Begriffs“ an²⁾. Im geisteswissenschaftlichen Bewusstsein sollen Erleben und Verstehen „zur Deckung gelangen, dann erfassen wir das Wesenhafte der menschlichen Entwicklung“³⁾. Er bestimmt diesen Tatbestand genauer im Hinblick auf die Natur der Begrifflichkeit überhaupt: „Denn die Begriffe, unter welche der von der Philosophie gehört, haben zu ihrem Inhalt die innere Beziehung der Merkmale, welche auf Grund von Innehaben des Erlebten und vom Nachverstehen anderer einen realen Zusammenhang darstellen“⁴⁾.

Diese Bestimmung zeigt aber ganz klar, dass es sich hier um ein Verhältnis zur Lebensmacht handelt und nicht um reine Erkenntnisbeziehung. Zu letzterer Meinung könnte uns die Bemerkung Diltheys führen, dass der Typus „im vergleichenden Verfahren“ entstanden ist⁵⁾. Aber dieses vergleichende Verfahren ist nicht objektivistisch aufzufassen. Es hat zur Aufgabe, die Individuation, in der ja die Bedeutsamkeit des lebendigen Wirklichen zum Ausdruck kommt und die demnach immer als andere Seite zur Lebendigkeit gehört, zur Erfassung zu bringen. Und auf den Einwand von seiten seines Freundes, des Grafen v. Yorck, wonach das Vergleichen immer für die Aufstellung der Gleichförmigkeiten da wäre, während das historische Verfahren sich ohne Vergleichung vollziehe oder

1) Das Wesen der Philosophie, G. S. V, 344.

2) Ebda, G. S. V, 341.

3) Ebda, G. S. V, 341.

4) Ebda, G. S. V, 372.

5) Aufbau, G. S. VII, 188.

sie wenigstens nicht brauche, zitiert er seine Ansicht über den Wert der vergleichenden Methode: „Vergleichende Methode überhaupt ist mir das Verfahren, Individuation durch Analogie zur Erfassung ihres allgemeinen Zusammenhangs zu bringen“¹⁾.

Nach Dilthey ist die typische Auffassung der geistig-geschichtlichen Wirkungszusammenhänge dadurch möglich, dass in ihnen eine Zweckmässigkeit angelegt ist. Die Begriffsbildung muss die dem Leben innewohnende Tendenz, die in ihm sich vollziehende Zwecksetzung zum Ausdruck bringen (s. oben S. 240). Dilthey weiss, dass der Begriff nicht durch eine einfache Generalisation zu gewinnen ist. Die Generalisation kann nicht (s. oben S. 103) zur Norm, zum Wesen führen. Um den Begriff der Wissenschaft oder der Dichtung festzustellen, muss man hier nach „einer begrifflichen Konstruktion“ greifen. Er erläutert dies näher: „Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in einem solchen Gebiet gruppiert sich um einen Mittelpunkt, den der ideale Fall bildet, in welchem die Leistung vollständig verwirklicht ist“²⁾ (vgl. hierzu den Typusbegriff Whewells, s. oben S. 124 ff.). Es kann sich hier nicht um eine begriffliche idealtypische Konstruktion im luftleeren Raum handeln. Mit dem idealen Fall, von dem hier die Rede ist, wird lediglich auf die dem Leben innewohnende Tendenz, auf die Zwecksetzung hingedeutet, ohne dass sie direkt in sich fassbar wäre. Die immanente teleologische Struktur ist nicht eine losgelöste, sondern eine notwendig auf die Inhalte sich konkretisierende Form. Man ersieht daraus, wie hier die Goetheschen Bestimmungen des Typusbegriffs wiederkehren³⁾. Der Typus bezeichnet ein bewegliches, nicht streng definierbares, strukturelles Bildungsgesetz, das sich nur in Manifestationen fassen lässt. Zu der Struktur gehört hier notwendig die Variabilität. Das anschauungsmässige Beherrschen eines solchen Bildungsgesetzes ermöglicht uns die Besonderungen in ihren Bezügen und in ihrem Aufbau in einer objektiven Weise zu verstehen.

Das Innehaben des Erlebten und das Nachverstehen der Objektivationen bilden zusammen das dynamische Sehen, das

1) Briefwechsel, S. 206.

2) Aufbau, G. S. VII, 188.

3) Vgl. oben S. 87 ff.

die dauernden Grundverhältnisse, die sich in Wirkungszusammenhängen wie Kunst, Religion, Staat, Gesellschaft usw. ausdrücken, in bildlicher Allgemeinheit auffassen lehrt¹⁾. Das dynamische Sehen führt von den Objektivationen in das Sich-Objektivierende zurück. Es zeigt die Wirkungszusammenhänge in ihrer „Bedeutsamkeit“, die sich auf dem Grunde der dem Leben immanenten Bedeutung zu einer Einheit zentriert, wie darauf oben hingewiesen worden ist (S. 232 f.). Auch hierin begegnen sich Dilthey und Goethe und machen gemeinsam Front gegen einen erkenntnisfeindlichen Irrationalismus. Goethes und Diltheys Betrachtungsweise führt nicht zu einem unterschiedslosen „Leben“, zu einem amorphen „*élan vital*“, sondern zu einer Mannigfaltigkeit der Typen und Urphänomene, in denen sich die höchste Idee ausgliedert und expliziert (s. oben S. 232 und S. 235 ff.).

Dilthey hat es abgelehnt, die Begriffsbildung in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen oder Werten zu fundieren. Er hält sich an die Gewissheit, dass die Werte und Normen sich im Leben selbst bilden. Die von Dilthey in vorbildlicher Weise ausgebildete historische Analyse der Geisteswissenschaften beruht auf dem hermeneutischen Prinzip, dass das Verstehen der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrem Gehalt auf dem Verständnis ihres geschichtlichen Gewordenseins beruhe. Und dieses Prinzip sehen wir auf das Verständnis geschichtlicher Lebensmächte aus dem Gesamtzusammenhang sowohl als auch auf das Verständnis historischer Zusammenhänge, wie etwa eines Zeitalters, dessen Einheit sich dynamisch bestimmt, angewandt: „nicht eine Einheit, die durch einen Grundgedanken ausdrückbar wäre, ist es, sondern vielmehr ein Zusammenhang zwischen den Tendenzen des Lebens selbst, der im Verlauf sich ausbildet“ (vgl. oben S. 198)²⁾.

Für die hermeneutische Begrifflichkeit gilt ganz allgemein, dass sie uns bei der Erfassung der Gegenständlichkeit zu der dynamischen Erfassung des Wirkungszusammenhanges zurückführt, in dem sich die Gegenständlichkeit gestaltet (s. oben S. 240). So sagt Dilthey: „Sonach sagen uns die Worte Be-

1) Einleitung in die Geisteswissenschaften, G. S. I, 42.

2) Vgl. hierzu auch Goethes Bestimmung des Typus als der Grunderscheinung, oben S. 61, 75.

deutung, Verständnis, Sinn des Lebensverlaufs oder der Geschichte nichts als solches Hindeuten, nichts als diese im Verstehen enthaltene Beziehung der Geschehnisse auf einen inneren Zusammenhang, durch den sie verstanden werden¹⁾. Durch diese Eigentümlichkeit der Begrifflichkeit wird man dazu geführt, von dem „Evozieren“ als der den Geisteswissenschaften eigenen Methode zu sprechen. Und man wird genötigt, in der Lehre vom Begriff dieser hermeneutischen Begrifflichkeit und der ihr entsprechenden Art des Wissens Raum zu schaffen, indem man „innerhalb der allgemeinen . . . diskursiven Form die zwei polar entgegengesetzten Möglichkeiten unterscheidet: die „evozierende“ Aussage für hermeneutische Gestaltungen gegenüber der „rein diskursiven“ Feststellung von theoretischen Gegenständlichkeiten“²⁾.

Das hermeneutische Verfahren, wie es von Dilthey in philosophischer Absicht angewandt wurde, führt hinter das bloss phänotypische Gesamtbild der Erscheinungen auf ihre einheitliche Struktur und auf die wesentlichen Besonderungen dieser Struktur zurück. Es bemüht sich durch die Oberfläche hindurch zu dem Wesenhaften zu gelangen. Aber die Oberfläche und die Tiefe gehen nicht als zwei gesonderte Schichten auseinander. Gerade dies behütet das hermeneutische Verfahren davor, auf einen konstruktiven Aufbau des philosophischen Systems hinauszulaufen. Die Feststellung der drei Typen der Weltanschauungen in den philosophischen Systemen ist nicht die Folge von Diltheys philosophischem „relativistischem“ Standpunkt³⁾, sondern die Folge seines methodischen Ansatzes, und die

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 235.

2) G. Misch, op. cit. S. 94. Das Problem, das Misch im Hinblick auf das Diltheysche hermeneutische Verfahren mit dieser Unterscheidung von zwei polar entgegengesetzten Möglichkeiten innerhalb der diskursiven Form des Wissens umschreibt, kehrt in einer verwandten Form bei L. Klages in der Unterscheidung von begreifendem und hinweisendem Denken wieder (vgl. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929, Bd. I, Kapitel 11). Diese von Klages als originell beanspruchte Unterscheidung ist überall da von Wichtigkeit, wo es sich um die Möglichkeit einer Formulierung des erlebnismässig Erfahrenen handelt. Auf die Differenz zwischen der hermeneutischen Begrifflichkeit und den hinweisenden Begriffen bei Klages kann hier leider nicht eingegangen werden.

3) Vgl. die von M. Weber gegebene Charakteristik Diltheys, oben S. 176.

Auswirkung dieses Ansatzes in der Grundlegung der Philosophie.

Seine Lehre von den Typen der Weltanschauungen wendet sich, wenn man sie in ihrem Sinn klarmacht, gegen den gerade heute um sich greifenden Missbrauch des Typusbegriffs zu einer Klassifikation der Menschen. Von seiner Typenunterscheidung hat er selbst ausdrücklich erklärt, sie solle nicht den Zwecken der Klassifikation, sondern dazu dienen, „tiefer in die Geschichte zu sehen, und zwar vom Leben aus“¹⁾ (s. oben S. 183). Wenn man seine Typenlehre als ein festes Gerüst nimmt, in das ein einheitlich gegebenes Phänomen einzuordnen ist, so besteht die Gefahr, dass gerade das Eigentümliche der Sache verdeckt wird. Aber wir haben gesehen, wie das „Verstehen“ des Menschlichen an ein Begegnen, ein Berührtwerden gebunden ist, und dass in der Individuation mit ihren typischen Gestalten und typischen Verhältnissen der Sinn und die Bedeutung von Welt und Leben sich am tiefsten öffnet (s. oben S. 187).

Seinem hermeneutischen Prinzip gemäss geht Dilthey „hinter“ die Mannigfaltigkeit der Formen der Weltanschauung zurück und macht ihr Hervorgehen aus dem Leben selbst sichtbar. Die verständliche Bedeutung dieser Mannigfaltigkeit liegt nicht im Logisch-Ableitbaren, sondern darin, dass sie aus dem totalen Lebensverhalten, aus Lebensstimmungen hervorgegangen ist und dass in den verschiedenen Typen verschiedene Weisen des Gestimmtseins zum Ausdruck kommen²⁾. Wiederum ist es nicht so, als ob es gelungen sei eine allgemeine und formale Grundstruktur aufzufinden, im Verhältnis zu welcher die verschiedenen Fälle nur in ihren inhaltlichen Bestimmtheiten sich unterscheiden; sondern auch hier handelt es sich um eine Grundstruktur, die notwendig eine auf die Inhalte hin sich

1) Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, G. S. VIII, 100.

2) Vgl. jetzt zur Dilthey'schen Typenunterscheidung den Aufsatz von O. F. Bollnow, Diltheys Lehre von den Typen der Weltanschauung, in Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 8. Jahrgang 1932, S. 234 ff. Dort auch ein Hinweis auf die Übereinstimmung der Diltheyschen Wirklichkeitsanalyse mit der existentialphilosophischen Analyse des „In-der-Welt-Seins“, S. 241.

konkretisierende Struktur darstellt, zu der notwendigerweise die strukturelle Variabilität gehört.

Zusammenfassend können wir also sagen, dass die der hermeneutischen Begrifflichkeit entsprechende Gegenständlichkeit in einer Bewegung des Erlebens und Verstehens erfasst wird. Das Verstehen ist an ein Begegnen, ein innerliches Berührtwerden gebunden. In einer solchen Berührung öffnet sich der Lebenspunkt, und, wie wir dies gelegentlich einer Missdeutung schon festgestellt haben (s. oben S. 220), das von diesem Lebenspunkte aus sich Aufschliessende schliesst sich zu ihm hin zusammen. Wir fanden, dass die Entstehung des Typus an jener Stelle stattfindet, wo die sich innerlich berührenden Einzelwesen in einer Atmosphäre der Gemeinsamkeit stehen (s. oben S. 218). Das Verstehen entspringt aus einer Sphäre des Gemeinsam-Menschlichen und führt in sie wieder zurück. Jede Objektivation des Geistes repräsentiert nach Dilthey etwas Gemeinsames. „Jede einzelne Lebensäußerung repräsentiert im Reich dieses objektiven Geistes ein Gemeinsames“¹⁾. Diese Gemeinsamkeit ermöglicht überhaupt erst das Verstehen und charakterisiert die Art und Weise der Gegebenheit der Lebenswirklichkeit. Diltheys Auffassung von der Wirklichkeit stellt sich in Gegensatz zu derjenigen M. Webers. Wir haben oben (S. 164) auf den verfehlten Ansatzpunkt bei M. Weber hingewiesen, wonach die uns umgebende Wirklichkeit eine schlechthin irrationale und unendliche Mannigfaltigkeit wäre, und aus diesem Ansatzpunkt ergab sich für ihn die Notwendigkeit einer idealtypischen Begriffsbildung. Für Dilthey ist die Lebenswirklichkeit tatsächlich strukturiert. Er drückt dieses ganz allgemein aus, indem er sagt (oben S. 209): „Wertung und Zweckzusammenhang ist schon im Tatsachensystem enthalten“. Und für Dilthey ergibt sich aus diesem Sachverhalt das durch das „typische Sehen“ charakterisierbare Verhältnis zu dieser Wirklichkeit, und zwar wird von ihm das „typische Sehen“ als „natürliches“ Auffassen alles Menschlichen hingestellt.

Aber damit ist der Diltheysche Typusbegriff noch nicht erschöpft. Wir erinnern uns daran, dass das, was Dilthey anfänglich als die Untrennbarkeit des Tatsächlichen von

1) Aufbau, G. S. VII, 146.

Wertbestimmungen bei der Auffassung seelisch-geistiger Zustände bezeichnete, später durch die Aufstellung der Kategorie der Bedeutung eine tiefere Begründung erhalten hat (s. oben S. 233 ff.). Es wurde damit auf die dem Leben immanente Art der Einheitsbildung hingewiesen. Erst wenn man im Verstehen auf diesen Grund der Einheitsbildung gestoßen ist, darf man davon sprechen, das Wesentliche der Erscheinungen, die immanente Regel oder Norm des Geschehens, die das Mannigfaltige der Erscheinungen durchgestaltet und formt, erfasst zu haben. Dann versteht man die einzelnen durch ein in ihnen selbst gelegenes Gemeinsames zusammengehaltenen Erscheinungen in ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit. Das typische Sehen ist deshalb kein Kunstgriff der Darstellung, sondern wird vielmehr von dieser bestimmten Art des Seins selbst erfordert.

Schlussbemerkungen.

Wir haben im letzten Kapitel wiederholt Gelegenheit gehabt, auf die gemeinsamen Züge der Goetheschen und der Dilthey'schen philosophischen Denkform hinzuweisen. Die Abhängigkeit Diltheys von Goethe reicht tief bis in den philosophischen Sprachgebrauch hinein. Wir haben von vornherein darauf verzichtet, eine ausdrückliche Nebeneinanderstellung von Goethe und Dilthey durchzuführen. Es dürfte jedoch aus unseren Darlegungen ersichtlich sein, dass Diltheys Typusbegriff in seiner logischen Form mit demjenigen Goethes zusammenfällt. Wenn man den Typusbegriff bei Goethe auf seine logische Eigenart hin analysiert, verliert er den Charakter des bloss Objektivistisch-Morphologischen (s. oben S. 195, 207). Eine andere Frage ist es natürlich, ob Goethe nicht mit seiner Art der Naturbetrachtung, die letzten Endes auf eine Hermeneutik der Natur hinausläuft, die Ebene der im eigentlichen Sinne wissenschaftlichen Forschung verlassen habe. Dann hätte man aber weiter zu fragen, was denn Wissenschaft im „eigentlichen“ Sinne sei, — ob da die Goethesche Haltung nicht doch zu Recht bestehen bleibe. Wir bemerkten, dass das Auftreten des Typusbegriffs in den Wissenschaften von der organischen Natur (s. oben S. 104) auf den Tatbestand gegründet war, dass der einheitliche Zusammenhang der Erscheinungen in ihrer äusseren Form, in der Gliederung der organischen Gebilde und in ihrem Funktionszusammenhang vorgezeichnet war. Wir machten darauf aufmerksam, dass Goethe die Einsicht in das Wesen des Organischen gewonnen zu haben meinte. Er verstand die Natur aus der Idee. Dilthey, der die objektiv-idealistische weltanschauliche Voraussetzung dieser Goetheschen Einstellung durchschaut hatte, schränkte den Begriff der Geisteswissenschaften auf das Verstehen der Objektivationen des Lebens ein. „Nur was der Geist geschaffen hat“, kann man verstehen. „Die Natur, der Gegen-

stand der Naturwissenschaft, umfasst die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit¹⁾. In den Objektivationen des Lebens ist der einheitliche Zusammenhang nicht nur in der äusseren Gliederung vorgezeichnet, sondern er ist ihnen wesensmässig eigen und dem Verstehen im eigentlichen Sinne zugänglich. Er wird nicht nur dem Verstehen zugänglich, sondern man kann ihn bis zum „Ursprung“, bis zur „Idee“ hin verfolgen. Die geistig-geschichtliche Wirklichkeit ist ein ursprünglicher Sinnzusammenhang und kann losgelöst von dem ihr immanenten Bedeutungszusammenhang gar nicht gedacht werden. Insofern ist Dilthey berechtigt, dem Typusbegriff gerade in der empirischen geisteswissenschaftlichen Forschung Raum zu schaffen. Insofern verwendet er diesen Begriff als einen Ausdruck für hermeneutische Gegenständlichkeit, durch den auf die Bedeutsamkeit einer „Lebenseinheit“ in einer bildlichen Allgemeinheit hingedeutet wird²⁾.

In der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit lässt sich die Richtung auf die *cognitio rei* festhalten und ihre Analyse führt uns zu Wesensbegriffen. Die kritizistisch-erkenntnistheoretische Beschränkung auf die *cognitio circa rem* wurde schon von Goethe aufgehoben, worauf wir oben (S. 15 ff.) bei der Behandlung von Goethes Verhältnis zu Kant hingewiesen haben. Desto mehr ist man berechtigt, vom Typusbegriff als Wesensbegriff im Hinblick auf die geistig-geschichtliche Wirklichkeit zu reden, denn hier könnte man im Sinne Diltheys — der von der dem Leben immanenten Zielstrebigkeit spricht — sagen, dass die Idee, die diese Zielstrebigkeit vereinheitlicht, zugleich auch der verstehenden Erkenntnis zugrunde liegt. Spricht man vom Typusbegriff als Wesensbegriff, so ist es nur selbstverständlich, dass es sich hier, genau so wie bei Goethe (siehe oben S. 56), nicht um die Erfassung einer allgemeinen Wesenheit, *ὄνσια*, handelt, sondern um das Verstehen der seelisch-geistigen Lebenseinheiten. Dass man diese Lebenseinheiten von ihrer eigenen Mitte her verstehen kann, das ist eine Voraussetzung, um deren Aufklärung Dilthey bis zuletzt bemüht war. Ungeachtet dessen, dass der Zugang zur

1) Aufbau, G. S. VII, S. 148.

2) Vgl. auch L. Landgrebe, op. cit. S. 359 und K. Katsube, op. cit. S. 97.

geistig-seelischen Welt der subjektivste ist (siehe oben S. 218), kann man hier zu einem Wissen gelangen, das den Anspruch auf Objektivität nicht aufzugeben braucht. Die Diltheyschen Leistungen auf dem Gebiete der geisteswissenschaftlichen Analysen sind wohl allgemein anerkannt. Aber man ist geneigt zu meinen, dass seine Methodologie versagt. So sagt man einerseits, dass Diltheys methodische Haltung weltanschaulich bedingt sei: Dilthey wolle, wie dies aus der objektiv-idealistischen Weltanschauung folge, von den Teilen her das Ganze und zugleich vom Ganzen her die Teile interpretieren und verstehen. Dass diese Haltung eine objektiv-idealistische Haltung ist, lässt sich in der Tat nicht leugnen. Aber dies braucht die geisteswissenschaftliche Forschung von vornherein nicht zu beeinträchtigen. Sie verliert ihre „Standpünllichkeit“, insbesondere wenn sie vom „ästhetischen“ Verhalten im engeren Sinne abgegrenzt wird (siehe oben S. 207). Andererseits wiederum wird eingewandt, dass die Diltheysche methodische Haltung keine Tragfähigkeit habe, weil ihr ein fester Standpunkt fehle. Man meint damit vornehmlich den „existentiellen“ Grund. Erst ein solcher ermögliche es, geschichtliche Bestimmungen und Grenzen zu fassen. Diltheys methodische Haltung bleibe in der beständigen Zirkulation des Erlebens, Ausdrucks und Nacherlebens befangen, und deshalb gelange er nirgends zu festen Abgrenzungen und Bestimmungen. Demgemäss entferne sich auch Diltheys vergleichende Methode von der „existentiellen“ Vergleichung, die allein in den Geisteswissenschaften in Betracht komme, und rücke in die gefährliche Nähe der Vergleichung im objektivistisch-morphologischen Sinne.

Blickt man aber genauer hin, so erkennt man, dass Dilthey diesen möglichen Einwänden von vornherein vorzubeugen gewusst hat. Bei genauerer Analyse der Diltheyschen Wissenschaftslehre verschwindet auch die an Dilthey gerügte Diskrepanz zwischen der wissenschaftlichen Produktion und der die Produktion begleitenden logischen Besinnung. Und gerade darin liegt der besondere Reiz seiner philosophisch-wissenschaftlichen Leistungen.

Was unser engeres Thema betrifft, so ist es belangvoll festzustellen, dass das typische Sehen nicht zu einem Kunstbegriff der Darstellung herabsinkt, sondern dass es von einer bestimmten Art des Seins selbst erfordert wird, insofern näm-

lich das geisteswissenschaftliche Verstehen auf die dem Leben selbst immanente Art der Einheitsbildung gerichtet ist. In diesem Zusammenhang wird der Typus schliesslich zur Bezeichnung der hermeneutischen Gegenständlichkeit. Die Eigenart der Diltheyschen Theorie des Verstehens und zugleich die Stellung des Typusbegriffs in seiner Wissenschaftslehre tritt deutlich hervor, wenn man Max Webers Theorie des Verstehens heranzieht.

Am Ende des letzten Kapitels haben wir auch rückblickend auf die Beziehung zwischen W. Dilthey und M. Weber im Hinblick auf die Theorie des Verstehens hingewiesen. Wir haben betont (s. oben S. 164), dass es sich in M. Webers Theorie der Sozialwissenschaften um das Verhältnis zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen handle und dass M. Weber das Allgemeine eigentlich erst in der begrifflichen Sphäre ansetze. Und weiterhin bemerkten wir, dass es für M. Weber infolge seiner unzulänglichen theoretischen Bestimmung der Wirklichkeit unmöglich war, zu Wesensbegriffen zu gelangen. Von diesen Voraussetzungen aus betonte Max Weber ganz richtig die Unwirklichkeit und Abstraktheit der idealtypischen Konstruktionen, die zur Vergleichung und Messung der Wirklichkeit dienen sollen (s. oben S. 175). Aber wir machten darauf aufmerksam, dass bei M. Weber die Möglichkeit, dass die geschichtliche Wirklichkeit sich selbst als etwas „Allgemeines“ geben könnte, von vornherein abgeschnitten wird (s. oben S. 180). Bei Dilthey haben wir dagegen gesehen, dass das Allgemeine in der geistig-geschichtlichen, in der kulturellen Wirklichkeit tatsächlich eine andere Stellung hat, als ihm (bei Rickert, Windelband, Weber) gewöhnlich zugesprochen wird. Es ist nicht so, als ob sich die Problematik des Allgemeinen und des Besonderen ausschliesslich auf „Einstellungen“, auf Verschiedenheit des „Interesses“ gegenüber der Wirklichkeit reduzieren liesse. Das Lebensverhalten, die Lebensäusserungen und die höheren Objektivationen des Geistes geben sich bereits als etwas „Allgemeines“, weil sie durch einen Wert oder Sinn geformt und gestaltet sind. Sie haben einen mehr oder weniger festen Umriss, sie sind mehr oder weniger ausgeprägt (vgl. Diltheys Charakterisierungen der Lebensäusserungen und überhaupt des Gegebenen im Gebiete der Geisteswissenschaften, oben S. 209, 237). Das Allgemeine ist kein Abstraktionsprodukt,

sondern zunächst ein Produkt bestimmt gerichteter objektiver Gestaltung, ganz zu schweigen von der bewusst geleiteten gestalteten Synthesis in den höheren Kultursystemen, wie z. B. in der Kunst. Und die objektiven Fundamente von Begriffen wie „Renaissance“, „Aufklärung“, die gewiss keine abstrakten Allgemeinbegriffe sind, liegen ebenfalls in dem einheitlichen Geiste, in dem die Zeitalter im Ablauf der „Zeit“ Gestalt gewonnen haben.

Wir betonen diesen Ausprägungscharakter, weil wir dadurch auf die ursprüngliche Wortbedeutung des Typus, wie sie in der Einleitung erörtert wurde, zurückgewiesen werden. Freilich lässt sich der Typus nicht definitiv bestimmen, aber diese Schranke liegt im Wesen der Sache selbst begründet. Dilthey forderte Begriffe, die die Linien im Fliessenden ziehen, und sagt: der Begriff dessen, was im Leben enthalten ist, „hat nur Geltung, wenn das Bewusstsein des Lebenszusammenhanges, in welchem es enthalten ist, immer damit verbunden ist“¹⁾. Der Ausweg, der sich uns hier böte — die Begriffsbildung in jenseits des gegenständlichen Auffassens auftretenden Normen und Werten zu fundieren — ist ein Ausweg der idealistischen Philosophie und wurde von Dilthey abgelehnt, weil dabei der Gehalt der geistig-geschichtlichen Welt in die ewigen unveränderlichen Werte verlegt wird.

Es braucht hier nicht nochmals betont zu werden, dass wir in der durchgeführten Analyse besonderen Nachdruck auf die Linie der Entwicklung gelegt haben, die vom Goetheschen zum Diltheyschen Typusbegriff führt. Wir hatten uns die Aufgabe gestellt, den Typusbegriff insbesondere bei jenen Forschern zu untersuchen, bei denen er produktiv verwendet und zugleich in logische Beziehung zur Aufklärung gebracht wurde, wie dies bei Goethe, Dilthey und Weber der Fall war. Mit dieser Beschränkung unserer Aufgabe soll aber keineswegs gesagt sein, dass der Typusbegriff nicht auch in anderen Verwendungen logisch relevant ist. Wir haben nicht allen logisch wichtigen Sachverhalten, denen wir im Laufe der Analyse begegneten, unsere Aufmerksamkeit gleichmässig schenken können. So tauchten zu wiederholten Malen in Verbindung mit dem Typusbegriff die Kategorien des „Bei-

1) Aufbau, Forts., G. S. VII, 237.

spiels“ und des „Falls“ auf (Goethe, Whewell, M. Weber, Dilthey). Nicht nur müssten diese Kategorien im allgemeinen logischen Interesse einer gründlichen und erneuten Analyse unterworfen werden, sondern gerade die Prüfung der wissenschaftlichen Tragfähigkeit des Typusbegriffs, wie wir ihn zuletzt in Diltheys geisteswissenschaftlichen Forschungen vorfinden, und zwar als eines die hermeneutische Gegenständlichkeit bezeichnenden Ausdrucks, würde eine solche Analyse erfordern.

Der Typusbegriff ist logisch relevant auch in seiner Funktion als Darstellungsmittel und als Erkenntnis-mittel. Wurde der Typusbegriff bei Dilthey als Wesensbegriff gefasst, so findet man ihn bei Max Weber vornehmlich als Darstellungsmittel — die idealtypische Begriffsbildung soll der Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit eindeutige Ausdrucksmittel verleihen —, und als Erkenntnis-mittel — die idealtypische Begriffsbildung soll die kausale Zurechnung ermöglichen. Es lässt sich nicht leugnen, dass der Typusbegriff in diesen Zusammenhängen vielfach verwendet wird. Man kann Idealtypen und abstrakte Sinn- oder Werttypen bilden, die eine der Hypothese analoge Rolle spielen, und an denen die Erscheinungen in ihren graduellen Abstufungen verglichen und gemessen werden. Solche Konstruktionen können eminenten heuristischen Wert haben, indem sie eventuell zur Feststellung der gesetzlichen und strukturellen Abhängigkeiten führen. In logischer Hinsicht wäre es dann wichtig zu verfolgen, welches die Prinzipien solcher Konstruktionen sind und auf welchen Gebieten der wissenschaftlichen Forschung solche Konstruktionen in besonderem Masse von der Sache erfordert werden. Eine genauere Analyse dürfte zeigen, dass der Typusbegriff in diesem Sinn insbesondere dort Verwendung findet, wo es sich um die Erkenntnis der individuellen Eigenart der Erscheinungen handelt.

Schliesslich soll noch auf eine Funktion des Typusbegriffs hingewiesen werden, die uns im zweiten Kapitel begegnete. Wir haben dort die Aufnahme des Typusbegriffs in die traditionelle Logik verfolgt und wir haben gesehen, wie bei dieser Aufnahme der morphologische Typusbegriff massgebend wurde. Obwohl die traditionelle Logik diesen Begriff nicht erschöpfen konnte, so wurden doch andererseits Ansätze sichtbar, die in der logischen Theorie der Begriffsbildung berücksichtigt wer-

den müssen. Wir führten oben an (S. 100), dass bei den empiristischen Logikern (J. St. Mill und B. Erdmann) der Typusbegriff dem Klassenbegriff untergeordnet wird. Wenn B. Erdmann sagt (oben S. 136), dass der logische Sinn des Typus darin zu suchen sei, dass er als Bezeichnung für die Arten zu gebrauchen wäre, „die im fließenden Zusammenhang stehen“, so ist das in einem gewissen Sinne zutreffend. Aber es darf nicht unbeachtet bleiben, dass hier die Leistung des Typusbegriffs nur hinsichtlich der logischen Aufgabe der Einteilung berücksichtigt wird. Schaut man genauer zu, so wird man finden, dass der Typusbegriff, wie er z. B. vielfach in der Psychologie verwendet wird — wo er unter anderem auch eine einteilende und klassifizierende Funktion hat —, doch eine andere logische Struktur hat als die Klassenbegriffe. Wenn die Klassenbegriffe dort, wo es sich um die Darstellung von verschiedenen Ausprägungsstufen handelt, nicht anwendbar sind, so sollte man dieses Faktum in erster Linie als ein Versagen der klassifikatorischen Begriffsbildung betrachten. Man sieht allenthalben, insbesondere aber in der Psychologie, wie an die Stelle der klassifikatorischen Begriffsbildung die Reihenbildungen treten, die zur Darstellung und Ordnung der abstufbaren Unterschiede der Erscheinungen dienen. In logischer Hinsicht wäre dann zu untersuchen, welches die Methoden der Festlegung solcher Reihen und die Arten ihres Gebrauchs sind.

Die logische Analyse dieser Ansätze kann aber hier nicht durchgeführt werden.

Namen- und Sachregister.

- Allegorie: 92, 95.
 Allgemeinbegriff, Typus kein —: 183, Typus als Konkretisierung des —s bei E. Spranger: 13.
 Allgemeines und Besonderes: 11, 12, 14, 19, 21, 78, 81, 82—90, 179, 254.
 Allgemeinvorstellung: 66, 185, 186.
 Anschauung, der Begriff der —: 36, 42, 64, 79, 82, 83, 89, lebendige —: 34, 38, 43, 81, 84.
 Anschauungsweise, teleologische — der Griechen: 9.
 Antezipation, bei Goethe, Platon und den Neukantianern: 87 ff.
 Arete: 10, 11, 212.
 Aristoteles: 6, 9, 10, 107, 112, 145, 148, 212.
 Bacon, F.: 121.
 Bauplan: 63, 101.
 Bedeutsamkeit der Erlebnisse 225, 228 ff., — als Bestimmtheit der Bedeutung: 230.
 Bedeutung, Kategorie der Bedeutung: 208, 222, 223, 239, — als Lebenskategorie: 209, — des Erlebten: 213.
 Bedingung abgegrenzt von der Ursache: 81, 84.
 Begriffliche Bestimmung: 73.
 Begriffsbildung, aristotelische —: 140, generalisierende und individualisierende —: 149, 179, idealtypische —: 157 ff., klassifikatorische —: 257, teleologisches Moment in der —: 101, 139 ff.
 Beispiel: 7, 256, das Besondere als Beispiel: 104.
 Benrubi, J.: 108.
 Berührung, der Begriff der —: 218, 237.
 Besinnung: 221, 231, 244.
 Bildung, der Begriff der —: 29, 32.
 Bildungsgesetz: 15, 46, 61, 68, 72, 103, 136, 245.
 Bischoff, D.: 16.
 Blumenthal, A. v.: 4, 5, 6.
 Bollnow, O. F.: 248.
 Boucke, E. A.: 32.
 Buffon, G. L.: 63, 185.
 Cassirer, E.: 81, 89, 117.
 Cohn, J.: 38.
 Comte, A.: 214.
 Conrad-Martius, H.: 56, 57.
 Cournot, A. A.: 100, 105—119.
 Cuvier, G. L.: 2, 3, 73, 74, 98, 99, 120, 121, 127, 137, 184, 188.
 Darwin, Ch.: 18, 113, 114, 140, 145, 147.
 Daudin, H.: 99, 100.
 Deszendenztheorie: 74.
 Dietrich, A. J.: 19.
 Dilthey, W.: 2, 9, 11, 13, 16, 50, 79, 99, 101, 142, 144, 147, 164, 148, 182—256.
 Dirksen, A.: 153.
 δόξα, ἀληθής —: 10, die Furcht vor der — bei Aristoteles, Kant und Platon: 107.
 Driesch, H.: 98, 101, 153.
 Dumas, J. B.: 116.
 Eidos: 10, 197, d. eidetische Sehen: 11.
 Eindruck: 41, 65 ff., 68, 72, 85, 89, 95, der Begriff des —s: 64, 66, das Ganze des —s: 53, — und „Impression“: 219, der momentane —: 217.
 Einheit, gehaltvolle — in der Menschennatur: 198, Abgrenzung der —en: 237.
 Einheitsbildung: 219, 235, 246, 250.
 Empirie: 48, 53.
 Empirismus: 1, 48, 54, 56, — und die Voraussetzung einer Gleichförmigkeit des Naturgeschehens: 102.
 Erdmann, B.: 19, 100, 101, 128, 131, 135—138, 186, 257.
 Erfahrung, der Begriff der — bei Kant: 15, 155, — und Erleben bei M. Weber: 102.
 Erkenntnis a priori: 16, 88.
 Existentieller Grund: 253.
 Finck, F. N.: 3.
 Form, das Gewahrwerden der wesentlichen —: 52, 59, 60.
 Freyer, H.: 153, 161, 163, 177, 178, 179, 181.
 Friedmann, H.: 41, 60, 105.

- Galilei, G.: 82.
 Ganzes und Teile: 78.
 Gattung, das logische Gesetz der —en: 17, 19, 203.
 Gattungsbegriff: 1, 2, —e, die durch generalisierende Begriffsbildung gewonnen werden: 103, —e von Veränderungen als Naturgesetze: 208, — und Typusbegriff: 193, 233, — und Individualbegriff: 161, — und der idealtypische Begriff des Wesens: 169.
 Geist, der objektive Geist: 234, 235, der objektive — enthält eine Gliederung in sich: 239.
 Geisteswissenschaft: 1, 150, 183 ff., W. Windelbands Auffassung der —en: 192.
 Geisteswissenschaftliche Psychologie: 13, 179, — Begriffe: 241.
 Geistiges, die Gleichartigkeit und innere Verwandtschaft des Geistigen: 192.
 Genesis eis usian: 9.
 Genetisches Verfahren bei Goethe: 45, 64 65, 67, 69.
 Genotypus: 1.
 Geoffroy de Saint-Hilaire: 63, 73, 120, 137.
 Geschichte als Darstellung von Gestalten: 149, — als die lebendige Beziehung zwischen dem Reich des Gleichförmigen und des Individuellen: 184, die Beziehung zwischen der — und den systematischen Geisteswissenschaften: 194, G. Simmels Theorie der —: 229.
 Gestalt: 32, 59, 60, 77, entschiedene —: 70, — und Form: 59, Geschichte als Darstellung von —en: 149, die wahren —en als Gegenstand der Geisteswissenschaften: 192.
 Gewissheit, die rationelle und apodiktische — bei Cournot: 107.
 Gliederung: 50, 51, 230.
 Goethe: 2, 3, 9, 13, 14—97, 98, 99, 119, 185, 193, 195, 200, 219, 224, 246, 251, 252. Goethe an Beulwitz: 58, Boisserée: 64, Buttler: 44, Herder: 89, Jacobi: 37, Müller, J. v.: 63, Schiller: 48, 53, 54, 71, 91, Frau v. Stein: 89, Zelter: 53, 65, 71, 79. Goethe zu Boisserée: 22, zu Falk: 22.
 Gottl, F.: 151, 152.
 Groethuysen, B.: 143.
 Grunderscheinung: 61, 75, 246.
 Hartmann, N.: 86, 87, 88, 222.
 Heidegger, M.: 144, 184.
 Helmholtz, H. v.: 208.
 Hendel, M.: 88.
 Hermeneutische Gegenständlichkeit: 143, 246, 247, 249, — Ausdrücke: 231, —s Verfahren bei Dilthey: 202, 222, 247, —s Prinzip: 246, 248, Typusbegriff als Ausdruck für — Gegenständlichkeit: 252.
 Hessen, S.: 151.
 Humboldt, W. v.: 196.
 Hume, D.: 126.
 Husserl, E.: 130, 140, 184.
 Hyle: 197.
 Hypothese: 46, 47, 87.
 Idealismus, der deutsche — und Goethe: 83, 251, der objektive —: 195, 203, 207, 212.
 Idee, platonische —: 9, 10, 55, 58, 66, 93, der Begriff der — bei Goethe: 35, 39, 67, 75, 95, der Begriff der — bei Kant: 18, 35, 38, die höchste —: 246, —n der historischen Erscheinungen bei M. Weber: 160 ff.
 Ideenlehre, ästhetisches und teleologisches Moment in der platonischen —: 145.
 Ideenrealismus, platonischer — bei Cournot: 118.
 Individualität, der Begriff der — bei Schleiermacher, Humboldt und Dilthey: 196 ff.
 Individuation: 12, 16, 70, 78, phänotypische —: 183, das Prinzip der —: 239.
 Individuum, der Begriff des historischen —s bei M. Weber und H. Rickert: 167 f., Darstellung und Erkenntnis des —s: 186 ff.
 Intuition (siehe auch Anschauung): 56, Überbetonung der genialen —: 102.
 Irrationalismus: 102.
 Jacobshagen, E.: 74.
 James, W.: 143.
 Kant, I.: 15—22, 35, 36, 39, 87, 107, 120, 126, 141, 219.
 Katsube, K.: 220, 252.
 Kaufmann, F.: 184.
 Klages, L.: 247.
 Klassenbegriff, Gegensatz des —s zum Typusbegriff: 101.
 König, J.: 56.
 Kontemplative Haltung: 94.
 Korrelation der Teile, Prinzip der — bei Cuvier: 98.
 Kroh, O.: 13.
 Künstlerische Darstellung: 86.

- Lalande, A.: 3, 130.
 Landgrebe, L.: 184, 195, 212, 218, 230, 232, 252.
 Landshut, S.: 164, 165, 181.
 Lebensbezug: 207, 231, 232, 234.
 Leibniz, G. W.: 187, 188.
 Lévy-Bruhl, L.: 108.
 Linné, K.: 66.
 Lipps, H.: 7.
 Löwith, K.: 165.
 Lotze, H.: 140.
 Lubosch, W.: 73.
 Metamorphose: 24, 78.
 Methexis, der platonische Begriff der —: 93.
 Methodische Haltung bei Goethe: 27 ff., — Haltung bei W. Dilthey: 253.
 Meyer, R. M.: 90.
 Micraelius, J.: 3.
 Mill, J. St.: 1, 100, 101, 104, 105, 121, 128—134, 257.
 Misch, G.: 9, 15, 59, 88, 140, 143, 153, 181, 183, 184, 197, 207, 212, 213, 216, 218, 221, 222, 237, 247.
 Mises, L.: 160.
Μορφή, — im Sinne der Gestalt: 32.
 Morphologie, idealistische —: 2, 3, 14, 98 ff., idealistische — bei Goethe: 30 ff., reine — bei Cournot: 112.
 Nachbilden: 204, 205, 213.
 Naef, A.: 74.
 Naturgesetz, objektives —: 55.
 Naturgesetzlichkeit, Voraussetzung einer allgemeinen —: 102.
 Neukantianer: 55.
 Newton, J.: 15, 49.
 Nohl, H.: 183.
 Oppenheimer, H.: 150.
 Pantheismus, Goethes Verhältnis zum —: 78.
 Paradigma: 4, 5, 12, — und Typus: 7.
 Parodi, D.: 106.
 Pfister, B.: 154, 162, 172.
 Phänomene, das Verhältnis der — zu dem Urphänomen: 43 ff., methodische Ordnung der —: 48 ff.
 Phänomenologie: 56, 84.
 Phänotypische Schicht der Erscheinungen: 240, 247.
 Phänotypus: 1, 127.
 Physis (*φύσις*): 39, 212.
 Plato: 6, 7, 8, 10, 37, 44, 58, 59, 66, 93, 94, 107, 112.
 Pragmatischer Zug der Geschichtsforschung bei M. Weber: 175.
 Prenant, L.: 118.
 Principium identitatis indiscernibilium: 187.
 Rabel, G.: 23.
 Rädgl. E.: 105, 113, 114, 133.
 Ranke, L.: 153.
 Realontologie: 57.
 Rickert, H.: 101, 149 ff., 160, 167, 181, 184, 202, 254.
 Robin, L.: 6.
 Rotten, E.: 54, 55, 65, 86, 87.
 Schelling, F. W. v.: 119.
 Schelling, A. v.: 151, 168.
 Schiller, F. v.: 205.
 Schleiermacher, F. E. D.: 140, 196.
 Schmid, G.: 119.
 Schmoller, G.: 162.
 Seinsgestalten, die Auflösung der —en: 240.
 Shaftesbury: 185.
 Sigwart, Chr.: 101, 139—148.
 Simmel, G.: 93, 151, 229.
 Sinn, der — der Welt öffnet sich der philosophischen Kontemplation: 195, 202, 212, 216.
 Sokrates: 18, 147.
 Spezifikation, das Problem der — der Natur bei Kant: 16 ff.
 Spinoza: 79.
 Spranger, E.: 13, 179.
 Staunen, bei Goethe und Platon: 94.
 Steigerung, der Begriff der — bei Goethe: 44, 47, 50 ff., 64, 68, 83, 93, 200, der Begriff der — bei W. Dilthey: 224, die — der Gesichtspunkte bei M. Weber: 166, 171.
 Steiner, R.: 44.
 Stenzel, J.: 8, 10, 11.
 Stern, W.: 134.
 Struktur, —und Gestalt: 30, der Begriff der — der Biologie entnommen: 185, 195, 200, 233, immanente teleologische —: 245, — des Seelenlebens: 210.
 Strukturanalyse, das Verfahren der —: 197, 241.
 Subjekt und Objekt, die Vermittlung zwischen — bei Kant u. Goethe: 37 ff.
 Substantiale Formen: 11, 60, 145.
 Symbol, der Begriff des —s bei Goethe: 74, 90 ff., 134, 186, bei Dilthey: 227.
 Symbolische Fälle: 91 ff.
 Technik der Natur: 50, 62, 69, 72, 96.
 Teleologie, immanente —: 200.

- Teleologisches Moment in der Begriffsbildung: 101, 139 ff., — Moment in platonischer Ideenlehre und aristotelischer Formenlehre: 145.
- Theophrast: 5.
- Totalität, die — seinstellung bei Goethe: 23.
- Troll, W.: 31.
- Typen, — der Weltanschauung: 183, reine — der Soziologie: 171.
- Typensehen, morphologisches — : 9, 10.
- Typischer Fall: 134.
- Typisches Sehen bzw. Auffassen: 203 ff., 208 ff., 228, 249.
- Typus, Ausdruck: 2—14, — als „eine irreduzible Anordnung der Teile“ bei H. Driesch: 98, als Beispiel: 131 ff., 141, als vorzeichnendes Beispiel: 7, — als allgemeines Bild: 75, 80, die Bildlichkeit des —: 62 ff., 215, — als Denkmittel bei W. Dilthey: 183, — „Mensch“: 233, — als Muster oder Urbild: 131, — als die allgemeine Idee bei J. St. Mill: 129, — als Mittel der Kunst „sehen zu lassen“: 186, 227, — und die Strukturform des Lebens: 241, — und das Paradeigma: 6 ff., — als Vergleichungskanon: 23, 25, die Versatilität des —: 27, 59, 60, 80, 241, — als allgemeine Vorstellung bei R. Erdmann: 135, genetische Definition des —: 186, — als Bezeichnung für die Arten, die im fließenden Zusammenhang stehen: 136, 257.
- Typusbegriff, — und Artbegriff bei A. Cournot: 117, — in der Chemie: 116 f., — als „historische Kategorie“: 184, 220, klassifizierende und unterscheidende Funktion des —s: 133, 257, — und der Begriff des Idealtypus: 139, 148, 182, 256, — und Klassenbegriff: 134, — und Gattungsbegriff: 193, 233, — in der beschreibender Psychologie: 140, 257, — in der Variationsstatistik: 105, als Wesensbegriff: 252.
- Unbedingtes: 19, 35.
- Unendliches: 39, 56, 79, 88, 93, 95.
- Urbild: 60, 61, 62, 104, 131.
- Urphänomen: 15, 22 ff., 43 ff., 80.
- Ursache, ihr Gegensatz zur Bedingung: 81, 84.
- Ursprung: 9, 252.
- Usia (*οὐσία*): 56, 252, *γένεσις εἰς οὐσίαν*: 9.
- Vergleichung: 25, 28, 31, 81, 83, 100, 101, 241, 245, Idealtypus als Mittel der —: 173, 254.
- Verstand: 16, 36, 37, der diskursive —: 20, 21, 36, 94, 97, der urbildliche —: 21.
- Verstehen in der Goetheschen Naturforschung: 103, — in den Geisteswissenschaften: 104, — und Erleben: 236, 243, 244, das elementare und höhere —: 235 ff., das kausale — bei M. Weber: 153, Theorie des —s bei W. Dilthey: 144, 175, 195, 208 ff., 254, Theorie des —s bei M. Weber: 180, 182, 254.
- Vollkommenheit, — der Ausprägung: 3, der Begriff der —: 210.
- Walther, A.: 160, 163, 172, 175, 177.
- Weber, M.: 2, 13, 148—182, 211, 247, 249, 254, 255, 256.
- Weinhandl, F.: 31, 92, 133, 137, 138.
- Weltanschauung, Typen der —en: 203, 247.
- Wert: 11, — und Tatsache: 175, 209, 238.
- Wertbestimmung, die Untrennbarkeit des Tatsächlichen von —: 209, 213.
- Wertbeziehung, die Forderung der — in der kulturwissenschaftlichen Logik: 101 f., — und die kausale historische Deutung bei M. Weber: 172, theoretische —: 149, 202, 254.
- Wesen, der idealtypische Begriff des —s: 169 f., 174.
- Wesenhaftes: 7, 225, die Erkenntnis des —n: 190.
- Wesensbegriff: 236, die Gewinnung des —s: 242 ff., Typusbegriff als —: 252.
- Wesenserkenntnis: 35.
- Whewell, W.: 1, 100, 104, 105, 118, 119—128, 130, 135, 245.
- Willmann, O.: 6.
- Windelband, W.: 103, 254.
- Yorck, Graf Paul — von Wartenburg: 184, 191, 244.
- Ziehen, Th.: 138.
- Zirkel, — der menschlichen Erkenntnis: 54, 144, — der Erkenntnis als methodisches Grundproblem der Philosophie: 144.
- Zweckmässigkeit, das Prinzip der — der Natur bei Kant: 21, — in der seelischen Struktur: 200, — in den Wirkungszusammenhängen angelegt: 245.

Inhalt.

Vorwort	III
Einleitung	I
I. Der Begriff des Typus in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften	15
1. Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie	15
2. Die allgemeinen Bestimmungen des Typusbegriffs und Anschauung als methodischer Grundbegriff	22
3. Das Urphänomen und der Typus und die Grenze der Anschauung	43
4. Der Typus als bewegliche Grunderscheinung	58
a) Die „Bildlichkeit“ des Typus	62
b) Der Begriff des „Eindrucks“	64
c) Die bildende Gewalt der Natur und die geistige Teilnahme an ihr	69
5. Das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen im Typusbegriff	75
a) Goethes Gestaltbegriff	77
b) Das Allgemeine und das Besondere in der Kunst	82
c) Das Besondere im Zusammenhange mit dem Ganzen	86
d) Der Symbolbegriff und die Anschauung des Allgemeinen im Besonderen	90
II. Die Aufnahme des Typusbegriffs in die traditionelle Logik	98
1. Die Aufnahme des Typusbegriffs aus der vergleichenden Naturwissenschaft	98
2. Der Typusbegriff in der Wissenschaftslehre von A. A. Cournot	105
3. Der Typusbegriff bei W. Whewell	119
4. Der Typusbegriff in der empiristischen Logik von J. St. Mill	128
5. Der Typusbegriff bei B. Erdmann	135
III. Der Typusbegriff in der geisteswissenschaftlichen Forschung	139
1. Das Typen-Sehen in der beschreibenden Psychologie und das teleologische Moment in der Begriffsbildung bei Chr. Sigwart	139
2. Der Begriff des Idealtypus bei M. Weber	148
a) Das Problem des Verstehens und der Erfahrung	149
b) Das Ziel der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis und das Problem der Begriffsbildung	156
d) Die Funktion und Bildung des Idealtypus	162

3. Der Begriff des Typus in W. Dilthey's geisteswissenschaftlicher Forschung und Theorie	183
1. Das Problem der Individuation und der Typusbegriff . . .	186
2. Das Problem des Verstehens und die einzelnen Momente des Typusbegriffs	208
3. Die Stellung des Typusbegriffs in der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik	221
a) Das Typische in der künstlerischen Auffassung .	223
b) Die Bedeutsamkeit der Erlebnisse und das typische Auffassen	228
c) Die Strukturanalyse der Wirklichkeit und der Typus	232
d) Der Typus und die hermeneutische Gegenständlichkeit	241
Schlussbemerkungen	251
Namen- und Sachregister	258

PSYCHOLOGISCHE SCHULVERSUCHE

**EIN BEITRAG ZUR METHODIK
DES PSYCHOLOGIEUNTERRICHTS**

VON

KONSTANTIN RAMUL

MIT 48 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 2 TAFELN

TARTU 1936

Vorwort.

Die vorliegende kleine Schrift ist vor allem als Anleitung zur Ausführung von psychologischen Versuchen in der Schulstunde gedacht und wendet sich daher an erster Stelle an den Lehrer der Psychologie. Doch dürfte sie vielleicht auch für den Dozenten der Psychologie beim Unterricht in den ersten Anfangsgründen seiner Wissenschaft von einigem Nutzen sein. Bei ihrer Anfertigung hat sich der Verfasser bemüht, seine langjährigen Erfahrungen als Gymnasiallehrer, als Vorstand des Psychologischen Laboratoriums an der hiesigen Universität und als Leiter des Seminars für Methodik des Philosophie- und Psychologieunterrichts nach Möglichkeit zunutze zu machen. Jedoch ist er sich der verschiedenen Unzulänglichkeiten, die seinem Versuche noch anhaften, in vollem Masse bewusst und wird daher alle ihm zugehenden wohlwollenden kritischen Bemerkungen, Vorschläge, Berichtigungen, Wünsche usw., die bei einer etwaigen weiteren Ausgestaltung der vorliegenden Schrift von Nutzen sein könnten, stets mit dem grössten Dank entgegennehmen.

Eine Arbeit wie die vorliegende ist ohne Benutzung zahlreicher Quellen an sich nicht denkbar. Doch hat der Verfasser geglaubt, von dem Nachweis derselben, der ja im gegebenen Falle auch von keiner besonderen Bedeutung wäre, absehen zu dürfen. In vielen Fällen wäre es ihm zur Zeit auch kaum mehr möglich gewesen, genau anzugeben, was von anderen entlehnt, was sein eigen Gut ist. Nur eine Schrift, die in gewissem Sinne als direkte Vorgängerin der vorliegenden Arbeit angesehen werden kann, möge hier mit Anerkennung genannt werden: A. Höfler und S. Witasek, Hundert psychologische Schulversuche, Leipzig 1899, 4. Aufl. 1918. Doch hat dieses Büchlein, das auch jetzt noch brauchbar ist, für den Verfasser mehr die Bedeutung einer Anregung zu seiner eigenen Arbeit gehabt und hat er daraus nur wenig direkt entnehmen können.

Was die Darstellung an sich anbetrifft, so möge einige Weitläufigkeit und grössere Ausführlichkeit bei der Beschreibung einzelner Versuche eine Entschuldigung darin finden, dass der Verfasser bei der Abfassung seiner Schrift auch an experimentell-psychologisch nicht geschulte Philosophielehrer gedacht hat, denen eine grössere Ausführlichkeit manchmal willkommen sein dürfte. Die mehr oder weniger genauen Angaben über die Grösse der einzelnen Apparate und Vorrichtungen bezwecken lediglich eine Erleichterung ihrer zweckentsprechenden Anfertigung und sind nicht als irgendwelche absoluten Normen anzusehen, an die man sich peinlich zu halten hätte.

Zum Schlusse möchte der Verfasser an dieser Stelle seinen aufrichtigsten Dank aussprechen vor allem seinem langjährigen treuen Mitarbeiter am Psychologischen Laboratorium Herrn Mag. E. Bakis, der ihm bei seiner Arbeit in allen Fragen stets mit Rat und Tat hilfsbereit zur Seite gestanden hat, ferner Herrn Mechaniker E. Pikkand, durch dessen stets verständnisvolles Entgegenkommen den Absichten des Verfassers gegenüber dem letzteren die Konstruierung einzelner neuer Apparate in hohem Masse erleichtert worden ist, und zuletzt — allen denjenigen Kollegen unter den Lehrern, die den Bemühungen des Verfassers um eine zeitgemässere Ausgestaltung des Psychologieunterrichts in der Schule mit Sympathie und Verständnis begegnet sind und ihm dadurch die Erfüllung seiner Aufgabe auch in mancher Hinsicht erleichtert haben, vor allem Herrn Mag. T. Künnapas in Tartu. Der aufrichtige Dank des Verfassers gebührt auch Herrn N. Jasnetsky in Tartu, der die nötigen Zeichnungen angefertigt hat.

K. R.

Tartu (Dorpat),
d. 26. Januar 1936.

Inhalt.

	Seite.
§ 1. Einleitung.	
I. Über den Unterricht in der Psychologie an der höheren Schule	9
II. Der psychologische Schulversuch	17
§ 2. Die Gesichtsempfindungen.	
I. Das System der Lichtempfindungen	21
II. Farbenmischen	22
III. Simultankontrast	23
IV. Nachdauer der Gesichtsempfindung	24
V. Sukzessivkontrast	25
VI. Das periphere Farbensehen	26
VII. Das Purkinje'sche Phänomen	26
VIII. Die Farbenblindheit	26
§ 3. Die Gehörsempfindungen.	
I. Hörschärfe	27
II. Tonhöhe	27
III. Obertöne	28
IV. Klangfarbe	29
V. Tonverschmelzung	29
§ 4. Die Intensität der Empfindung.	
I. Reizschwelle	29
II. Das Webersche Gesetz	29
§ 5. Die Wahrnehmung.	
I. Ergänzung der Empfindungsdaten	31
II. Einfluss der Erfahrung	32
III. Illusionen	34
§ 6. Die Raumwahrnehmung.	
I. Die Sehschärfe	36
II. Augenmass	36
III. Tiefensehen	36
IV. Geometrisch-optische Täuschungen	37
V. Der Gehörtraum	41
VI. Der Tastraum	42
§ 7. Die Zeitauffassung.	
I. Schätzung und Unterscheidung von Zeitstrecken	43
II. Erfassung der Gleichzeitigkeit zweier Reize	43

§ 8. Bewegungsehen.

	Seite.
I. Sehen von Scheinbewegungen	44
II. Das Stroboskop	46

§ 9. Die Gestaltwahrnehmung.

I. Gestaltauffassung	47
II. Gestalt und Farbenkontrast	48
III. Gestalt und geometrisch-optische Täuschungen	49

§ 10. Die Vorstellungen.

I. Verharren von Vorstellungen	49
II. Vorstellungstypen	50
III. Eidetiker	52

§ 11. Die Assoziation.

I. Assoziationszeiten	53
II. Assoziationsstatistik	54
III. Psychische Gleichförmigkeit	55

§ 12. Das Gedächtnis.

I. Gedächtnisspanne	55
II. Versuche nach der Methode der behaltene Glieder	56
III. Versuche nach der Treffermethode	57
IV. Aussageversuche	58

§ 13. Die Aufmerksamkeit.

I. Umfang der Aufmerksamkeit	59
II. Verteilung der Aufmerksamkeit	59

§ 14. Die Phantasie.

I. Phantasietests	60
II. Träume	62

§ 15. Die Intelligenz.

I. Beurteilung der Intelligenz auf Grund der Gesichtszüge	62
II. Intelligenztests	63

§ 16. Die Gefühle.

I. Wohlgefälligkeit von Farben	66
II. Wohlgefälligkeit von Farbkombinationen	67
III. Wohlgefälligkeit von Kombinationen von Tönen	67
IV. Wohlgefälligkeit von räumlichen Proportionen	68
V. Atmungssymptome von Gefühlen	68
VI. Schreckerlebnis und Händezittern	69
VII. Beurteilung der Gemütsbewegungen auf Grund von Photographien	70
VIII. Gefühl und Gedächtnis	71

§ 17. Der Wille.

I. Reflexe	71
II. Reaktionsversuche	72

§ 18. P e r s ö n l i c h k e i t.

	Seite.
I. Beurteilung von Personen auf Grund von Photographien	77
II. Temperament	77

§ 19. D i e S u g g e s t i o n .

Suggestionsversuche	78
-------------------------------	----

§ 20. A r b e i t u n d E r m ü d u n g .

I. Körperliche Arbeit	79
II. Geistige Arbeit	80

§ 1. Einleitung.

I. Über den Unterricht in der Psychologie an der höheren Schule.¹⁾

Die Frage des Unterrichts in der Psychologie an der höheren Schule ist an sich mehr oder weniger unabhängig von der Frage des Unterrichts in der Philosophie, schon aus dem Grunde, dass die Psychologie tatsächlich nicht mehr wie früher zu den „philosophischen Disziplinen“ gehört, obgleich sie äusserlich — vor allem durch die Gepflogenheiten des akademischen Unterrichts — immer noch an ihre Mutterwissenschaft, die Philosophie, gebunden geblieben ist. Ihren Aufgaben und ihrer Methode nach ist die moderne Psychologie eine empirische Einzelwissenschaft, ähnlich der Physik, Chemie, Zoologie, Sprachwissenschaft, Geschichte usw., und bei der Frage des Unterrichts in der Psychologie an der höheren Schule muss daher von ähnlichen Voraussetzungen ausgegangen werden, wie bei der Frage des Unterrichts in den genannten anderen Einzelwissenschaften. Bei der Bestimmung, welche Stellung der Psychologie im Lehrplan der höheren Schule anzuweisen sei, hat man sich deshalb vor allem zu hüten, an die Aufgaben und bisherigen Ergebnisse der Psychologie einen ihr fremden philosophischen Massstab anzulegen, was leicht zu einer ganz unberechtigten Unterschätzung der Psychologie führen könnte. Wir müssen den von der Psychologie zu behandelnden Problemen nicht die Probleme der Philosophie, sondern diejenigen anderer Einzelwissenschaften zur Seite stellen; wir müssen fragen, ob wohl vom Standpunkt einer Allgemeinbildung im modernen Sinne des Wortes der Kenntnis der Eigenschaften der Wahrnehmung und Vorstellung, der Ergebnisse der Gedächtnisforschung, der Methoden der Intelligenzprüfung, der körperlichen Begleiterscheinungen der Ge-

1) Dieser erste Teil der Einleitung gibt (in Übersetzung) einen Vortrag — zum grössten Teil wörtlich — wieder, den der Verfasser auf der I. Tagung der estnischen Philosophielehrer am 3. Januar 1933 in Tartu (Dorpat) gehalten hat.

fühlserlebnisse usw. eine viel geringere Bedeutung beizumessen sei, als etwa der Kenntnis der Fallgesetze, der Eigenschaften des Wasserstoffes, des Baues des Vogelkörpers, der Geschichte des Dreissigjährigen Krieges usw.? Ist die Antwort auf diese Frage eine verneinende — und für eine unvoreingenommene Betrachtung kann sie nur eine solche sein, — so ergibt sich hieraus als erstes die Forderung nach einer selbständigen Stellung der Psychologie im Lehrplan der höheren Schule: die Psychologie muss an der höheren Schule nicht bloss im Interesse irgendeines anderen Faches, als dessen „Vorfach“, sondern als selbständiges Fach systematisch und mit einer genügenden Stundenanzahl gelehrt werden.

Diese Forderung einer selbständigen Stellung der Psychologie im Schulunterricht führt jedoch sofort zu einer nächsten wichtigen Frage: was für eine Psychologie soll in der Schule gelehrt werden? Erstens zerfällt die Psychologie zur Zeit in zahlreiche mehr oder weniger weite Einzelgebiete, wie allgemeine Psychologie, Kinder- und Jugendpsychologie, Tierpsychologie, angewandte Psychologie, pädagogische Psychologie, Religionspsychologie usw., — welche von ihnen wäre in den Lehrplan der höheren Schule aufzunehmen? Es ist doch an sich klar, dass von der gewaltigen Masse des vorhandenen Stoffes der Psychologie für den Schulunterricht nur ein ganz kleiner Teil in Betracht kommen kann. Angesichts der Aufgaben, die der Unterricht in den theoretischen Fächern in der höheren Schule an erster Stelle zu erfüllen hat, kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass den Hauptinhalt des Psychologieunterrichts in der Schule — wie es bisher tatsächlich auch überall der Fall gewesen ist — die sogenannte *allgemeine Psychologie* zu bilden hat und dass Fragen aus anderen Einzelgebieten der Psychologie hier immer nur gelegentlich, in Verbindung mit den Fragen der allgemeinen Psychologie, berührt werden können. Viel schwieriger ist die Lösung einer anderen hierher gehörigen Frage. Die Psychologie unserer Tage zerfällt nicht nur in mehrere Einzelgebiete, sondern auch in eine grosse Anzahl von einzelnen Richtungen und Schulen: Assoziationspsychologie, Gestaltpsychologie, phänomenologische Psychologie, geisteswissenschaftliche Psychologie, verstehende Psychologie, Psychoanalyse, Individualpsychologie, Behaviorismus usw., — welche von ihnen allen hat die Grundlage des Psychologiekurses in der

Schule zu bilden? Vor allem dürfte hier wohl klar sein, dass von den vorhandenen „Psychologien“ als systematischer Schulkursus nur diejenigen in Betracht kommen könnten, die sich auch selbst schon zu einem systematischen Wissenszweig ausgebildet haben. Von den obengenannten Richtungen der Psychologie hat aber ein Teil — wie die geisteswissenschaftliche, die verstehende, die phänomenologische Psychologie — es bisher nicht viel weiter als bis zu einem Programm und einigen ersten Ansätzen gebracht, und es hat noch niemand ein Lehrbuch der geisteswissenschaftlichen, verstehenden oder phänomenologischen Psychologie (im Sinne Husserls) geschrieben. Infolgedessen müssten alle derartigen „Programmpsychologien“, wie Bedeutendes sie an sich auch sonst enthalten sollten, als mögliche Grundlage des Psychologiekursus von vornherein ausscheiden, — falls man nicht vom Lehrer verlangen wollte, das Programm einer bestimmten Psychologie, das die Verfasser des Programms bisher selbst nicht auszuführen vermocht haben, aus eigenen Kräften und auf eigenes Risiko hin auszuführen. Was die übrigen Richtungen der Psychologie betrifft, die schon zu einem gewissen systematischen Abschluss gelangt sind, so ist die allgemeine Lage hier im Grunde nicht so hoffnungslos, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen könnte. Das, worin die einzelnen Richtungen der Psychologie auseinandergehen, sind vor allem gewisse theoretische Standpunkte — in betreff des Gegenstandes, der allgemeinen Methoden, der allgemeinen Erklärungsprinzipien usw. der Psychologie, während man in sehr vielen speziellen Fragen schon zu mehr oder weniger einmütigen Ansichten gelangt ist. Dass es in der Psychologie neben umstrittenen Ansichten auch etwas Sicheres und Unumstrittenes geben muss, wird uns vor allem durch das Bestehen und die Entwicklung eines psychologischen Sondergebietes — der angewandten Psychologie — bewiesen: gäbe es in der Psychologie nichts Gesichertes, so könnte auch von einer erfolgreichen praktischen Anwendung der Psychologie keine Rede sein¹⁾. Diesen — wir können sagen — eisernen Bestand der Psychologie bilden vor allem gewisse Tatsachen und gewisse gesetzmässige Zusammenhänge zwischen den

1) S. auch die treffenden Bemerkungen über die gegenwärtige allgemeine Lage der Psychologie bei R. S. Woodworth, *Contemporary schools of psychology*, London, Methuen and Co., 1931, S. 15 f. und 218—233.

einzelnen Erscheinungen, von denen viele schon längst aus der Alltagserfahrung bekannt waren, der grösste Teil jedoch erst dank systematischer Forschungsarbeit aufgedeckt worden ist oder wenigstens durch sie eine strengere Formulierung erhalten hat. Der vielen Richtungen und Schulen in der Psychologie, der vielen „Psychologien“ ungeachtet, gibt es somit auch in der Psychologie eine genügende Menge mehr oder weniger gesicherten Stoffes, der den Inhalt für den Schulkursus liefern könnte. Allerdings dürfen einige allgemeinere Theorien von grösserer Bedeutung auch im Schulkursus nicht völlig umgangen werden, jedoch werden sie hier im Vergleich zum Tatsachenmaterial immer im Hintergrunde bleiben müssen. Beim Zusammenstellen eines ausführlichen Programms für den Unterricht in der Psychologie an der höheren Schule wäre deshalb aus dem vorliegenden umfangreichen Material eine Auswahl zu treffen, eine Auswahl des am meisten Gesicherten und für einen Elementarkursus Wichtigsten. Einen ähnlichen „eklektischen“ Weg habe auch ich selbst in meinem Lehrbuch der Psychologie¹⁾ eingeschlagen, indem ich bei jeder Frage vor allem bemüht war, dem Lernenden irgendwelche gesicherten konkreten Daten zu bieten. Andererseits habe ich es jedoch auch nicht zu verhehlen versucht, wenn der Zustand der Frage ein derartiger war, dass man darin noch zu keinen mehr oder weniger gesicherten Ergebnissen gelangt war. Allerdings ist es dabei nicht immer leicht, die richtige Grenze zwischen einer dogmatischen und einer kritischen Darbietungsweise des Stoffes einzuhalten, und muss aus pädagogischen Erwägungen gar manches in einer dogmatischeren Form geboten werden, als es vielleicht dem Stande der Frage nach zur Zeit erlaubt erscheinen dürfte.

Ich bin mir dessen völlig bewusst, dass man bei einer derartigen Festsetzung des Inhalts des psychologischen Schulkursus gewissen mehr oder weniger schweren Vorwürfen nicht entgehen wird. Die am meisten gesicherten Ergebnisse der Psychologie beziehen sich vor allem auf die elementarerer Vorgänge, insbesondere auf diejenigen, bei deren Erforschung es bisher möglich gewesen ist, die experimentelle Methode in weiterem Umfange anzuwenden. Und nun wird man vor allem auf das dadurch entstehende Missverhältnis zwischen dem Inhalt

1) Tartu 1932/33 (in estnischer Sprache).

des Psychologieunterrichts im obigen Sinne einerseits, und den tatsächlichen seelischen Bedürfnissen und Erwartungen des an das Studium der Psychologie herantretenden Jugendlichen andererseits hinweisen können. Man wird sagen können: der Jugendliche, für den der Psychologiekursus bestimmt ist, verlange vor allem nach Klärung seiner eigenen Erlebnisse, nach besserem Verstehen seiner Mitmenschen, nach Lösung für ihn wichtiger Lebensfragen usw. und hoffe, dass die Psychologie als Wissenschaft vom Seelischen mehr als alle anderen Schulfächer ihm hierin in bedeutendem Masse behilflich sein werde. Aber anstatt ihm wirklich die helfende Hand zu reichen, kommt man nun mit „gesicherten“ Ergebnissen — mit Farbenkontrasten, geometrisch-optischen Illusionen, Assoziationsgesetzen, Lernkurven, Reaktionszeiten usw., was alles dem Jugendlichen gar nicht dasjenige bietet, wessen er so benötigt. Es ist bekannt, dass ähnliche Vorwürfe: Lebensfremdheit, Ferne vom Konkretseelischen, wie es uns im Leben und in der Kunst entgegentritt, usw. — zu wiederholten Malen auch der gesamten wissenschaftlichen Psychologie unserer Zeit gemacht worden sind, Vorwürfe, die auch zu Bemühungen geführt haben, an Stelle der bisherigen „naturwissenschaftlichen“ und „erklärenden“ Psychologie oder neben ihr eine andere neue „geisteswissenschaftliche“ und „verstehende“ Psychologie auszubilden. Ein Verweilen bei den verschiedenen hiermit berührten Fragen würde uns jedoch zu weit führen. Ich beschränke mich daher auf ein paar kurze Bemerkungen. Erstens will ich nicht leugnen, dass für den Anfänger das Studium der Psychologie nicht selten tatsächlich mit einer gewissen Enttäuschung verbunden ist. Jedoch dürfte dieses nicht nur an der Psychologie selbst liegen, sondern zum Teil auch an den übertriebenen Erwartungen, mit denen man an das Studium derselben herangetreten war. Auch ein Teil der gegen die bestehende wissenschaftliche Psychologie gerichteten Kritiken beruht auf übertriebenen, meist von einer ungenügenden Vertrautheit mit der tatsächlichen psychologischen Forschungsarbeit herrührenden Anforderungen an die Psychologie, insbesondere an die Psychologie des Menschen. Was den Inhalt des Psychologiekursus in der Schule anbetrifft, so läuft diese Frage schliesslich darauf hinaus, ob man dem Lernenden weniger, als er es vielleicht erwartet hatte, aber dafür etwas einigermassen Exaktes und Gesichertes bietet, oder ob man sich bemüht

ihm möglichst „viel“ zu bieten, auf die Gefahr hin, dass das Gebotene zum Teil nur wenig gesichert und bei dem heutigen Stande des psychologischen Wissens oft nichts weiter als interessante Populärpsychologie sein wird. Ich selbst kann mich nur für das erstere entscheiden und bin auch der Überzeugung, dass das Studium (ich meine natürlich ein gründliches Studium) der Psychologie im eben angedeuteten Sinne dem Jugendlichen nicht nur wertvolle theoretische Kenntnisse und Einsichten übermitteln, sondern ihm auch bei der Lösung der für ihn wichtigen Lebensfragen von Bedeutung sein wird. Und dieses weniger durch den Inhalt des Angeeigneten als durch Schärfung des Blickes für eigene und fremde Erlebnisse, Übung in der psychologischen Analyse und Gewinnung einer objektiveren Einstellung dem eigenen Seelenleben gegenüber.

Soviel über die Stellung der Psychologie im Schulunterricht und über den Inhalt des Psychologiekursus. Es braucht wohl kaum noch besonders bemerkt zu werden, dass die von mir für den Unterricht in der Psychologie aufgestellten Forderungen auf keinen Fall darauf abzielen, dem Unterricht in der eigentlichen Philosophie irgendwie Abbruch zu tun. Ebenso wenig braucht eine selbständige Stellung der Psychologie im Schulunterricht an sich den Philosophielehrer (der in den meisten Fällen ja zugleich auch den Psychologieunterricht übernehmen wird) zu verhindern, bei der Behandlung philosophischer Probleme auch das im Psychologiekursus (und im Kursus der anderen selbständigen Schulfächer) Behandelte in gehöriger Weise zu berücksichtigen.

Nun noch einige Bemerkungen über die Unterrichtsweise. Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass in dem Unterricht einer Wissenschaft sich auch die Forschungsmethoden dieser Wissenschaft spiegeln müssen, da sonst auch die Ergebnisse der Wissenschaft nicht genügend bewertet werden können und überhaupt das allgemeine Bild von der ganzen Wissenschaft, das die Lernenden erhalten, nicht genügend vollständig wäre. Natürlich kann dieser Forderung im Unterricht der höheren Schule nur zum Teil Genüge getan werden — am vollständigsten noch in der Mathematik; dennoch ist sie auch hier aufrecht zu erhalten. Von diesem Standpunkt aus ist nun beim Psychologieunterricht besonderes Gewicht auf den Umstand zu legen, dass die moderne Psychologie eine zum grossen Teil

experimentelle Wissenschaft ist. Doch wird die Verwendung von Experimenten in der Psychologiestunde auch von rein pädagogischen Erwägungen gefordert: ein gut ausgeführter Versuch ist mehr als viele andere Mittel geeignet zur Belebung des Unterrichts und zur Erweckung des Interesses am Fach beizutragen. Selbstverständlich dürfen neben dem Experiment auch die anderen Möglichkeiten anschaulicher Darbietung des Stoffes, wie Selbstbeobachtung der Schüler, Erinnern an einzelne schon bekannte Erscheinungen, Beschreibung, Beispiele aus dem Alltagsleben, aus der Literatur, der Volksdichtung, der Geschichte usw. nicht unausgenutzt bleiben. Indem ich diese Forderung: den Unterricht der Psychologie durch Darbietung eines reichlichen anschaulichen Materials zu beleben — aufstelle, darf ich hierbei eine Schwierigkeit nicht verschweigen, die damit und besonders mit der Veranstaltung von psychologischen Versuchen in einzelnen Fällen verbunden sein kann. Zweifellos befinden sich unter denjenigen, die an der Universität Philosophie studieren und später Lehrer der philosophischen Propädeutik werden, einige mit klar ausgesprochenen philosophischen Interessen und klar ausgeprägter philosophischer Denkweise. Philosophische Interessen und philosophische Denkweise sind aber bis zu einem gewissen Grade einzelwissenschaftlichen Interessen und einzelwissenschaftlicher Denkweise entgegengesetzt. Allerdings gibt es auch Forscher, die die beiden entgegengesetzten Einstellungen, die Blickrichtung auf das Allgemeinste und daneben auch auf kleinste Einzelheiten, in glücklicher Weise in sich vereinigen. Ich brauche nur den uns allen gut bekannten Namen K \ddot{u} lpe zu nennen. Jedoch dürften solche Beispiele eher als Ausnahmen gelten. Es ergibt sich hieraus, dass unter den Philosophielehrern sich einige finden dürften, die beim Unterricht im rein philosophischen Programmteil mit grossem Interesse arbeiten und sehr gute Erfolge erzielen werden, während die Psychologie, insbesondere deren experimentelle und experimentell-technische Seite ihnen immer als etwas Fremdes und an sich wenig Wichtiges und Interessantes erscheinen wird und sie auch mit den ihnen fertig in die Hände gegebenen Apparaten und technischen Einrichtungen nicht viel anzufangen verstehen werden, geschweige denn, dass sie selbst etwas für die Versuche Notwendiges konstruieren oder verfertigen würden. Allerdings wird auch der entgegengesetzte Fall eintreten können:

jemand ist ein guter Psychologe, ein guter Experimentator und „Techniker“, es fehlt ihm jedoch die philosophische „Ader“. Es ist möglich, dass mit diesem Umstand, den verschiedenen Interessen- und Begabungstypen der Philosophielehrer, zum Teil auch bei der Festsetzung der bestehenden französischen Lehrpläne der Philosophie gerechnet worden ist. Diese Lehrpläne bieten nämlich neben einem für alle obligatorischen Teile des Kursus noch die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Einzelgebieten. Unter diesen letzteren befindet sich neben der Geschichte der Philosophie, der Ästhetik, der Soziologie u. a. auch die experimentelle Psychologie (in engerem Sinne). Der einzige Ausweg aus der angedeuteten Schwierigkeit wäre wohl nur der, dass in denjenigen Städten, wo es mehrere Philosophielehrer gibt, die Stunden der philosophischen Propädeutik womöglich derart verteilt würden, dass alle rein philosophischen Stunden den „Philosophen“ und alle Psychologiestunden den „Psychologen“ übertragen würden.

Zum Schlusse muss ich noch eine besondere Frage berühren. Die psychologische Forschungsarbeit leidet immer noch an einem grossen Übelstand, über den sich schon Münsterberg vor Jahren mit einer gewissen Bitterkeit beklagt hatte¹⁾, — einer oft ganz ungenügenden Berücksichtigung anderssprachiger Fachliteratur, und das sogar in Gesamtdarstellungen, wie Hand- und Lehrbüchern, Sammelreferaten usw., die als solche schon an sich eine gewisse Vollständigkeit erstreben müssten. Besonders in die Augen springend ist in dieser Hinsicht die Entfremdung zwischen Europa und Amerika. Die unausbleibliche Folge von alledem ist eine Zerstückelung der Forschungsarbeit, die Entwicklung einseitiger Richtungen und Schulen innerhalb der einzelnen nationalen „Psychologien“, eine Überschätzung der Bedeutung der eigenen nationalen Forschungstätigkeit usw. Zwar scheint die allgemeine Lage in den letzten Jahren sich allmählich gebessert zu haben, wozu auch die in der Nachkriegszeit wieder aufgenommenen internationalen Psychologenkongresse, Besuche europäischer Psychologen in Amerika, internationale psychologische Sammelchriften (es mögen hier besonders die in Amerika von Murchison herausgegebenen Bücher genannt werden) usw. viel beigetragen haben mögen;

1) H. Münsterberg, Psychologie und Wirtschaftsleben, 5. Aufl., Leipzig 1922, S. 184—186 (erste Auflage erschienen 1912).

dennoch bleibt der angedeutete Übelstand immer noch bestehen. Es ist selbstverständlich, dass ein derartiger Zustand in keiner Weise als wünschenswert oder normal anzusehen ist und dass man ihm gegenüber nicht gleichgültig bleiben darf. Sollen die unerwünschten Folgen dieses Zustands möglichst auch schon im elementaren Psychologieunterricht vermieden werden, so bleibt dem Psychologielehrer nichts anderes übrig, als für den Unterricht in seinem Fache nach Möglichkeit verschiedensprachige Lehr- und Handbücher — bei dem jetzigen Stand der psychologischen Forschung in den einzelnen Ländern kämen vor allem solche in deutscher, englischer und französischer Sprache in Betracht — zu benutzen. Nur eine wohlwollende und möglichst gleichmässige Berücksichtigung der Methoden und Ergebnisse der in verschiedenen Ländern vor sich gehenden durchaus regen psychologischen Forschungsarbeit wird den Psychologielehrer beim Unterricht vor Einseitigkeit bewahren und ihn in die Lage versetzen, den Lernenden sein Bestes zu bieten.

II. Der psychologische Schulversuch.

Ein Versuch in der Psychologiestunde hat, näher betrachtet, die eine oder die andere von folgenden Aufgaben zu erfüllen: a) Vorführung von verschiedenen Erscheinungen, insbesondere von solchen, die den Schülern unbekannt oder wenig bekannt sind, wie z. B. Kontrasterscheinungen, Purkinje'sches Phänomen, verschiedene Illusionen usw.; b) Veranschaulichung und Erläuterung des Gesagten, z. B. dessen, wie die eine oder andere Forschungsmethode (Methoden der Intelligenzprüfung, der Atemuntersuchung u. a.) tatsächlich angewendet wird; c) Bekräftigung des Gesagten, z. B. der Gesetze der Farbmischung, der Angaben über die Grösse der Assoziations- und Reaktionszeiten usw.; d) Anregung in einer gewissen Richtung.

Da bei weitem nicht jeder Laboratoriumsversuch — und dieses gilt auch für die „klassischen“ Versuche in der Psychologie — an sich auch schon zum Schulversuch geeignet ist, so bedarf die Ausführung von Versuchen in der Psychologiestunde vor allem einer sorgfältigen Auswahl und in vielen Fällen auch einer entsprechenden Umgestaltung bekannter Laboratoriumsversuche. Es können für diesen Zweck in betreff eines Schulversuchs in der Psychologie folgende Anforderungen aufgestellt werden: 1) der Versuch darf nicht zu kostspielig sein, zu kost-

spielige Apparate, technische Vorrichtungen, Versuchsmaterialien erfordern, weshalb das für psychologische Lehrmittel zur Verfügung stehende Geld zweckmässig so zu verwenden ist, dass dafür nicht einige wenige teure Apparate (elektrisches Chronoskop, Zeitsinnapparat oder dgl.), sondern womöglich mehrere billigere Vorrichtungen und Materialien angeschafft werden; 2) der Versuch darf nicht zuviel Zeit in Anspruch nehmen, weshalb solche Versuche wie z. B. Versuche mit Gewichten über das Webersche Gesetz, Gedächtnisversuche nach der Erlernungsmethode und dgl. als für die Schulstunde ungeeignet auszuschliessen sind; 3) der Versuch darf nicht zu hohe Anforderungen an die psychologische Schulung der Versuchspersonen stellen, weshalb z. B. viele Versuche nach der Ausfragemethode (Methode der systematischen Selbstbeobachtung) in der Klasse in der Regel nur wenig ergiebig sein werden; 4) es müssen wie die Bedingungen so auch die Ergebnisse des Versuchs den Schülern jedesmal klar gegeben sein, was besonders bei Versuchen mit einer Vp, die vor der Klasse ausgeführt werden, zu berücksichtigen ist. Daher sind solche Versuche wie z. B. zur Aufweisung von Warm-, Kalt- und Schmerzpunkten der Haut, über die Feinheit der Lokalisation von Druckempfindungen u. dgl., wo die Entfernungen zwischen den betreffenden einzelnen Punkten auf der Haut der Vp zu klein sind, um von allen Schülern der Klasse gesehen zu werden, als ungeeignet auszuschliessen; 5) es müssen am Versuch alle Schüler der Klasse, entweder als Versuchspersonen (beim Massenversuch) oder als Beobachter (beim Einzelversuch) gleichzeitig beteiligt sein, weshalb solche Versuche wie z. B. über identische Sehrichtungen, über den Simultankontrast nach Ragoni Scina, Versuche mit dem Stereoskop u. a. als Klassenversuche ungeeignet sind; 6) jeder Versuch muss eine vom Standpunkt des elementaren Psychologieunterrichts genügend wichtige Frage betreffen, weshalb solche Versuche wie über Schwankungen der Aufmerksamkeit, über negative Bewegungsnachbilder u. a. wohl unterbleiben müssten. Was daneben die an einen psychologischen Schulversuch zu stellenden rein wissenschaftlichen Anforderungen anbetrifft, so wird man angesichts des elementaren Charakters des Psychologieunterrichts in der Schule und der besonderen Bedingungen des Schul- und Demonstrationsversuchs überhaupt mit diesen Anforderungen nicht zu weit gehen dürfen und sich

bei einzelnen Versuchen oft schon mit mehr oder weniger rohen Ergebnissen in betreff des bloss Wesentlichsten, ohne irgendwie grössere Genauigkeit anzustreben oder auf Einzelheiten einzugehen, begnügen müssen.

Für die Ausführung von solchen Versuchen, die für die Schulstunde als ungeeignet, für die Aneignung des Kursus jedoch als genügend wichtig erscheinen, bleiben noch zwei andere Möglichkeiten: es werden den Schülern in der Stunde Anleitungen gegeben, wie sie die Versuche etwa zu Hause selbst ausführen könnten, oder es wird für sie ausserhalb der Schulstunden ein kleines privates „Praktikum“ veranstaltet. In beiden Fällen können von den Schülern kurze schriftliche Notizen über die von ihnen persönlich ausgeführten Versuche verlangt werden. Die häusliche Ausführung von einfachen Versuchen und ebenso das „Praktikum“ empfehlen sich auch für die Wiederholung und Ergänzung einzelner in der Schulstunde schon ausgeführter Versuche.

Was nun die Ausführung der Versuche an sich anbetrifft, so möge hierüber folgendes bemerkt werden. Als das Wesentlichste des ganzen Psychologiekursus in der Schule ist zweifellos dessen allgemeiner theoretischer Teil — die Übermittlung von gewissen psychologischen Tatsachen, Begriffen und Einsichten — anzusehen. Daher ist jeder Versuch nur in Verbindung mit einer bestimmten Frage des theoretischen Kursus vorzuführen und soll jedesmal dafür gesorgt werden, dass dem Schüler auch genügend klar sei, worauf sich der Versuch eigentlich bezieht und was seine Ergebnisse eigentlich besagen wollen. Aus demselben Grunde ist das Experimentieren in der Schulstunde überhaupt auf das notwendige Mass zu beschränken und ist jede Vorführung von Versuchen ihrer selbst wegen, etwa weil sie „amüsant“ sind, sorgfältig zu vermeiden. Damit die Ausführung von Versuchen nicht zuviel Zeit in Anspruch nehme und auch glatt vor sich gehe, muss jeder einzelne Versuch, auch der einfachste, in allen seinen Einzelheiten zuvor durchdacht und vorbereitet sein. So empfiehlt es sich z. B. für Versuche über Farbmischung die zugehörigen Farbenscheiben schon im voraus auszuwählen und in richtiger Stellung oder Proportion (Komplementärfarben!) ineinander zu stecken, für Assoziationsversuche die einzelnen Reizwörter schon im voraus auf einen Zettel zu schreiben usw. Was zuletzt die Frage anbetrifft, wie

viele Male jeder einzelne Versuch in der Stunde auszuführen ist — erfordern ja psychologische Versuche überhaupt mehrmaliges Wiederholen und empfiehlt sich eine Wiederholung des Versuchs oft auch schon zwecks besserer Einprägung desselben —, so wird man bei länger dauernden Massenversuchen, z. B. Gedächtnisversuchen, sich in der Regel mit einer einmaligen Ausführung des Versuchs begnügen müssen, wogegen bei Einzelversuchen, die weniger Zeit erfordern und bei denen es oft gerade auch auf individuelle Unterschiede ankommt (Versuche über die Gedächtnisspanne, Assoziationsversuche mit Zeitmessung, Reaktionsversuche u. a.), meistens eine Wiederholung erforderlich sein wird. (Näheres darüber siehe bei den einzelnen Versuchen.)

Diese kurzen Bemerkungen mögen genügen. Im ganzen wird man auch bei der Ausführung von psychologischen Versuchen in der Klasse immer im Auge behalten müssen, dass es sich bei ihnen nicht nur um eine wissenschaftliche, sondern auch um eine pädagogische Angelegenheit handelt, und darum sein Bestes tun, damit jeder einzelne Versuch auch in dieser Hinsicht die ihm gestellten Aufgaben erfülle.

Im Anschluss an das S. 17 Gesagte mögen hier noch einige für den Psychologielehrer mehr oder weniger zu empfehlende neuere psychologische Lehr- und Handbücher genannt werden (die — zum Teil aus didaktischen Rücksichten — besonders empfohlenen sind mit einem Sternchen versehen):

- *Boring, Langfeld, Weld and collaborators. *Psychology. A factual textbook*, New York, John Wiley and Sons (London, Chapman and Hall), 1935 (555 S.).
- *Collins, M. and Drever, J. *Experimental psychology*, 3. Aufl., London, Methuen and Co., 1930 (315 S.).
- Fröbes, J. *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 Bände, 2. u. 3. Aufl., Freiburg i. B., Herder u. Co., 1923/29 (630+704 S.).
- *Guillaume, P. *Psychologie*, Paris, Alcan, 1931 (388 S.).
- Lindworsky, J. *Experimentelle Psychologie*, München, Kösel u. Pustet, 1922 u. öfters (306 S.).
- *Mc Dougall, W. *The energies of men. A study of the fundamentals of dynamic psychology*, 2. Aufl., London, Methuen and Co., 1933 (395 S.).
- Messer, A. *Psychologie*, 5. Aufl., Leipzig, Meiner, 1934 (383 S.).
- Müller, G. E. *Abriss der Psychologie*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1924 (124 S.).
- Myers, C. S. *A text-book of experimental psychology*, 3. Aufl., Cambridge University Press, 1925 (344 S.).
- Piéron, H. *Psychologie expérimentale*, Paris, Armand Colin, 1929 (220 S.).
- Robinson, E. S. *Readings in general psychology*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1930 (812 S.). Ein psychologisches Lesebuch.

- *Stern, W. Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Haag, Martinus Nijhoff, 1935 (831 S.).
- Warren, H. C. and Carmichael, L. Elements of human psychology, New York, Houghton Mifflin Co., 1930 (462 S.).
- *Woodworth, R. S. Psychology, 3. Aufl., New York, Henry Holt and Co., 1934 (546 S.).
- Brunswik, E. Experimentelle Psychologie in Demonstrationen, Wien, Julius Springer, 1935 (166 S.).
- Collins, M. and Drever, J. A first laboratory guide in psychology, London, Methuen and Co., 1926 (108 S.). Ergänzung zum obengenannten Lehrbuch der Verfasser.
- Foster, W. S. and Tinker, M. A. Experiments in psychology, rev. ed., New York, Henry Holt and Co., 1929 (392 S.).
- Höfler, A. u. Witasek, St. Hundert psychologisch Schulversuche 4. Aufl., Leipzig, A. Barth, 1918 (55 S.).
- Myers, C. S. and Bartlett, F. C. A text-book of experimental psychology, Part II, Laboratory exercises, Cambridge University Press, 1925 (121 S.). Der zweite Teil des obengenannten Lehrbuches von Myers.
- Pauli, R. Psychologisches Praktikum, 4. Aufl., Jena, Gustav Fischer, 1930 (244 S.).
- Schulze, Rud. Aus der Werkstatt der experimentellen Psychologie und Pädagogik, 5. Aufl., Leipzig, Voigtländer, 1922 (399 S.).
- Seashore, C. and Seashore, R. Elementary experiments in psychology, New York, Henry Holt and Co., 1935 (219 S.).
- *Murphy, G. An historical introduction to modern psychology, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1929 (470 S.).
- Saube, E. (hrsg.). Einführung in die neuere Psychologie, Osterwieck am Harz, Zickfeldt, 1927 u. öfters (396 S.).
- Ziehen, Th. Allgemeine Psychologie (aus „Quellenhandbücher der Philosophie“), Berlin, Pan-Verlag, 1923 (292 S.).
- *Bühler, Ch. Kindheit und Jugend, 3. Aufl., Leipzig, Hirzel, 1931 (308 S.).
- *Pintner, R. Educational psychology, New York, Henry Holt and Co., 1929 (378 S.).
- *Hempelman, Fr. Tierpsychologie vom Standpunkte des Biologen, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1926 (676 S.).
- Crane, G. W. Psychology applied, new edition, Northwestern University Press, Chicago, Illinois, 1935 (586 S.).
- Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie, 3. Aufl., Berlin, Springer, 1923 (458 S.).

§ 2. Die Gesichtsempfindungen.

I. Das System der Lichtempfindungen.

Ordnen der farblosen Lichter und der bunten Farben. Vergleichen einer bunten Farbe auf ihre Helligkeit hin mit Grau von verschiedener Helligkeit.

Ein grosses Blatt schwarzen Papiers mit einem Farbenkreis aus einer grösseren Zahl (etwa 16) bunter Farben, geordnet nach ihrer Ähnlichkeit, farbige Papiere, graue Papiere von verschiedener Helligkeit.

Es werden am Farbenkreise die Ähnlichkeitsverhältnisse der (gesättigten) bunten Farben erläutert. Mittels der farbigen und der grauen Papiere können einzelne bunte Farben auf ihre Helligkeit hin mit Grau von verschiedener Helligkeit verglichen werden. Dieser Versuch kann auch so ausgeführt werden, dass mittels des Farbenkreisels (s. Farbenmischen) durch Mischen von Weiss und Schwarz ein Grau von der gleichen Helligkeit wie die gegebene bunte Farbe hergestellt wird.

II. Farbenmischen.

Gesetze der Farbenmischung.

Farbenkreisel mit Farbenscheiben. Zu empfehlen ist der Farbenkreisel von dem auf Fig. 1 abgebildeten Typus für zwei Farbenscheiben mit Handbetrieb. Als Farbenkreisel kann aber auch oft eine entsprechende Vorrichtung aus dem physikalischen Kabinett verwendet werden. Farbenscheiben können

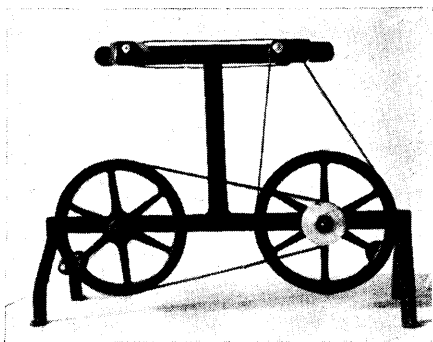


Fig. 1. Farbenkreisel.

von Schülern selbst angefertigt werden: Scheiben weissen Papiers (Durchmesser etwa 20 cm) werden auf Pappscheiben aufgeklebt, mit Aquarellfarben (Ostwaldsche Farben) gleichmässig angestrichen und danach durchlöchert (am besten mittels einer Lochstanze) und durchgeschlitzt. Falls die mittels des Farbenkreisels (oder einer anderen Vorrichtung) zu erzielende Umdrehungsgeschwindigkeit zu gering ist, um Flimmern zu vermeiden, sind besondere Scheiben mit mehreren festaufgeklebten verschiedenfarbigen Sektoren herzustellen (z. B. mit vier blauen und vier gelben Sektoren), wobei besonders auf die richtige Grösse der Sektoren (Komplementärfarben!) acht zu geben ist.

Die Ausführung der Versuche ist an sich sehr einfach und bedarf keiner besonderen Bemerkungen.

III. Simultankontrast.

Helligkeits- und Farbenkontrast.

1. FlorKontrast.

Sechs gleiche Quadrate (Grösse etwa 16 cm²) in den Farben schwarz, weiss, grün, rot, gelb, blau, mit je einem kleinen Quadrat von mittlerem Grau in der Mitte, aufgeklebt auf Pappe, wie Fig. 2 zeigt, ein grosses Blatt schwarzen Papiers mit sechs kleinen quadratischen Ausschnitten entsprechend der Grösse und den Abständen der kleinen grauen Quadrate, ein Bogen weissen Seidenpapiers.

Das Pappblatt wird mit dem schwarzen Papier so bedeckt, dass nur die grauen Quadrate zu sehen sind, und es wird mit den Schülern festgestellt, dass alle Quadrate genau das gleiche Aussehen haben. Hiernach wird das schwarze Papier entfernt und die grauen Quadrate werden auf ihr Aussehen hin von neuem verglichen. Schliesslich wird das ganze Pappblatt mit dem Seidenpapier bedeckt und es werden die grauen Quadrate zum dritten Male betrachtet.

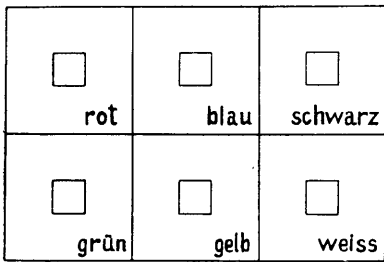


Fig. 2. FlorKontrast.

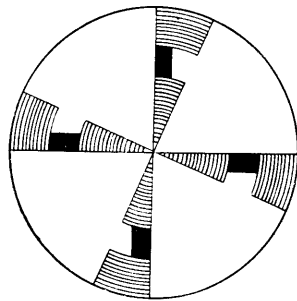


Fig. 3. Scheibe für Kontrastversuche.

2. Kontrastversuche mit rotierenden Scheiben.

Vier Farbenscheiben (Durchmesser etwa 30 cm) von mittlerem Grau mit Schwarz und je einer von den Farben: Rot, Grün, Blau, Gelb, das Schwarz und die bunte Farbe verteilt wie in Fig. 3 (bunte Farbe schraffiert).

Die Scheiben mit Rot und mit Grün und ebenso die mit Blau und Gelb werden gleichzeitig nebeneinander am Farbenkreisel angebracht, in Rotierung versetzt und auf das farbige Aussehen ihrer Ringe hin verglichen.

3. Farbige Schatten.

Farbige Glasplatten.

Der Versuch kann nur in einem vor Tageslicht verdunkelten Zimmer oder am Abend ausgeführt werden. Es werden nur zwei

Lichter brennen gelassen und dem einen von ihnen eine farbige Glasplatte vorgehalten (oder es wird ein Projektionsapparat aufgestellt und die Lichtöffnung zur Hälfte mit einem farbigen Glase bedeckt), und dann von einem Gegenstande (z. B. der Hand mit ausgespreizten Fingern) Schatten an die Wand geworfen. Die Schüler beachten jedesmal die Farbe der Glasplatte und diejenige des entsprechenden farbigen Schattens.

4. Ermüdung für Farben.

Farbenscheiben, schwarzer Karton.

Eine Farbenscheibe wird mit einem schwarzen Karton (oder einer anderen schwarzen Scheibe) zum Teil bedeckt und die Schüler werden aufgefordert, die Mitte der Scheibe etwa 20 Sek. lang zu fixieren. Der schwarze Karton wird dann plötzlich weggezogen, während die Schüler die Mitte der Farbenscheibe weiter zu fixieren und die Färbung ihres vorher bedeckten Teiles zu beachten haben.

IV. Nachdauer der Gesichtsempfindung.

Nachweis, dass die Gesichtsempfindungen eine längere Nachdauer haben als die Gehörsempfindungen.

Eine weisse Scheibe aus starker Pappe (Durchmesser etwa 20 cm) mit 12 farbigen (z. B. blauen) Sektoren und ebensoviel Zähnen, wie auf Fig. 4.

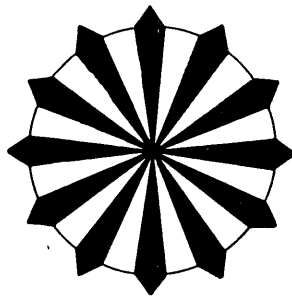


Fig. 4. Nachdauer der Gesichtsempfindungen (nach Höfler-Witasek).

Die Scheibe wird auf dem Farbenkreisel in allmählich immer schnellere Umdrehung versetzt und es wird gegen die Zähne derselben ein Kartonblatt (Visitenkarte) gehalten. Die Schüler haben zu beachten, dass die einzelnen Sektoren schon bei einer viel geringeren Umdrehungsgeschwindigkeit nicht mehr unterscheidbar werden als die einzelnen Schalleindrücke.

V. Sukzessivkontrast.

Sukzessivkontrast (negatives Nachbild).

Graue und farbige Kartons mit einfachen Zeichnungen (Quadrat, Kreuz u. dgl., Durchmesser der Zeichnung etwa 16 cm) in schwarzer, weisser, roter, grüner, blauer und gelber Farbe mit einem kleinen schwarzen (bei Schwarz—weissen) Kreis in der Mitte oder ähnliche Zeichnungen auf Glasplatten (es können alte von der Gelatinschicht befreite photographische Platten verwendet werden) mit Tuschfarben für den Projektionsapparat.

Der Karton mit der Zeichnung wird von dem Lehrer vor einer grauen Fläche (Wand, Pappschild) gehalten und der schwarze Kreis in der Mitte der Zeichnung von den Schülern binokular fixiert. Nach Verlauf von 30—40 Sekunden wird der Karton rasch weggezogen und eine auf der Wand oder dem



Fig. 5. Objekt für den Nachbildversuch
(Dürerkopf, nach Höfler-Witasek).

Schirm an derselben Stelle früher angebrachte Marke fixiert. Die Schüler haben die Farben der sich entwickelnden Nachbilder anzugeben. Ähnlich wird der Versuch auch mittels des Projektionsapparates ausgeführt. Als interessanter Abschluss der Versuche kann auch eine kompliziertere Zeichnung, wie z. B. Fig. 5 (die zu vergrössern oder von der ein Diapositiv anzufertigen ist), gezeigt werden. Wenn in der Klasse vor den Bänken genügend Raum vorhanden ist, um die Entfernung des Schirmes von den Schülern in grösserem Masse zu verändern, kann auch die Abhängigkeit der scheinbaren Grösse des Nachbildes von der Entfernung der Projektionsfläche demonstriert werden.

VI. Das periphere Farbsehen.

Farbsehen mit den seitlichen Teilen der Netzhaut.

Kleine (Durchmesser etwa 1 cm) farbige (rot, gelb, grün, blau) Scheibchen auf schwarzen (etwa 25 cm langen) Stäbchen, ein kleiner Taschenspiegel.

Das Spiegelchen wird mit Reissnägeln in Augenhöhe der Vp an der Tafel befestigt, die Vp stellt sich vor die Tafel, drückt das eine Auge zu und fixiert mit dem anderen Auge das Spiegelbild der eigenen Pupille (Entfernung des Auges vom Spiegelchen ungefähr 10 cm). Der Lehrer stellt sich hinter die Vp und führt jedes der Farbenscheibchen zweimal — das eine Mal von oben rechts und das andere Mal von oben links — langsam und unter ständigem Hin- und Herbewegen längs der Tafel vom Rande des Sehfeldes in der Richtung zum Fixationspunkt hin. Die Vp hat, sobald sie es für möglich hält, die ihr jedesmal gebotene Farbe zu benennen. Der Versuch wird noch mit 2—3 Schülern unter denselben Bedingungen, doch mit verschiedener Reihenfolge der Farben, wiederholt.

VII. Das Purkinje'sche Phänomen.

Das Verhalten der Farben bei Änderung der Beleuchtungsstärke.

Farbige Papiere oder Farbenscheiben.

Der Raum wird stark verdunkelt und es werden an die Tafel nebeneinander farbige Papiere (oder Farbenscheiben) geheftet. Die Schüler haben die einzelnen Farben anzugeben und auf ihre Helligkeit hin zu vergleichen (Rot und Blau!). Der Raum wird danach erhellt und die Farben werden auf ihre Helligkeit hin von neuem verglichen.

VIII. Die Farbenblindheit.

Nachweis der Farbenblindheit.

Stillings pseudoisochromatische Tafeln (hrsg. von E. Hertel, Leipzig, Verlag G. Thieme).

Es werden den Schülern einzelne Tafeln gezeigt (am zweckmässigsten im verdunkelten Raum mittels eines Epidiaskops), mit der Aufgabe die darauf befindlichen Nummern niederzuschreiben. In zweifelhaften Fällen wird noch eine nähere Nachprüfung vorgenommen. Für die letztere empfiehlt sich besonders der Versuch mit den Holmgrenschens Wollproben (E. Zimmermann, Leipzig) oder mit einer ähnlichen Sammlung von ver-

schiedenen Farbenmustern, wenn eine solche zu beschaffen ist: der als farbenblind verdächtige Schüler hat vor der Klasse zu einer gegebenen Farbe (rotbraun, dunkelgrün u. dgl.) alle anderen Proben, die den gleichen Farbenton (rot, grün) haben, zu wählen. Es sind dabei nicht nur die von der Vp begangenen Fehler, sondern auch ihr Schwanken bei ganz verschieden aussehenden Farben zu beachten.

§ 3. Die Gehörsempfindungen.

I. Hörschärfe.

Messen der Hörschärfe.

Taschenuhr, Bindfaden, Metermass.

Die Vp wird, mit verbundenen Augen und mit dem Gesicht zur Klasse gewendet, auf einen Stuhl gesetzt. Der Lehrer hält seine Taschenuhr in Kopfhöhe der Vp in seitlicher Richtung und in wechselnder Entfernung von ihr. Es wird die grösste Entfernung zwischen Uhr und Ohr, bei der die Vp das Ticken noch zu hören vermag, gemessen. Der Versuch wird, für jedes Ohr besonders, noch mit 2—3 Schülern ausgeführt.

II. Tonhöhe.

1. *Nachweis der Abhängigkeit der Tonhöhe von der Schwingungszahl.*

Zahn- oder Blassirene (aus dem physikalischen Kabinett).

Die Sirene wird in immer schnellere Umdrehung versetzt und die dabei stattfindende Veränderung der Tonhöhe beachtet.

2. *Unterschiedsempfindlichkeit für Tonhöhen.*

Zwei Stimmgabeln in mittlerer Tonhöhe (etwa 250—300 Schwingungen) auf Resonanzkasten, die eine von ihnen mit Laufgewichten, Gummihammer zum Anschlagen der Stimmgabeln (es kann auch ein Klavierhammer verwendet werden), Stoppuhr oder Taschenuhr.

Der Versuch geschieht, wie üblich, nach der Grenzmethode: der Tonhöhenunterschied der beiden Stimmgabeln wird durch Verschieben der Laufgewichte allmählich vergrössert und die Stimmgabeln werden nach jeder Verschiebung gleichmässig nacheinander angeschlagen (wobei die zuerst angeschlagene Stimmgabel vor dem Anschlagen der anderen jedesmal mit der

Hand zu dämpfen ist) — so lange, bis die Vp einige Male nacheinander den höheren Ton richtig angegeben hat. Danach werden die beiden Stimmgabeln durch kräftiges Anschlagen gleichzeitig zum Ertönen gebracht, die dabei entstehenden Schwebungen während 10 Sek. gezählt (bei rascheren Schwebungen sind diese in Gruppen, z. B. zu je vier, zu vereinigen und die Gruppen zu zählen) und die erhaltene Anzahl der Schwebungen (die erste, mit dem Anfang der ersten Sekunde zusammenfallende Schwebung wird nicht mitgezählt) durch 10 dividiert, was den Unterschied der Schwingungszahl der beiden Stimmgabeln ergibt. Der Versuch wird im ganzen mit 2—3 Schülern ausgeführt.

III. Obertöne.

Nachweis des Vorhandenseins von Obertönen.

Gut gestimmtes Klavier.

Erster Versuch. Es wird (ohne Pedal) mit der rechten Hand eine Taste sachte, ohne Erzeugung des Tones, niedergedrückt und in dieser Lage belassen und mit der linken Hand die ihr entsprechende untere Oktave oder Duodezime kräftig und kurz angeschlagen. Man hört dann den der niedergedrückten Taste entsprechenden Ton leise weiterklingen: durch den Oberton des angeschlagenen Tones erzeugtes Mitschwingen der freien Saite.

Zweiter Versuch. Ähnlich wie beim ersten Versuch werden mit den Fingern der linken Hand die Tasten des C-dur-Vierklangs in der oberen Lage niedergedrückt gehalten und mit dem Zeigefingernagel der rechten Hand in der unteren Lage ein kräftiges Glissando (ohne Pedal) erzeugt. Man hört dann den ganzen C-dur-Akkord leise weiterklingen (dieselbe Erklärung):



IV. Klangfarbe.

Nachweis der Zusammensetzung der Klangfarbe und des Vokalcharakters der einzelnen Töne.

Gut gestimmtes Klavier.

Es werden bei aufgehobenem Deckel und niedergedrücktem rechtem Pedal in das Klavier hinein in der genauen Höhe irgendeines Klaviertons auf verschiedene Weise (Violine, Trompete, Pfeife u. dgl.) laute Töne erzeugt oder kräftig einzelne Vokale gesungen und es wird dabei der im Klavier jedesmal entstehende Widerhall auf seine Klangfarbe oder seinen Vokalcharakter hin beobachtet: Entstehung der Klangfarbe oder des Vokalcharakters infolge des (durch die Teiltöne des gegebenen Tones erzeugten) gleichzeitigen Schwingens mehrerer Klaviersaiten.

V. Tonverschmelzung.

Nachweis des Verschmelzungsgrades zweier Töne.

Klavier oder Harmonium.

Es werden den Schülern Zweiklänge mit verschiedenem Abstand der Töne — Oktave, Quinte, Quarte usw. — geboten. Die Schüler haben die Zweiklänge auf den Grad der Verschmelzung ihrer beiden Töne hin zu vergleichen.

§ 4. Die Intensität der Empfindung.

I. Reizschwelle.

Nachweis des Vorhandenseins einer Reizschwelle.

Taschenuhr.

Der Lehrer hält seine Taschenuhr in wechselnder Entfernung von den Schülern. Die Schüler haben zu beachten, dass das Ticken der Uhr nur von einer gewissen Entfernung an zu hören ist. (Es sind die Schüler auch auf den Versuch über die Hörschärfe in § 3, I hinzuweisen.)

II. Das Webersche Gesetz.

Nachweis der Gültigkeit des Weberschen Gesetzes.

1. Versuch.

Elektrische Taschenlampe oder Zündhölzchen.

Der Lehrer beleuchtet mit der Taschenlampe oder einem brennenden für die Augen der Schüler mit der Hand verdeckten

Zündhölzchen bei normaler Beleuchtung des Klassenzimmers eine für alle Schüler gut sichtbare Stelle der Wand und es wird festgestellt, bei welcher Entfernung der Lichtquelle von der Wand die Beleuchtung derselben eben noch zu merken ist. Danach wird die Beleuchtung des Klassenzimmers geändert — Vorhänge an Fenstern heruntergelassen, das Licht angezündet u. dgl. — und die erforderliche Entfernung der Lichtquelle von der Wand von neuem festgestellt.

2. Versuch.

Farbenkreisel, eine weisse und eine schwarze Scheibe, die letztere mit einem kleinen, etwa 2° – 3° breiten Einschnitt, wie Fig. 6 zeigt (anstatt des

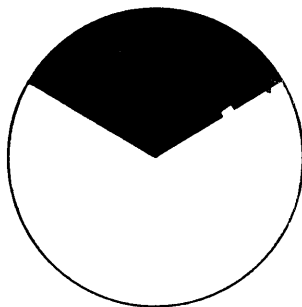


Fig. 6. Scheibe zum Nachweis des Weberschen Gesetzes (nach Rupp).

Einschnittes kann auch ein Stückchen weissen Papiers auf die schwarze Scheibe geklebt oder der entsprechende Teil der schwarzen Scheibe mit Kreide weiss gemacht werden).

Die weisse und die schwarze Scheibe werden ineinander gesteckt und an dem Farbenkreisel in Rotation versetzt. Die Schüler haben zu beachten, dass der so entstandene hellere Ring bei dunklerer Scheibe (mit mehr Schwarz) merkbar ist und bei hellerer Scheibe allmählich zum Verschwinden kommt. Anstatt eines einzigen Einschnittes kann die schwarze Scheibe auch mit mehreren radial angeordneten und gleich breiten Einschnitten versehen werden. Bei der allmählichen Aufhellung des Grundes werden dann erst die äusseren dunkleren und dann die inneren helleren Ringe verschwinden.

3. Versuch.

Vorrichtung für Versuche über das Augenmass: eine Leiste aus Metall oder Holz, 50 (oder 100) cm lang und etwa 5 cm breit, mit einem schwarzen Querstrich in der Mitte auf der Vorderseite, einer Millimeterteilung auf der

Hinterseite und zwei leicht verschiebbaren schwarz angestrichenen Läufern, in horizontaler Stellung auf einem niedrigen hölzernen Gestell (s. Fig. 7).

Der eine von den verschiebbaren Teilen der Vorrichtung wird auf 50 mm Entfernung vom Mittelstrich eingestellt. Die Vp hat den anderen Läufer nach dem Augenmass auf dieselbe Entfernung vom Mittelstrich einzustellen, und es wird der be-

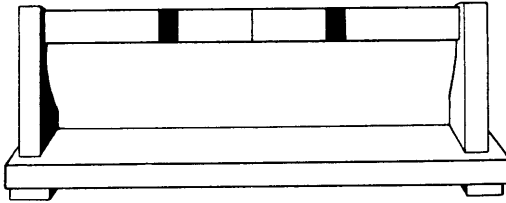


Fig. 7. Vorrichtung für Augenmassversuche.

gangene Fehler in Prozenten berechnet. Auf die gleiche Weise wird der Versuch auch mit den Strecken 100 und 150 mm ausgeführt¹⁾. Der ganze Versuch wird mit 2—3 Schülern wiederholt. Die Schüler haben zu beachten: 1) inwieweit der relative Fehler für eine gegebene Vp bei Versuchen mit verschiedenen Strecken konstant bleibt (Gültigkeit des Weberschen Gesetzes), 2) die individuellen Unterschiede in der Genauigkeit des Augenmasses. Beim Fehlen der oben beschriebenen Vorrichtung kann der Versuch auch so ausgeführt werden, dass die Vp-nen auf der Tafel Striche von verschiedener Länge nach dem Augenmass zu halbieren haben, wonach die erhaltenen Teile gemessen und die begangenen Fehler in Prozenten berechnet werden.

§ 5. Die Wahrnehmung.

I. Ergänzung der Empfindungsdaten.

Beispiele für die in der Wahrnehmung stattfindende Ergänzung der Empfindungsdaten durch anderweitige Elemente.

Tafeln oder Diapositive mit den in Fig. 8 und 9 gebrachten Bildern.

Die Schüler haben zu beachten, was auf den gezeigten Bildern „objektiv“ gegeben ist und was man in denselben noch darüber hinaus „sieht“.

1) Bei grösseren Strecken empfiehlt es sich zur Vermeidung der Vergleichung der Entfernungen der Läufer von den Enden der Leiste das eine Ende der Leiste mit einem Buche zu verdecken.

II. Einfluss der Erfahrung.

Nachweis des Einflusses der Erfahrung auf den Inhalt der Wahrnehmung.

Erster Versuch — Übersehen von Druck- und Schreibfehlern.

Grosse Tafel (auf dickerem Papier) oder Diapositiv — ein Text in Druck- oder Maschinenschrift mit mehreren weniger augenfälligen Schreibfehlern, z. B.



Fig. 8. Ergänzung der Empfindungsdaten in der Wahrnehmung (nach Schulze).

der folgende (die Fehler sind fett gedruckt): „Die rohen Pinselst**ic**he einer Theaterdekoration, die in den oberfläch**l**ichsten Umrissen das Bild einer Landschaft andeuten, erscheinen uns aus der Ferne und bei Lampel**ic**ht gesehen in der voller Naturtreue der wirk**l**ichen Landschaft. Wir übersehen beim Lesen die Druck**fe**hler eines Buches, und manche entgehen sogar dem aufmerksamem Korektor“. (Wundt.)

Die Schüler sollen aufmerksam den Text einmal lesen, ohne vorher zu wissen, dass es sich um die Schreibfehler handelt,

EDITOR

Fig. 9. Jastrowsche Illusion.

und hiernach die von ihnen beim Lesen bemerkten Schreibfehler schriftlich angeben. Zum Schluss wird der Text gemeinsam noch einmal aufmerksam gelesen.

Zweiter Versuch.

Projektionsapparat, Diapositive: Bilder Fig. 10 und 11.

Das Bild Fig. 10 wird den Schülern zuerst in normaler und hiernach in umgekehrter (mit der unteren Seite nach oben) Stellung

gezeigt. Die Schüler haben die dabei stattfindende Umkehrung im Relief der grösseren Einbauschungen und der Bolzenköpfe zu beachten (Erklärung: die uns in der Erfahrung gegebenen Gegenstände sind in der Regel von oben beleuchtet, und wir sehen daher auch die auf dem Bilde dargestellte Fläche jedesmal

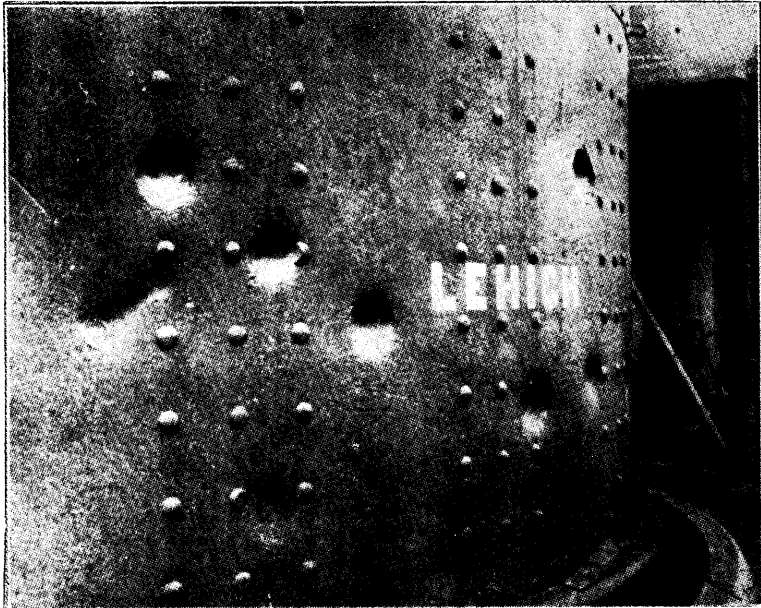


Fig. 10. Einfluss der Erfahrung auf den Inhalt der Wahrnehmung
(nach Dashiell).

so, als wäre sie von oben beleuchtet). In gleicher Weise kann der Versuch auch mit dem Bilde Fig. 11 ausgeführt werden.

Dritter Versuch — Gedächtnisfarben, Korrigieren der erhaltenen Farbeneindrücke auf Grund früherer Erfahrungen.

Zwei grosse (etwa 60×35 cm) Kartons, der eine weiss, der andere schwarz, der weisse Karton in der Mitte quer unter einem stumpfen Winkel geknickt, der schwarze Karton mit je einem quadratischen (etwa 8×8 cm grossen) Ausschnitt auf jeder Seite (in der Mitte der entsprechenden Hälfte) und einer breiten hölzernen oder Pappleiste an einer Längsseite (zum Aufstellen des Kartons).

Der schwarze Karton und hinter ihm der weisse Karton (der letztere wie ein aufgeklapptes Buch) werden vor die Schüler

auf den Tisch gestellt wie in Fig. 12 (die zu den Schülern gekehrte Seite des weissen Kartons darf ihnen dabei nicht vorher gezeigt worden sein). Die Schüler haben die Farbe der beiden durch die Öffnungen des schwarzen Kartons gesehene verschieden stark beleuchteten Hälften des weissen Kartons anzugeben. Hiernach wird der schwarze Karton entfernt und die



Fig. 11. Einfluss der Erfahrung auf den Inhalt der Wahrnehmung (Krater in Arizona, nach L. J. Spencer).

Schüler werden von neuem aufgefordert, die Farbe der beiden Hälften des weissen Kartons anzugeben (im ersten Fall wird die Antwort etwa „weiss—dunkelgrau“, im zweiten — „weiss—weiss“ lauten). Der Versuch kann auch so ausgeführt werden, dass die stärker beleuchtete Seite des geknickten Kartons an sich dunkler als die andere Seite, also grau ist.

III. Illusionen.

Beispiele von Illusionen (abgesehen von den geometrisch-optischen Täuschungen).

Illusion beim Heben von Gewichten.

Zwei Täuschungsgewichte von gleichem Gewicht (200 gr) und verschiedener Grösse -- verschiedener Grösse Pappkästchen mit Schrot gefüllt oder

speziell aus Messing verfertigte Gewichte (das grössere zum Teil hohl und mit abschraubbarem Deckel), eine Wage (aus dem physikalischen Kabinett).

Man stellt die beiden Gewichte der Reihe nach vor mehrere Schüler auf ihren Tisch, lässt sie die Gewichte nacheinander mit derselben Hand heben und angeben, welches von beiden das schwerere zu sein scheint. Die anderen Schüler haben dabei die Versuchspersonen auf ihr Verhalten hin beim Heben der Gewichte zu beobachten. Danach werden die beiden Gewichte je auf eine Wagschale gelegt und wird gezeigt, dass sie gleichschwer sind. Es wird erklärt, worum es sich bei dem Versuch handelt, und darauf hingewiesen, dass etwa die eine oder andere Vp, die die Gewichte als gleichschwer bezeichnet hatte, dieselben beim Heben nicht angesehen hatte (den Blick etwa nach

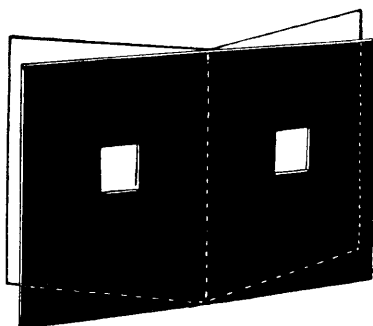


Fig. 12. Gedächtnisfarben.

oben gerichtet hatte). Es kann bei diesem Versuch auch die Grösse der Illusion gemessen werden, indem man dem grösseren Pappkästchen (oder Gewichte) in kleinen Mengen so lange Schrot hinzufügt, bis es ebenso schwer wie das kleinere erscheint, wonach der Gewichtsunterschied zwischen den beiden Pappkästchen (oder Gewichten) mittels der Wage festgestellt und in Prozenten berechnet wird, was die Grösse der Täuschung ergibt. Der Versuch wird mit einem Schüler ausgeführt.

Die Aristotelische Illusion.

Den Schülern wird gezeigt, wie der Versuch auszuführen ist, worauf jeder Schüler ihn selbst (mit Hilfe eines Bleistiftes oder Radiergummis) ausführt.

A n d e r e I l l u s i o n e n .

Es können die Versuche mit der Jastrow'schen Illusion (§ 5, I) und mit den Druckfehlern (§ 5, II) auch in diesem Zusammenhange (Thema: Illusionen) ausgeführt werden.

§ 6. Die Raumwahrnehmung.

I. Die Sehschärfe.

Bestimmung der Sehschärfe.

Eine von den gebräuchlichen Sehproben, z. B. A. Roth, Sehproben (Leipzig, Verlag Georg Thieme).

Der Versuch wird nach der den Sehproben beigefügten Instruktion für jedes Auge besonders mit etwa drei Schülern (von ihnen einer mit mehr oder weniger normaler Sehschärfe, einer kurzsichtig), für brillentragende ohne und mit Brille, ausgeführt. Die Schüler haben die zu Tage tretenden grossen individuellen Unterschiede zu beachten.

II. Augenmass.

Bestimmung der Genauigkeit des Augenmasses.

Der in § 4, II zuletzt beschriebene Versuch kann auch in diesem Zusammenhang ausgeführt werden. Es können ferner folgende Versuche ausgeführt werden: a) es wird an der Tafel ein horizontaler Strich von 100 cm Länge gezogen, durch einen kurzen vertikalen Strich in zwei Teile geteilt und die Schüler aufgefordert, die Länge des kürzeren Teiles in cm schriftlich anzugeben; b) es wird mit Hilfe des Zirkels an der Tafel ein grosser Kreis gezeichnet und die Schüler aufgefordert, die Grösse eines mit zwei kurzen Strichen bezeichneten Kreisausschnittes in Graden schriftlich anzugeben. Bei der Besprechung der Ergebnisse können auch die Mittelwerte der beiden Schätzungen für die ganze Klasse berechnet werden.

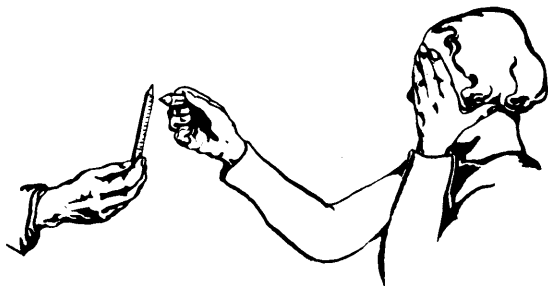
III. Tiefensehen.

Nachweis der Mangelhaftigkeit des einäugigen Tiefensehens im Vergleich zum zweiäugigen Tiefensehen.

Zwei Bleifedern.

Der Lehrer stellt sich vor die Klasse mit der rechten Seite zu derselben, ihm gegenüber die Vp. Der Lehrer hält in der

ausgestreckten rechten Hand mit dem Ende nach oben eine lange Bleifeder, die Vp hat mit der Spitze einer anderen ebenfalls in der rechten Hand horizontal gehaltenen Bleifeder die vom Lehrer gehaltene Bleifeder zu treffen (die Bewegung muss



Eig. 13. Monokulares Tiefensehen,

dabei genau von rechts nach links geschehen), wie Fig. 13 zeigt. Der Versuch wird zuerst einige Male bei geschlossenem einem Auge, hiernach mit offenen beiden Augen ausgeführt und dann in derselben Weise mit noch 2—3 Schülern wiederholt.

IV. Geometrisch-optische Täuschungen.

1. Beispiele von geometrisch-optischen Täuschungen.

Tafeln oder Diapositive mit geometrisch-optischen Täuschungen.

Es empfiehlt sich alle geometrisch-optischen Täuschungen zwecks besserer Übersicht in Klassen, z. B.: a) Grössen- und Entfernungstäuschungen, b) Richtungstäuschungen, c) Täuschun-

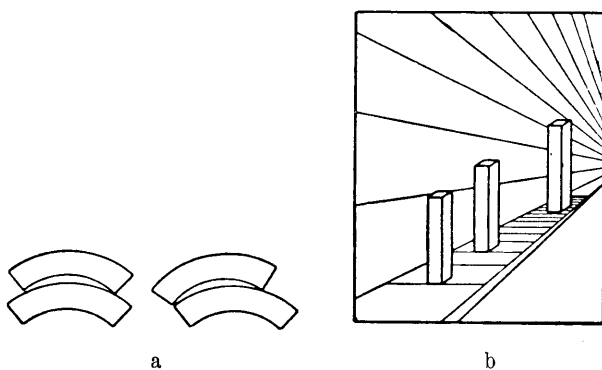


Fig. 14. Grössentäuschungen.

gen der umkehrbaren Perspektive, einzuteilen und von jeder Klasse 2—3 Beispiele anzuführen. Z. B. können für *a* die Müller-Lyersche und die beiden in Fig. 14 abgebildeten Täuschungen (Fig. 14a kann auch in grösserem Format aus weissem Karton ausgeschnitten werden und an der Tafel demonstriert werden),

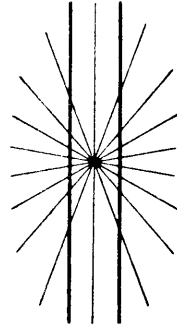
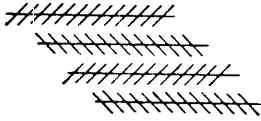


Fig. 15. Zöllnersche Täuschung. Fig. 16. Heringsche Täuschung.

für *b* — die Zöllnersche und die Heringsche Täuschung (Fig. 15 u. 16), für *c* die Schrödersche Treppe (Fig. 17) und die Scripture'schen Würfel (Fig. 18) angeführt werden. Für *c* kann auch der Visitenkartenversuch ausgeführt werden: ein grösseres Blatt weissen Kartons wird in der Mitte geknickt und, mit der vorspringenden

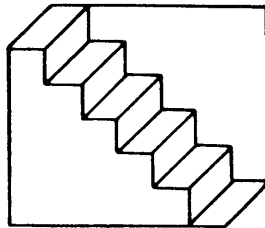


Fig. 17. Schrödersche Treppe.

Kante zu den Schülern gekehrt (Fig. 19), auf ein grösseres in horizontaler Stellung vor der Klasse gehaltenes Buch gestellt. Die Schüler haben das Blatt mit einem Auge zu fixieren und die dabei entstehende Änderung des räumlichen Eindrucks zu beachten.

2. Messen der Grösse der Täuschung.

A. Müller-Lyersche Täuschung.

Drei Figuren aus weissem Karton in der Gestalt eines V, Länge des Schenkels etwa 12 cm, Breite — etwa 1 cm, ein dünnes schwarzes Stäbchen mit gespaltenem Ende, (weisse) Reissnägel, Metermass.

Es wird an der Tafel ein langer starker horizontaler Strich gezogen und an jedes Ende je eine V-Figur geheftet. Das Ende

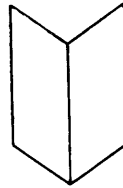
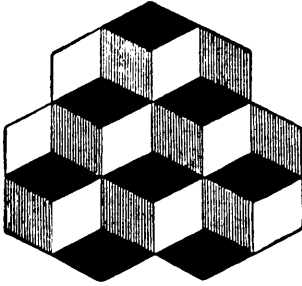


Fig. 18. Scripture'sche Würfel. Fig. 19. Visitenkartenversuch.

des einen Schenkels der dritten V-Figur wird in den Spalt des Stäbchens gesteckt, mittels des Stäbchens in der Mitte des Striches gehalten und dann allmählich längs dem Striche so

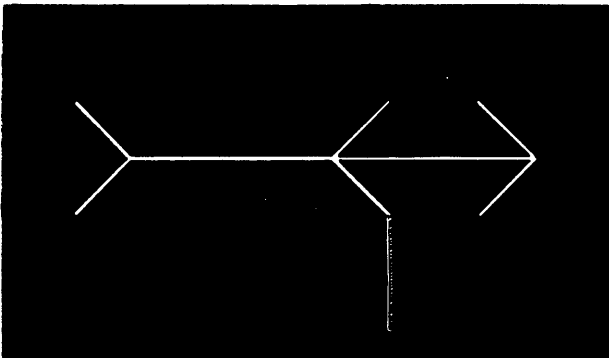


Fig. 20. Messen der Grösse der Müller-Lyerschen Täuschung.

lange nach links geschoben, bis die Klasse angibt, dass die Abschnitte des Striches zu beiden Seiten der Figur gleich sind (s. Fig. 20). Die bewegliche V-Figur wird an der betreffenden Stelle an die Tafel geheftet und nötigenfalls noch eine Korrektur

vorgenommen. Die Länge der beiden Abschnitte wird gemessen, der begangene Fehler in Prozenten berechnet und an die Tafel geschrieben.

B. Überschätzung der vertikalen Strecken.

Drei Scheiben aus Papier oder weissem Karton, Durchmesser etwa 16 cm, Reissnägel, Metermass.

Zwei von den Scheiben werden in gleicher Höhe und mit einem Abstand ihrer inneren Ränder von 16 cm an die Tafel (näher dem unteren Rande) geheftet, die dritte Scheibe wird

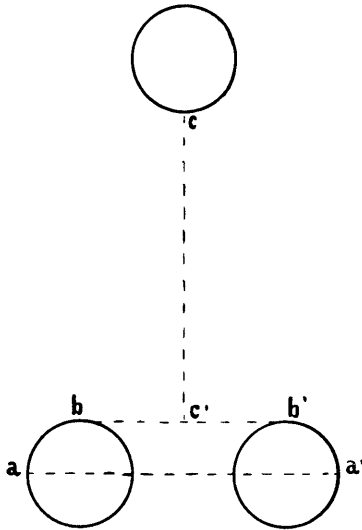


Fig. 21. Überschätzung der vertikalen Strecken.

zwischen die beiden ersten gelegt und aus dieser Stellung heraus so lange langsam nach oben geschoben, bis angegeben wird, dass der Abstand ihres unteren Randes c von der (gedachten) Verbindungslinie bb' der oberen Ränder der beiden ersten Scheiben dem Abstand aa' der äusseren Ränder derselben (s. Fig. 21) gleich geworden ist. Die Scheibe wird in dieser Stellung an die Tafel geheftet, der betreffende Abstand gemessen, der begangene Fehler in Prozenten berechnet und an die Tafel geschrieben. Die Scheiben werden an einer anderen Stelle an die Tafel geheftet und der Versuch wird wiederholt (in der Regel wird auch beim wiederholten Versuch, trotzdem die Schüler jetzt „klüger“ geworden sind, noch ein ziemlich merklicher Fehler

begangen). Zwecks Vorbeugung von Missverständnissen seitens der Schüler ist es dringend geboten, die ihnen als Vp-nen vor dem Versuch gegebene Instruktion mittels einer entsprechenden Zeichnung an der Tafel zu erläutern. Der Versuch kann auch in einer anderen Gestalt ausgeführt werden: an der Tafel (näher ihrem unteren Rande) wird ein längerer horizontaler Strich gezogen und ein Schüler aufgefordert, aus dessen Mitte nach Augenmass einen gleichlangen vertikalen Strich nach oben zu ziehen, wonach beide Striche gemessen werden und der begangene Fehler in Prozenten berechnet wird.

3. Schwächung der Täuschung durch Erfahrungsmomente.

Tafel oder Diapositiv mit Bild Fig. 22.

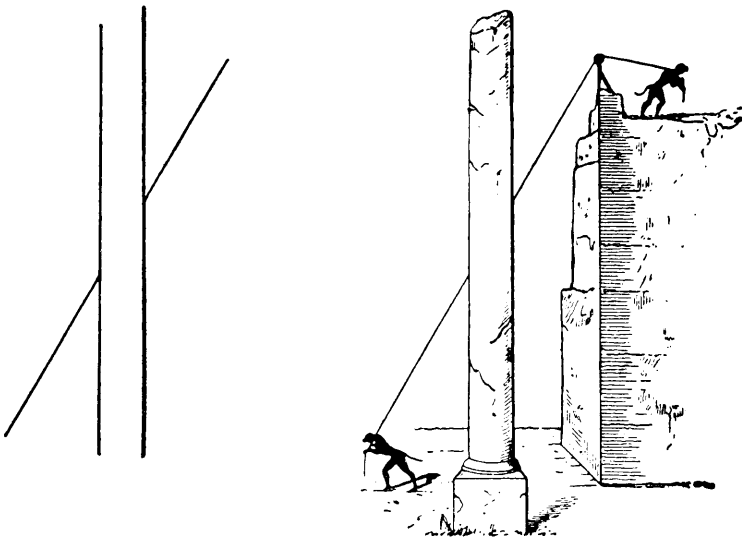


Fig. 22. Schwächung der Täuschung durch Erfahrungsmomente (nach Schumann).

Die Schüler haben zu beachten, dass die Täuschung rechts auf dem Bilde schwächer ist (Erfahrungen an gespannten Seilen!).

V. Der Gehörraum.

Genauigkeit der Lokalisation von Gehörseindrücken.

A. Die Vp sitzt vor der Klasse, mit dem Gesicht zur Klasse gewandt, alle übrigen Schüler sitzen auf ihren Plätzen und halten ihre Hände unter dem Tische. Der eine oder andere Schüler,

dessen Namen der Lehrer hinter dem Rücken der Vp schweigend an die Tafel geschrieben hat, schnippt mit den Fingern oder klopft mit der Bleifeder an den Tisch. Die Vp hat nach dem erhaltenen Gehörseindruck den Schüler, der den Schall verursacht hatte, anzugeben. Der Versuch wird noch mit zwei anderen Schülern wiederholt.

B. Die Vp sitzt vor der Klasse, mit dem Gesicht zur Klasse, in einem Abstand von etwa 1 Meter von der Wand oder der Schultafel. Der Lehrer steht hinter der Vp und schlägt mit einem langen Stock zweimal an die eine oder andere Stelle der Wand (oder der Tafel). Die Vp hat nach einer kurzen Pause sich umzuwenden und die angeschlagene Stelle mit der Hand oder einem Stock zu zeigen. Der Versuch wird noch mit einem anderen Schüler wiederholt.

VI. Der Tastraum.

1. *Bestimmung der Raumschwelle des Tastsinnes.*

Zirkel mit abgestumpften Spitzen (oder mit etwas Siegellack an den Spitzen) und Millimetermass; oder Ästhesiometer nach Spearman.

Ein Schüler wird vor die Klasse gestellt und die Raumschwelle nach der Grenzmethode (allmähliche Vergrößerung des Abstandes der Zirkelspitzen), bei gleichzeitiger Darbietung der beiden Druckreize, für den Handrücken, die Spitze des Zeigefingers und den Nacken ermittelt. Der Versuch wird mit noch 2—3 Schülern wiederholt. Um die Zuverlässigkeit der Angaben der Vp zu prüfen, ist beim Versuch ab und zu nur ein einziger Reiz zu bieten.

2. *Erkennen von räumlichen Gestalten mittels des Tastsinnes.*

Sammlung von verschiedenen Figuren aus Karton (etwa unregelmässiges Fünf-, Sechs-, Achteck, Oval usw.; Grösse — wechselnd zwischen 8 und 16 cm Länge).

Der Schüler hat die eine oder andere Figur mit abgewandtem Blicke mit beiden Händen zu betasten und sie dann der Gestalt und Grösse nach möglichst getreu an der Tafel nachzuzeichnen. Die Zeichnung wird hernach mit der Figur verglichen. Der Versuch wird (mit anderen Figuren) noch mit einem anderen Schüler wiederholt. Im Anschluss an diesen Versuch können auch einige Versuche über Erkennen mittels des Tastsinnes von kleinen Gegenständen — Modellen, Statuetten,

kleinen Gebrauchsgegenständen u. dgl. — ausgeführt werden, wobei die Vp während des Betastens ihre einzelnen Vermutungen über das Betastete auszusprechen hat.

§ 7. Die Zeitauffassung.

I. Schätzung und Unterscheidung von Zeitstrecken.

Genauigkeit der Schätzung und Unterscheidung kürzerer Zeitstrecken.

Stoppuhr oder Taschenuhr.

Es werden den Schülern kürzere Zeitstrecken (von etwa 3—20 Sek.) geboten (indem man etwa „eins—zwei“ sagt). Die Schüler haben, ohne irgendwelche künstliche Mittel (z. B. Zählen) zu gebrauchen, die gegebenen Zeitstrecken in Sekunden zu schätzen und die entsprechenden Zahlen zu notieren. Es erfolgt eine Befragung der einzelnen Schüler.

Der eine oder andere Schüler hat eine zuvor genannte kürzere Zeitstrecke anzugeben (indem etwa der Lehrer „eins“ und der Schüler „zwei“ sagt).

Es werden den Schülern nacheinander zwei kürzere Zeitstrecken geboten, indem man auf den Zeiger der Stoppuhr blickend etwa „eins—zwei—drei“ sagt. Die Schüler haben die beiden Strecken auf ihre Gleichheit oder Ungleichheit hin zu beurteilen.

II. Erfassung der Gleichzeitigkeit zweier Reize.

Komplikationsversuch.

Vorrichtung für den Versuch: Metronom mit verlängertem Pendel (abnehmbarer leichter Zusatz aus Aluminium), Quecksilberkontakten und einem am Gehäuse befestigten Schirm (aus Pappe oder dünnem Blech) mit Teilstrichen (s. Fig. 23), elektrische Klingel, Stromquelle (3—4 Volt), Verbindungsdrähte. Die Klingel ist so zu regulieren, dass der Klöppel bei Stromschluss nur einmal anschlägt.

Das Metronom in Verbindung mit der Klingel wird in Gang gesetzt und die Schüler haben den Strich auf dem Schirm anzugeben, bei dessen Passieren durch den Pendel die Klingel erschallt. Zur Kontrolle nimmt man den Pendel mit der Hand und führt ihn langsam längs der Teilung bis die Klingel er-

schallt. Der Versuch wird mit Veränderung der Stellung der Kontakte und Wechseln der Richtung der Pendelbewegung beim Erschallen der Klingel wiederholt.

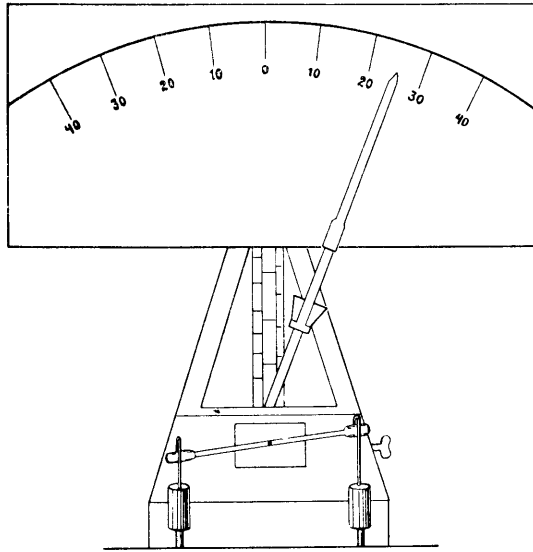


Fig. 23. Vorrichtung für Komplikationsversuche.

§ 8. Bewegungssehen.

I. Sehen von Scheinbewegungen.

Sehen von Scheinbewegungen unter verschiedenen Bedingungen.

A. Grössere Tafel mit Zeichnung wie Fig. 24.

Man hält die Tafel vor der Klasse (oder die Zeichnung im Buche unter einem Epidiaskop) und beschreibt mit ihr in der Ebene des Papiers kleine Kreise. Die Schüler haben den dabei entstehenden Eindruck zu beschreiben.

B. Weisse Pappscheibe (Durchmesser etwa 30 cm) mit Spirale, wie Fig. 25.

Die Scheibe wird am Farbenkreisel in der einen und anderen Richtung langsam in Umdrehung versetzt. Die Schüler haben den jedesmal entstehenden Eindruck zu beschreiben.

C₁. Projektionsapparat, ein in den Projektionsapparat gut passender Rahmen mit Öffnungen wie Fig. 26 a, Schieber mit Öffnungen wie Fig. 26 b, verdunkelter Raum.

Der Schieber wird hin- und herbewegt, wodurch erst der eine und dann der andere Spalt im Rahmen erhellt wird. Bei

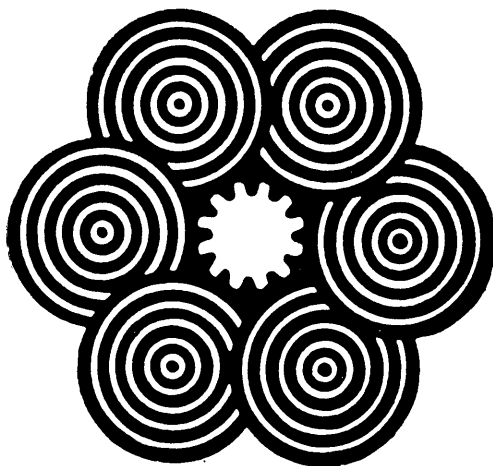


Fig. 24. Scheinbewegung.

einer genügenden Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge der Belichtungen scheint der Spalt sich ununterbrochen hin und zurück zu bewegen. Diese scheinbare Bewegung ist mit der



Fig. 25. Scheibe mit Spirale.

wirklichen Bewegung des anderen (in der Abbildung unteren) Spaltes zu vergleichen.

C₂. Ein flacher aufrechter Kasten aus Holz oder Pappe, etwa 30 cm hoch und 20 cm breit, im Inneren durch Scheidewände in drei Abteilungen

geteilt, in jeder Abteilung eine Osramlampe (4 Volt), ein die Vorderseite des Kastens bedeckendes Kartonblatt mit drei Spalten (Fig. 27 a und b), Stromquelle (4 Volt), Gleitkontakt, verdunkelter Raum.

Es wird mittels des Gleitkontaktes (es kann auch ein Metronom mit Quecksilberkontakten verwendet werden) abwechselnd

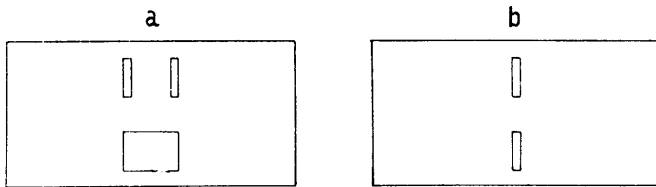


Fig. 26. Rahmen und Schieber für Demonstrierung von Scheinbewegungen.

der Spalt a und der Spalt b oder der Spalt a und der Spalt c erhellt. Wie bei Versuch C₁ entsteht bei einer genügenden Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge der Erhellungen der Eindruck einer ununterbrochenen Bewegung des Spaltes.

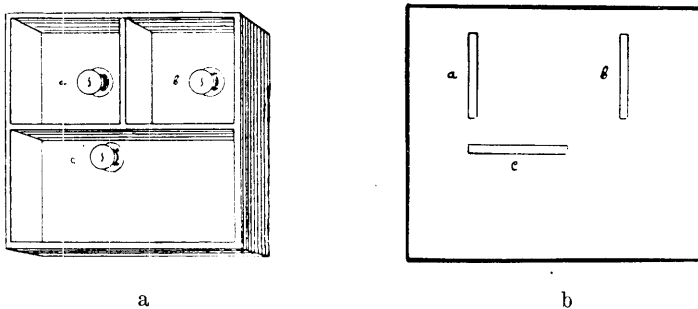


Fig. 27. Vorrichtung für Demonstrierung von Scheinbewegungen.

II. Das Stroboskop.

Vorführung des Stroboskops.

Gewöhnliches Stroboskop mit Bildern (Durchmesser der Trommel 27 cm, 12 Spalten, Spaltbreite 0,5 cm), oft in Spielwarengeschäften erhältlich.

Der Versuch wird am zweckmässigsten so ausgeführt, dass das Stroboskop auf dem Tische in der Mitte des freien Raums der Klasse aufgestellt wird und die Schüler in weitem Kreise (in gebückter Stellung) um den Tisch herum stehen. Aus pädagogischen Rücksichten empfiehlt es sich den Versuch am Schlusse der Stunde auszuführen.

§ 9. Die Gestaltwahrnehmung.

I. Gestaltauffassung.

1. *Faktoren der Gestaltauffassung.*

Es werden an der Hand entsprechender einfacher Zeichnungen, die an der Tafel wiedergegeben werden, die Faktoren der

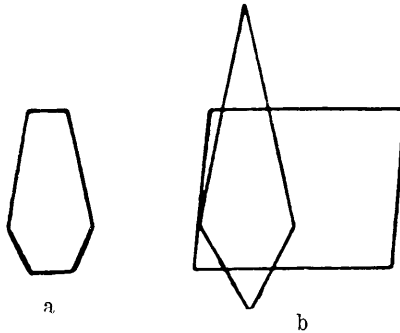


Fig. 28. Maskierung der Gestalt.

Gestaltauffassung (Nähe der Elemente, Ähnlichkeit der Elemente u. a.) erläutert.

2. *Maskierung der Gestalt.*

Tafeln oder Diapositive mit Fig. 28 und 29, Diapositiv mit Vexierbild Fig. 30.

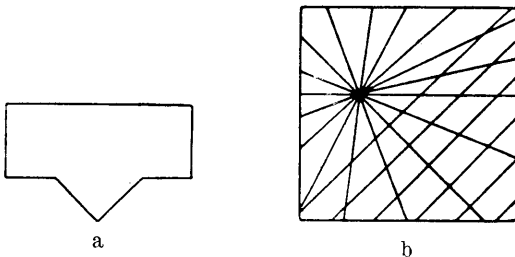


Fig. 29. Maskierung der Gestalt.

Es wird an der Hand der gezeigten Zeichnungen die Maskierung der Gestalt erläutert.

3. *Figur und Grund.*

Tafeln oder Diapositive mit Fig. 31, 32 und 33.

Erläuterungen auf Grund der gezeigten Zeichnungen.

II. Gestalt und Farbenkontrast.

Beeinflussung des Simultankontrasts durch das Gestaltmoment.

Ein grösseres Blatt (etwa 40×40 cm) Pappe, die eine Hälfte blau, die andere gelb, über die Grenzlinie der beiden Farben ein grösserer, schmaler



Fig. 30. Vexierbild: wo ist das Mädchen? (nach Henning).

Ring aus grauem Papier aufgeklebt (s. Fig. 34), ein langer schmaler Streifen Pappe oder ein langes dünnes Stäbchen (z. B. ein Pinselstiel).

Das Blatt wird den Schülern das eine Mal einfach gezeigt, das andere Mal wird der Pappstreifen über den Ring längs der

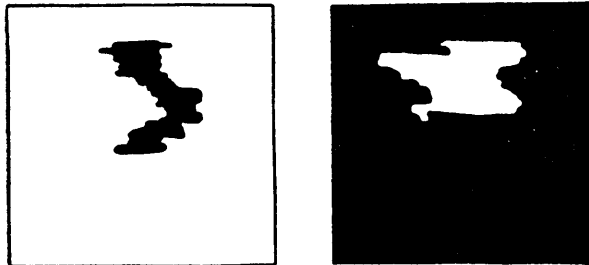


Fig. 31. Figur und Grund (nach Woodworth).

Grenzlinie der beiden Farben gelegt. Die Schüler haben die Unterschiede in der Kontrastverfärbung der beiden Ringhälften in beiden Fällen zu beachten (im ersten Fall der Ring als ein-

heitliches Ganzes, und demgemäss der Unterschied in der Verfärbung der beiden Ringhälften geringer und die Grenzlinie zwischen den beiden Kontrastfarben weniger scharf).

III. Gestalt und geometrisch-optische Täuschungen.

Schwächung der Täuschung durch das Gestaltmoment.

Zwei Tafeln mit der Sanderschen Täuschung Fig. 35, auf der einen Tafel die Striche ab, bc und ac viel dicker.

Die Schüler haben zu beachten, dass in der Zeichnung mit den dickeren Strichen die Täuschung schwächer ist (Erklärung:

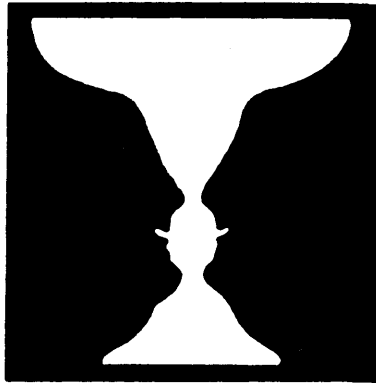


Fig. 32. Pokal-Profilmuster. Bei Umdrehen von oben nach unten erscheinen zwei neue Profile (nach Warren).

in dem einen Fall die Zugehörigkeit der Striche ab und bc zu den entsprechenden (ungleichen) Vierecken, im anderen Fall ihre Zugehörigkeit — auf Grund der Ähnlichkeit — als Schenkel zu dem gleichschenkligen Dreieck abc).

§ 10. Die Vorstellungen.

I. Verharren von Vorstellungen.

Verharren von Vorstellungen (Vorstellungsdispositionen).

Eine Stimmgabel; verschiedene Farbenmuster.

Es wird mit der Stimmgabel (oder einem Musikinstrument) ein Ton gegeben. Nach dem Verlauf von einigen Minuten oder einer Viertelstunde wird ein Schüler aufgefordert, den Ton mit

der Stimme anzugeben. Zum Vergleich wird der Ton von neuem mit der Stimmgabel gegeben.

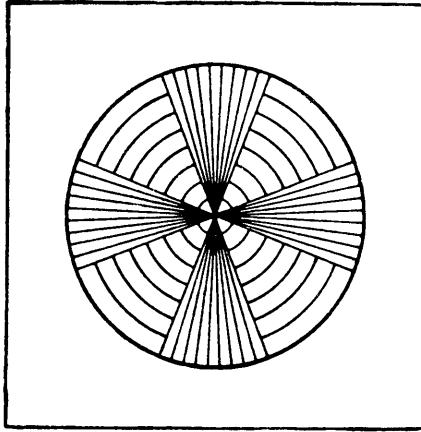


Fig. 33. Figur und Grund.

Es wird den Schülern eine Farbe gezeigt. Nach Verlauf etwa einer Viertelstunde hat ein Schüler die Farbe unter anderen ähnlichen Farben zu finden.

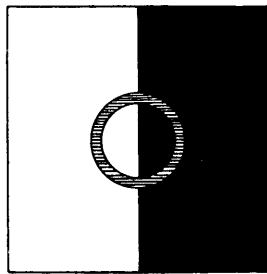


Fig. 34. Gestalt und Farbenkontrast.

II. Vorstellungstypen.

Bestimmung von Vorstellungstypen.

Stoppuhr oder Taschenuhr.

A. Es wird einem Schüler ein längeres Wort gegeben mit der Aufgabe, die einzelnen Buchstaben in umgekehrter Folge zu nennen (also z. B. „Psychologie“ — e—i—g—o—l—o... usw.). Die Zeit, welche die Vp dazu benötigt, wird gemessen. Der

Versuch wird mit ähnlichen Wörtern mit noch 3—4 Schülern ausgeführt. Schnelleres und fehlerfreies Lösen der Aufgabe gilt als Kennzeichen des visuellen Typus.

B. Es wird an der Tafel ein Quadrat gezeichnet, in 9 Felder eingeteilt und in jedes Feld ein Buchstabe geschrieben. Nachdem die Schüler das Quadrat eine kurze Zeit angesehen haben, wird es von der Tafel gewischt und die Schüler werden aufgefordert das Quadrat mit den Buchstaben in ihren Heften wiederzugeben. Schnelles und fehlerfreies Lösen der Aufgabe

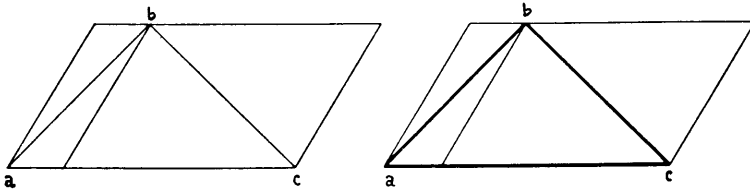


Fig. 35. Sandersche Täuschung.

gilt ebenfalls als Kennzeichen des visuellen Typus. Als Einzelversuch kann der Versuch so ausgeführt werden, dass ein einzelner Schüler aufgefordert wird mit dem Rücken zur Tafel die Buchstaben in den kleinen Quadraten in verschiedener Reihenfolge (von rechts nach links, von oben nach unten usw.) zu nennen, wobei bei der Wiederholung des Versuches mit anderen Schülern in die kleinen Quadrate jedesmal andere Buchstaben zu schreiben sind.

C. Den Schülern wird die folgende Aufgabe gestellt: ein ringsum rot bemalter Würfel mit einer Kantenlänge von 3 cm wird in kleine Würfel mit 1 cm Kantenlänge zerlegt — man soll sich den Würfel lebhaft vorstellen und auf Grund seiner Vorstellung schriftlich angeben, wieviele von den kleinen Würfeln drei, wieviele zwei, wieviele eine und wieviele keine rote Seite haben werden. Eine schnelle und fehlerfreie Lösung der Aufgabe würde auf das Vorhandensein lebhafter visueller Vorstellungen hinweisen.

D. Es werden den Schülern in Abständen folgende Wörter vorgelesen: Orangegelb, Flugzeuggeräusch, Sammetweich, Benzingeruch, Zitronensauer, Laufanstrengung. Die Schüler haben jedes Wort aufzuschreiben, danach die Augen zu schliessen und einige Sekunden abzuwarten, bis sich die entsprechende Vor-

stellung entwickelt hat, und dann den Grad der Lebhaftigkeit der Vorstellung mit Nummern von 0 bis 3 zu notieren, wobei 0 — „keine Vorstellung“, 1 — „schwach“, 2 — „deutlich“ und 3 — „sehr lebhaft“ bedeuten soll. Zum Schluss erfolgt eine Befragung der Schüler.

III. Eidetiker.

Vorführung eines Eidetikers.

Ein grösseres detailreiches Bild in Farben.

Es wird vor der Klasse ein Aussageversuch (s. § 12, IV) mit einem Eidetiker ausgeführt. Falls ein solcher nicht ausfindig zu machen ist, begnügt man sich mit dem Zeigen (mittels



Fig. 36. Vorlage für Eidetiker (nach Jaensch).

des Projektionsapparates) des Bildes Fig. 36 und der Mitteilung des folgenden Auszuges aus dem Stenogramm der Beschreibung des Bildes durch einen Eidetiker (Vp — 14-jähriger Untersekundaner, Darbietungszeit der Vorlage — etwa 1 Minute):

„Da ist zunächst vorn ein Haus. Davor ist ein Bürgersteig, und an der Ecke dieses Bürgersteiges ist ein Eckstein, und von links kommt ein Bedienter von einem Hotel angefahren. Der hat einen zweirädrigen Karren, und auf dem Karren liegen verschiedene Gepäckstücke, und da er auf die Strasse hinguckt und nicht aufpasst, rennt er mit dem Karren gegen den Eckstein; dabei fliegen zwei Gepäckstücke heraus.“ — „Kannst du die einzelnen Stücke, die herausfallen, genauer schildern?“ — „Da ist oben ein Koffer. Aus dem Koffer sind verschiedene Sachen herausgefallen.“ — „Kannst Du sie der Reihe nach, wie sie herausgefallen sind, aufzählen?“ — „Zuletzt herausgefallen ist ein Handspiegel mit einem Griff, dann eine Bretzel, zwei Käämme, ein Handschuh, eine Schere und auf dem Boden ein zusammengebundenes Paket mit Wäsche. Auf der Strasse liegt ein Apfel mit einem Blatt. Dann liegen auf dem Boden zwei Flaschen. Die rechte, eine grössere, ist entzweigesprungen, und der Inhalt fliesst heraus. Die linke ist etwas kleiner. Sie ist nicht entzweigesprungen. Es fliesst aber der Inhalt heraus. Nun ist da ein unliebsamer Vorgang; denn die Frau, gegen die die Gepäckstücke gekommen sind, hat ihren Schirm erhoben und damit einen Mann getroffen, der hinter ihr steht. Der andere Mann, der direkt neben der Frau steht, hat einen Hut auf, eine Art Filzhut mit einer Feder darauf.“ — „Wie steht die Feder?“ — „Die Feder steht nach hinten und ist gebogen.“ — „Kannst Du noch weitere Einzelheiten an der Kleidung des Mannes schildern?“ — „Der Mann ist nicht ganz glatt angezogen. Die Hose hat viele Falten. Die Schuhe scheinen vorn durchbrochen zu sein. Man weiss nicht, ob es Sandalen sind, usw.“ (E. R. Jaensch, Über die subjektiven Anschauungsbilder (mit Vorführung von Versuchen), im Bericht über den VII. Kongress für experimentelle Psychologie in Marburg vom 20.—23. April 1921, Jena 1922, S. 36—38).

Zum Vergleich mit den vorgelesenen Aussagen des Eideikers können zum Schluss noch 2—3 Schüler über manche (im vorgelesenen Protokollauszug nicht genannte) Einzelheiten des gezeigten Bildes befragt werden.

§ 11. Die Assoziation.

I. Assoziationszeiten.

Messen der Assoziationszeit.

Stoppuhr, Zettel mit Reizworten.

Es werden der Vp 6—8 verschiedene Substantiva mit konkreter Bedeutung zugerufen. Die Vp hat jedesmal möglichst schnell mit dem ersten ihr darauf eingefallenen Worte zu antworten, die Assoziationszeit wird gemessen und an die Tafel geschrieben. Der Versuch wird mit noch 2—3 Schülern — jedesmal mit anderen Reizworten — wiederholt. Es wird das arithmetische Mittel oder das Stellungsmittel („der Wert, der in der

Mitte der nach der Grösse geordneten Einzelwerte steht“; z. B. wäre in der Reihe 1,4—1,6—1,8—2,2—2,8 das Stellungsmittel — 1,8) der Zeiten für jede einzelne Vp gefunden. In ähnlicher Weise wird auch der Versuch mit gebundenen Assoziationen (Gattung—Art, Teil—Ganzes, Farbe—Gegenstand usw.) — mit denselben Vp-nen (damit ein Vergleich zwischen den Ergebnissen der beiden Versuche möglich wäre) — ausgeführt. Falls keine Stoppuhr zur Verfügung steht, kann der Versuch auch auf folgende Weise ausgeführt werden. Vor die Vp wird auf den Tisch ein Zettel mit 10 untereinander geschriebenen Reizworten gelegt und mit einem Stück Karton oder einem Heft bedeckt. Auf ein gegebenes Zeichen hin hat die Vp das Stück Karton oder das Heft nach unten zu schieben, bis das erste Wort sichtbar wird, und darauf dann sofort mit einem Reaktionswort zu antworten. Nachdem dieses geschehen ist, schiebt sie das Stück Karton sofort weiter nach unten, beantwortet das zweite Reizwort wieder mit einem Reaktionswort und fährt in derselben Weise fort, bis sie zum letzten Reizwort gelangt ist — alles möglichst schnell. Die Dauer des ganzen Versuchs wird mittels der Taschenuhr gemessen (es können sich am Messen gleichzeitig mehrere Schüler beteiligen) und die erhaltene Zahl der Sekunden durch 10 dividiert, was die mittlere Assoziationszeit für die gegebene Vp ergibt.

II. Assoziationsstatistik.

Assoziationsstatistik.

Zettel mit Reizworten.

Es werden den Schülern einzelne Worte — Substantiva, Adjektiva, Zeitwörter, Zahlwörter — zugerufen; die Schüler haben jedesmal das ihnen auf das Reizwort zuerst eingefallene Wort niederzuschreiben. Es erfolgt eine Befragung der Schüler über die von ihnen niedergeschriebenen Reaktionsworte (bei bevorzugten Assoziationen am zweckmässigsten mittels Aufheben der Hände, also z. B.: wer hat auf „schreiben“ „lesen“ geschrieben?) und eine Besprechung der vorliegenden Ergebnisse in bezug auf die Häufigkeit des Vorkommens der einzelnen Assoziationsarten: Berührung (räumliche, zeitliche), Ähnlichkeit (lautliche, der Bedeutung nach) usw. Es wird auch auf das mehrmalige

Vorkommen derselben Reaktionsworte hingewiesen („bevorzugte Assoziationen“).

III. Psychische Gleichförmigkeit.

Versuche über die psychische Gleichförmigkeit.

Zettel mit Reizworten.

Im Anschluss an die Versuche zur Assoziationsstatistik und als Ergänzung zu denselben empfiehlt es sich noch einige spezielle Versuche über die „psychische Gleichförmigkeit“ (s. Marbe, Grundzüge der forensischen Psychologie, München, Becksche Verlagsbuchhandlung, 1913, S. 45—60, oder derselbe, Die Gleichförmigkeit in der Welt, Bd. I, ebenda, 1916) auszuführen. Die Schüler werden aufgefordert zu nennen (schriftlich): irgendeine Farbe, irgendeine Zahl unter 10, irgendeine Zahl zwischen 30 und 40, irgendeine vierstellige Zahl, ein beliebiges Wort. Es erfolgt eine Befragung der Schüler über das von ihnen Geschriebene und es wird auf das zwei- oder mehrmalige Vorkommen derselben Antworten hingewiesen.

§ 12. Das Gedächtnis.

I. Gedächtnisspanne.

Bestimmung der Gedächtnisspanne.

Zettel mit Reihen von sinnlosen Silben und längeren (12—15 Worte) Sätzen.

Es werden der Vp Reihen von sinnlosen Silben mit wachsender Anzahl der Silben (angefangen mit einer Reihe von 4 Silben) — mit gleichen Zeitabständen zwischen den einzelnen Silben und möglichst eintönig — vorgelesen. Die Vp hat die vorgelesene Silbenreihe jedesmal sofort zu wiederholen und der Versuch wird so lange fortgesetzt, bis man zu einer Silbenanzahl gelangt ist, wo eine fehlerfreie Wiederholung der ganzen Silbenreihe der Vp nicht mehr möglich ist. Der ganze Versuch wird (jedesmal mit anderen Silben) mit noch 2—3 Schülern wiederholt. Danach werden jeder der Vp-nen zum Vergleich ein paar längere Sätze (sinnvolles Material!) vorgelesen, die sie ebenfalls zu wiederholen haben.

Reihen von sinnlosen Silben (beim Versuch von oben nach unten zu lesen):

sap	sek	tom	räl	bom	gün
dez	jam	lik	pak	gep	päs
nol	för	nel	nip	nar	mel
kum	lut	paf	ter	fil	dok
sip	gäs	tun	lum	sot	rat
raf	nep	sir	san	pän	sem
bor	taz	müp	bös	his	fir
mek	pül	kod	rup	lep	nup
döl	maf	bul	min	kof	kos
räs	kor	rap	waf	rük	def

II. Versuche nach der Methode der behaltene n Glieder.

Bestimmung: a) der Anzahl der behaltene n Glieder, b) der Stellen der Reihe, an denen stehend die Elemente am öftesten behalten worden sind. c) der Bedeutung der einzelnen Wiederholungen.

Zettel mit Versuchsmaterial.

Es wird der Klasse eine Reihe von 12 sinnlosen Silben, zweistelligen Zahlen, Worten der Muttersprache oder dgl. einmal vorgelesen, worauf die Schüler die von ihnen behaltene n Elemente der Reihe (ohne die Reihenfolge derselben zu beachten) niederzuschreiben haben. Zwecks Kontrollierung des Geschriebenen wird die Reihe von neuem vorgelesen, worauf eine Befragung der Schüler erfolgt. Dieselbe geschieht zweimal und beide Male am zweckmässigsten mittels Aufhebens der Hände. Das erste Mal lautet die Frage: wer hat nur 4 (5, 6, 7 usw.) Silben (Zahlen, Worte usw.) behalten? und die Ergebnisse der Befragung werden in folgender Form an die Tafel geschrieben:

Silben	Personen
4	2
5	3
6	5

usw.

Die Berechnung des Mittelwertes für die Zahl der behaltene n Elemente geschieht auf folgende Weise:

Silben	Personen	
4	× 2 =	8
5	× 3 =	15
6	× 5 =	30
10	53	

		10 (Zahl der Vp-nen)
		= 5,3 Silben

Bei der zweiten Befragung lautet die Frage etwa: wer hat die erste Silbe „mik“ richtig behalten? usw., und die Ergebnisse der Befragung werden wie folgt an die Tafel geschrieben:

Silben	Personen
I.	23
II.	15
III.	12
	usw.

woraus eine Antwort auf die gestellte Frage: an welchen Stellen der Reihe stehende Elemente sind am öftesten behalten worden? ohne weiteres ersichtlich ist. Zur Beantwortung der dritten Frage (Bedeutung der einzelnen Wiederholungen) wird nach Abschluss des ersten Versuchs in gleicher Weise ein zweiter Versuch mit neuem Material (von gleicher Beschaffenheit) und einer zweimaligen Darbietung des Materials ausgeführt, der Mittelwert für die Zahl der behaltenen Glieder von neuem berechnet und mit dem ersten Mittelwert verglichen.

III. Versuche nach der Treffermethode.

Bestimmung der Anzahl der gestifteten Assoziationen für Elementenpaare a) ohne logische Verbindung, b) mit logischer Verbindung zwischen den Elementen (Bedeutung der logischen Verbindung für das Erlernen!).

Zettel mit Versuchsmaterial.

Es wird den Schülern eine Reihe von 16 Paaren von Worten ohne logische Verbindung untereinander (z. B.: Fenster—Tinte, Haus—Finger usw.) einmal vorgelesen und dann von neuem in anderer Reihenfolge das erste Wort eines jeden Paares gegeben. Die Schüler haben jedesmal das ihnen gegebene Wort und neben dasselbe nach dem Gedächtnis das zweite Wort des Paares aufzuschreiben, wonach die ganze Reihe der Wortpaare zwecks Kontrolle des Geschriebenen nochmals vorgelesen wird. Die Befragung der Schüler und die Berechnung des Mittelwertes für die Zahl der richtigen Antworten oder Treffer geschieht wie in § 12, II. Hiernach wird in ganz gleicher Weise ein zweiter Versuch mit 16 Paaren von Worten mit logischer Verbindung untereinander (z. B.: Lampe—Licht, Wohnung—Miete usw.) ausgeführt und der erhaltene Mittelwert für die Zahl der Treffer mit dem ersten Mittelwert verglichen.

IV. Aussageversuche.

Versuche zur Psychologie der Aussage.

Erster Versuch.

Zettel mit Fragen.

Es werden den Schülern verschiedene Fragen über früher — ein oder mehrere Male — Gesehenes und Gehörtes gestellt, wie z. B. über den Zeitpunkt eines Ereignisses, über die Anzahl der Fenster in einem den Schülern gut bekannten Raume, über die Grösse (an der Tafel anzugeben) bekannter Gegenstände usw. Der Versuch kann mündlich oder schriftlich geschehen.

Zweiter Versuch.

Ein grösseres detailreiches Bild, womöglich in Farben (etwa ein bei dem fremdsprachlichen oder Geschichtsunterricht verwendetes), oder ein entsprechendes Diapositiv.

Es wird ein grösseres, für die ganzen Klasse gut sichtbares Bild an die Tafel oder an die Wand gehängt. Nachdem die Schüler das Bild etwa 1 Minute lang aufmerksam betrachtet haben, werden ein oder mehrere (3—4) Schüler mit dem Rücken zum Bilde gestellt und über verschiedene Einzelheiten des im Bilde Dargestellten (Anzahl der Gegenstände, ihre Farbe, Gestalt, Bekleidung der Personen usw.) befragt, wobei auch einige suggestive Fragen (d. h. solche, die eine bestimmte — falsche — Antwort suggerieren) gestellt werden. Der Versuch kann auch als Massenversuch schriftlich ausgeführt werden.

Dritter Versuch.

Eine kleine detailreichere Erzählung.

Es wird den Schülern eine kleine Erzählung vorgelesen und danach eine Reihe von Fragen (etwa 15—20) — darunter auch einige Suggestivfragen — in Bezug auf verschiedene Einzelheiten des Inhalts der Erzählung vorgelegt. Die Schüler haben die Fragen schriftlich zu beantworten, worauf sie über die von ihnen gegebenen Antworten einzeln befragt werden (es kann auch der Mittelwert für die Zahl der richtigen Antworten wie in § 12, II gefunden werden). Die verschiedenen Einzelheiten der Ergebnisse werden besprochen. Der Versuch kann auch so ausgeführt werden, dass die Schüler frei den Inhalt der Erzählung möglichst treu schriftlich wiedergeben, wonach einige Schüler das von ihnen Aufgezeichnete vorlesen.

Schätzung.

Im Anschluss an die im Vorhergehenden beschriebenen Aussageversuche, bei denen es sich in erster Linie um das Gedächtnis handelte, können auch einige andere Versuche ausgeführt werden, bei denen es sich um ein Schätzen handelt. Man lässt z. B. die Schüler — mündlich oder schriftlich — ähnliche Fragen wie die folgenden beantworten: wieviel Minuten sind seit dem Anfang der Stunde verstrichen? Masse (in Metern) des Klassenraumes (Länge, Breite, Höhe); Anzahl der Worte in der vorgelesenen Erzählung; Anzahl der Kreise auf dem Blatte (es wird den Schülern ein grosses Blatt mit etwa 150 unregelmässig verteilten schwarzen Kreisen gezeigt), u. dgl.

§ 13. Die Aufmerksamkeit.

I. Umfang der Aufmerksamkeit.

Bestimmung des Umfangs der Aufmerksamkeit.

Projektionsapparat, photographischer Momentverschluss, Glasplatten (es können gereinigte alte photographische Platten verwendet werden) mit Tusche oder Tinte beschrieben.

Es genügen Versuche mit folgendem Material: a) zerstreute schwarze Kreise in verschiedener Anzahl (etwa 3—12), b) sinnlose Wörter von verschiedener Anzahl (etwa 3—8) von Buchstaben, c) kürzere und längere (von etwa 5—15 Buchstaben) Wörter der Muttersprache, die ersteren zum Teil aus denselben Buchstaben wie einige sinnlose Wörter. Der Versuch erfolgt wie üblich: es wird ein Zeichen („jetzt!“) gegeben, worauf nach etwa 2 Sekunden die Darbietung folgt. Jedem einzelnen Versuch folgt eine mündliche Befragung der Schüler. Bei schwereren, längeren Wörtern mit mehrmaliger Darbietung bis zum ersten fehlerfreien Lesen des Wortes kann die Befragung (zwecks Feststellung des „subjektiven“ und „objektiven“ Typus) auch schriftlich geschehen.

II. Verteilung der Aufmerksamkeit.

Versuche über Verteilung der Aufmerksamkeit.

Erster Versuch.

60 Karten, von ihnen 20 mit einem roten, 20 mit einem blauen und 20 mit einem gelben Quadrat (oder entsprechend mit einem +, einem — und einem Kreis) in der Mitte.

Die Vp sitzt am Lehrertisch mit dem Gesicht zur Klasse gewendet. Der Lehrer hat einen Packen, der nur Karten mit Rot und Blau (gut gemischt) enthält, und legt die Karten einzeln, in Zeitabständen von etwa 2 Sekunden, in einen Haufen vor die Vp auf den Tisch. Die Vp hat dabei die Karten, für jede Farbe besonders, mit lauter Stimme zu zählen, also z. B.: „rot eins, blau eins, rot zwei, rot drei, blau zwei“ usw., was von einem zweiten Schüler in folgender Weise an die Tafel notiert wird (andere Schüler können — zwecks Kontrolle — dasselbe gleichzeitig auf einem Blatt Papier machen):

rot: 1 2 3 4 5 6 7
 blau: 1 2 3 4 5 7 8

Die von der Vp begangenen Fehler (bei uns unterstrichen) werden gezählt und an der Tafel vermerkt. Hiernach wird der Versuch in derselben Weise mit noch 2–3 Schülern wiederholt. Zum Vergleich können weiter in derselben Weise noch einige Versuche mit drei Farben ausgeführt werden.

Zweiter Versuch.

Die Vp hat aus einem Buch laut vorzulesen und gleichzeitig an der Tafel etwas (z. B.: + — + — oder abab . . . u. dgl.) zu schreiben, oder die Zahlenreihe von 1–20 zu schreiben und gleichzeitig dieselbe Zahlenreihe in umgekehrter Folge laut aufzusagen u. dgl. Die Schüler haben die Vp in Bezug auf die Gleichmässigkeit des Ablaufs der beiden Tätigkeiten zu beobachten. Der Versuch wird mit noch 2–3 Schülern wiederholt.

§ 14. Die Phantasie.

I. Phantasietests.

Beispiele von Phantasietests.

Erster Versuch.

Es werden den Schülern drei Worte, z. B. „heranschleichender Mörder—Spiegel—Rettung“ gegeben. Die Schüler haben möglichst viele Sätze zu bilden, worin diese Worte (gleichgültig, in welcher Reihenfolge) vorkommen, und die gebildeten Sätze niederzuschreiben. Zeit — 4–5 Minuten. Es folgt eine Befragung der Schüler über die Zahl der notierten Sätze und das Vorlesen des Geschriebenen seitens einzelner Schüler. Beispiele

von anderen schwierigeren Wortgruppen für Versuche nach der Dreiwortmethode: „Schulstunde—Post—Herde“, „Wald—Mathematik—Hunger“, „Kälte—Dienst—Hahn“, „Apfel—Wolke—Pferd.“

Zweiter Versuch.

Tafel oder Diapositiv mit den Zeichnungen Fig. 37 oder anderen ähnlichen (Diapositive können leicht durch Auflegen von Glasplatten auf Zeichnungen

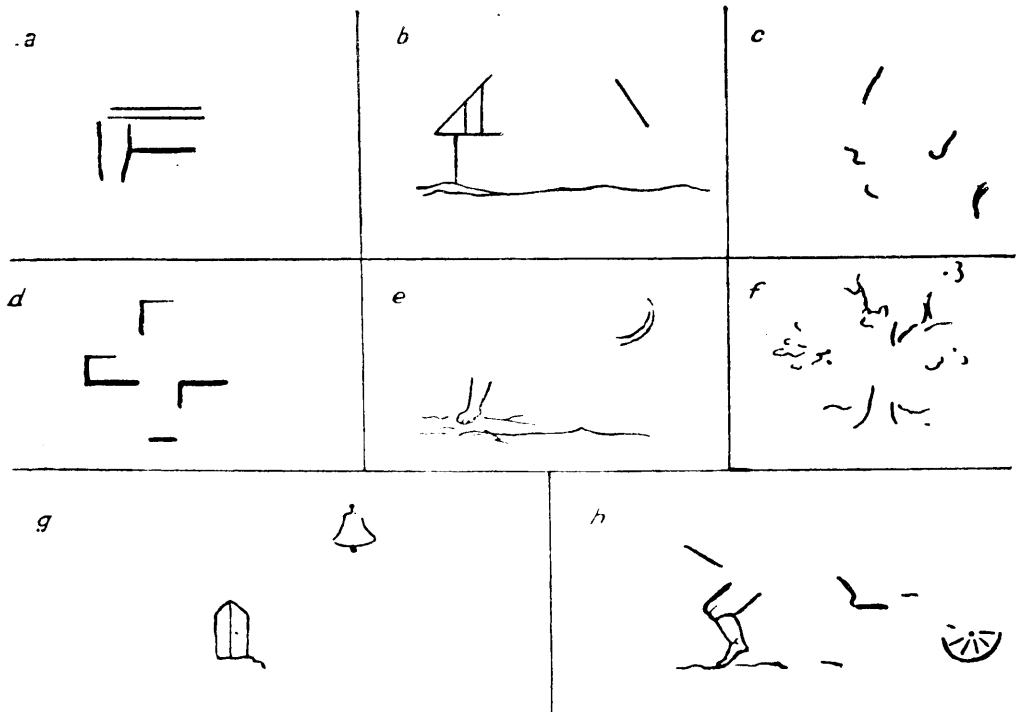


Fig. 37. Unvollständige Zeichnungen (nach Rossolimo).

und Nachzeichnen — mit einer Zeichenfeder — mittels Tusche oder Tinte angefertigt werden).

Es werden den Schülern unvollendet gelassene Zeichnungen gezeigt und die Schüler aufgefordert, für jede einzelne Zeichnung schriftlich (oder mündlich) anzugeben: a) den dargestellten Gegenstand, b) was davon in der Zeichnung zu sehen ist.

Die richtigen Antworten sind die folgenden:

- a. Tisch; linker Tischrand und oberer Teil des Tischbeins.
- b. Haus; linke untere Dachdecke und die darunterstehende Mauer, rechts das durch einen Strich angedeutete Dach und die Grundlinie.

- c. Menschenkopf; Stirn, untere Nasenlinie, Unterlippe, unterer Teil des Ohres, Nackenlinie.
- d. Kreuz; die entgegengesetzten Parallelen nur andeutungsweise.
- e. Hund; Vorderfuss und Schwanz.
- f. Baum; unterer Teil des Stammes, einige Zweige.
- g. Kirche; Tür und Glocke.
- h. Knabe mit Karren; ein Bein, ein Strich vom vorgebeugten Oberkörper, die untere Hälfte des Rades vom Karren, ein Strich vom Boden des Karrens.

D r i t t e r V e r s u c h .

Tafeln mit Tintenklecksen (Herstellung: in die Mitte eines grossen Blattes wird etwas Tinte gegossen und das Blatt in der Mitte zusammengelegt).

Es werden den Schülern Tafeln mit Tintenklecksen gezeigt und einzelne Schüler aufgefordert anzugeben, welche Gegenstände oder Szenen sie in den einzelnen Klecksen zu „sehen“ vermögen.

V i e r t e r V e r s u c h .

Der in § 10, II, C beschriebene Versuch (Zerlegen des Würfels) wird auch als Phantasietest verwendet.

II. Träume.

Schriftliche Wiedergabe von Träumen.

Es werden den Schülern Anleitungen zum Beobachten und Aufschreiben von Träumen (etwa nach Pauli, Psychologisches Praktikum, 4. Aufl., S. 225—228) gegeben und danach in einer späteren Stunde einige von den gemachten Aufzeichnungen vorgelesen und besprochen.

§ 15. Die Intelligenz.

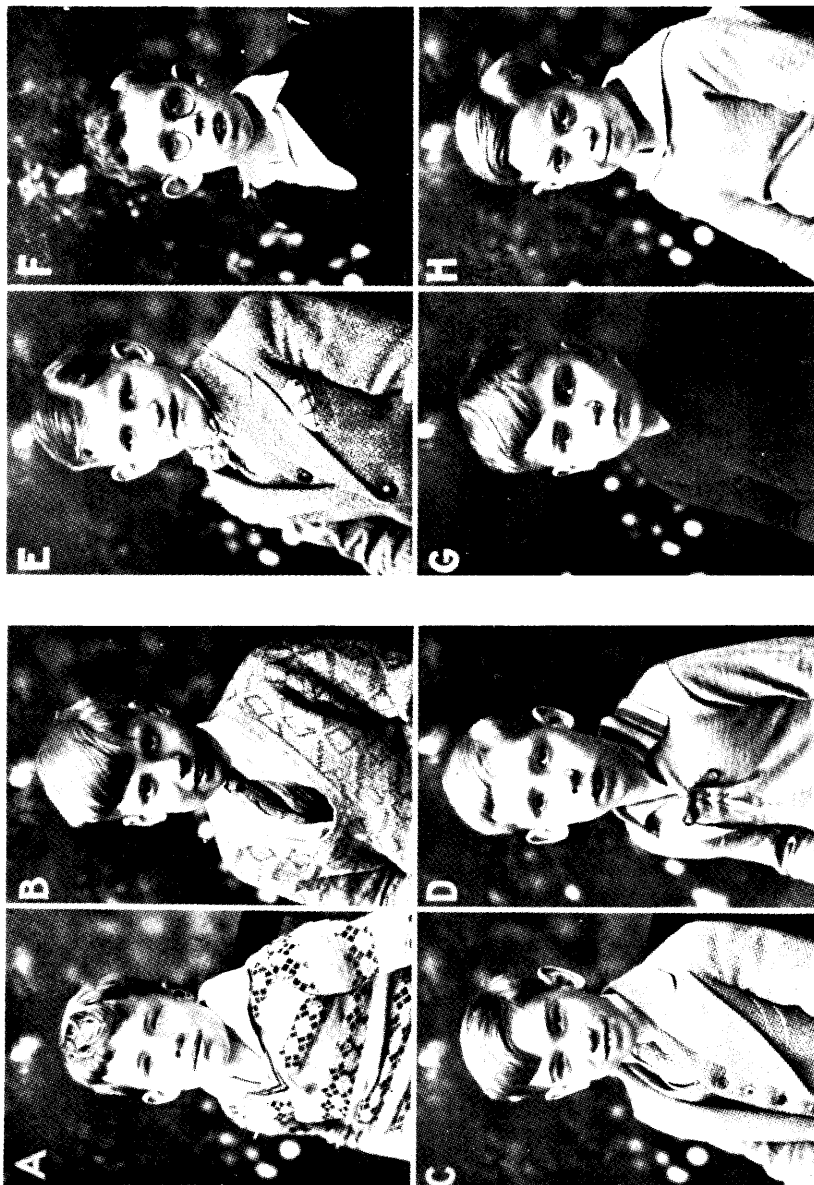
I. Beurteilung der Intelligenz auf Grund der Gesichtszüge.

Beurteilung der Intelligenz auf Grund von Photographien.

Projektionsapparat, Diapositiv mit Photographien von 8 Knaben: Tafel 1.

Es werden den Schülern mittels des Projektionsapparats Photographien von 8 Knaben gezeigt. Die Schüler haben auf Grund derselben die Knaben nach ihrer Intelligenz zu ordnen und die erhaltene Reihenfolge zu notieren. Es wird dann die richtige Reihenfolge der Knaben mitgeteilt und die Korrelation zwischen dieser und der auf Grund der eigenen Schätzung er-

Tafel 1 (zu Seite 62).
(Aus Hollingworth.)



haltenen von jedem Schüler für sich selbst nach folgender Formel berechnet

$$q = 1 - \frac{6 \Sigma D^2}{n(n^2-1)}$$

wo q den Korrelationskoeffizienten, Σ — die „Summe von“, D — die Differenz in der Rangordnung und n — die Zahl der geordneten Fälle (hier 8) bedeutet.

Zur Erläuterung dessen, wie die einzelnen D erhalten werden und wie die ganze Berechnung erfolgt, sei hier das folgende Beispiel angeführt:

Richtige Rangordnung	Rangordnung auf Grund der Schätzung	Differenz D	D^2
<i>E</i> 1	<i>E</i> 1	0	0
<i>C</i> 2	<i>C</i> 5	3	9
<i>A</i> 3	<i>A</i> 2	1	1
<i>G</i> 4	<i>G</i> 4	0	0
<i>H</i> 5	<i>H</i> 8	3	9
<i>D</i> 6	<i>D</i> 7	1	1
<i>B</i> 7	<i>B</i> 3	4	16
<i>F</i> 8	<i>F</i> 6	2	4
			$\Sigma D^2 = 40$
			$\times 6$
			$6 \Sigma D^2 = 240$

$$n = 8, n^2 = 64, n^2 - 1 = 63$$

$$n(n^2 - 1) = 8 \times 63 = 504$$

$$q = 1 - \frac{6 \Sigma D^2}{n(n^2 - 1)} = 1 - \frac{240}{504} = \frac{264}{504} = 0,52$$

Die Intelligenzquotienten (multipliziert mit hundert) der einzelnen Knaben sind folgende:

<i>A</i>	131
<i>B</i>	70
<i>C</i>	141
<i>D</i>	86
<i>E</i>	151
<i>F</i>	56
<i>G</i>	116
<i>H</i>	106

II. Intelligenztests.

Es empfiehlt sich den Schülern zuerst Beispiele für verschiedene Arten von Tests, wie sprachliche Tests, Ausführungstests (performance t.), individuelle Tests, Massentests, Tests zur Prüfung der technischen Intelligenz, vorzuführen und dann einige Versuche mit den Schülern selbst auszuführen.

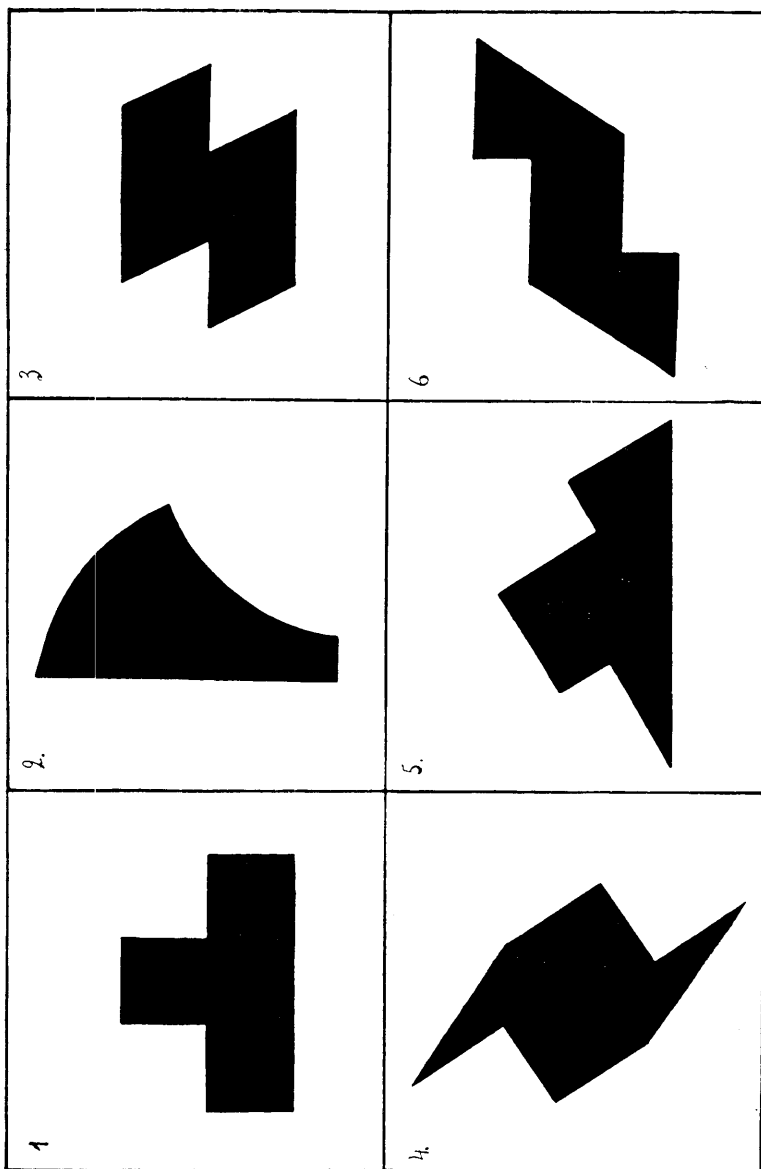


Fig. 38. Zerlegen von geometrischen Figuren (nach Rybakow).

Es können dazu z. B. einige von den folgenden Tests verwendet werden :
 a) der Dreiworttest (s. § 14, I), b) der Dreibuchstabentest — es werden den Schülern drei Buchstaben, z. B. b—r—n, p—l—t, k—p—l, gegeben und die Schüler haben möglichst viele Wörter zu notieren (Zeit — 3—4 Minuten), in denen die gegebenen Buchstaben in der gegebenen Reihenfolge vorkommen, z. B. für b—r—n — solche Wörter wie Baron, Braun, Birne, Brand, Abgrund

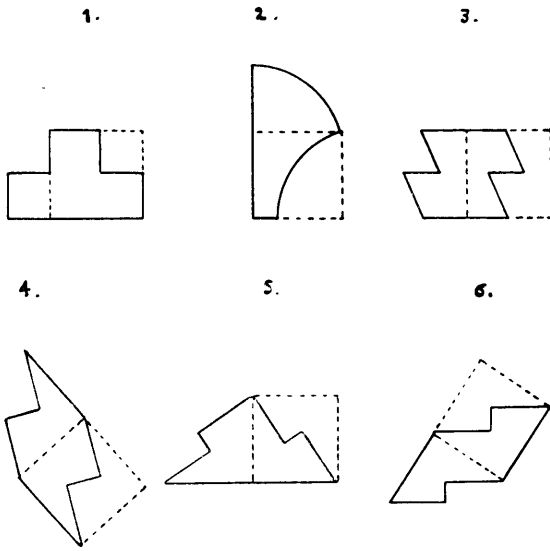


Fig. 39. Lösungen der Aufgaben Fig. 38 (nach Rybakow).

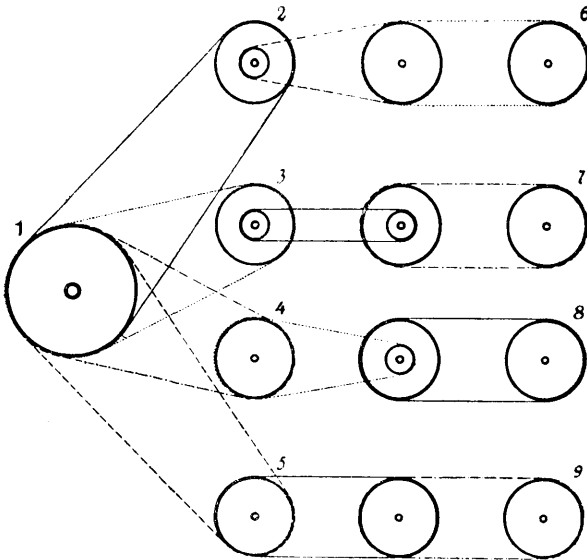


Fig. 40. Riemenscheiben mit Treibriemen (nach Lipmann-Stolzenberg).

usw. (es müssen solche Buchstabengruppen gewählt werden, für die es in genügender Zahl entsprechende Wörter gibt), c) der Rybakowtest Fig. 38 (Tafel oder Diapositiv) — jede Figur ist durch einen geraden Schnitt so zu zerlegen, dass die erhaltenen beiden Teile zu einem Quadrat zusammengesetzt werden

können (jede Figur ist abzuzeichnen und die Schnittlinie und das durch Zusammensetzen erhaltene Quadrat in die Abbildung einzuzeichnen, wie in Fig. 39), d) Vertauschung der Uhrzeiger — es ist schriftlich anzugeben, welche Zeit man erhält, wenn man bei den folgenden ursprünglichen Zeigerstellungen die beiden Uhrzeiger in Gedanken miteinander vertauscht (Zeit — 2—3 Minuten): 1) 6 Uhr 22 Min. 2) 8 Uhr 13 Min. 3) 2 Uhr 46 Min. e) Modell Fig. 40 (Tafel oder Diapositiv) — mit der folgenden Instruktion (nach Roloff): Die Kreise stellen Riemenscheiben dar, die Linien Treibriemen. Mitunter sind zwei Riemenscheiben fest auf gleicher Drehachse montiert. Wenn sich 1 dreht, drehen sich alle Scheiben. Es sind nun folgende 6 Fragen schriftlich zu beantworten:

1) Welche von den beiden Scheiben 2 und 6 dreht sich schneller? Oder drehen sich beide gleich schnell? 2—4) Ebenso die Frage bei Scheibe 3 und 7, 4 und 8, 5 und 9. 5) Welche von den vier Scheiben 6, 7, 8, 9 dreht sich am schnellsten? 6) Welche am langsamsten?

Nach jeder Frage wird eine Pause gemacht, bis die schriftliche Antwort erfolgt ist.

Zum Schluss erfolgt eine Besprechung der Ergebnisse der ausgeführten Versuche, wobei besonders die bei der Lösung der gestellten Aufgaben hervorgetretenen individuellen Unterschiede beachtet werden.

§ 16. Die Gefühle.

I. Wohlgefälligkeit von Farben.

Bestimmung der Wohlgefälligkeit der einzelnen Farben.

Verschiedenfarbige Papiere oder Farbenscheiben (oder besser ein breites Band schwarzen Papiers mit in Abständen aufgeklebten farbigen Papieren, jedes in der Grösse von etwa 12×8 cm).

Es werden an die Tafel in einer horizontalen Reihe in Abständen 10—12 verschiedenfarbige Papiere geheftet und es wird jedes Papier mit seiner Stellennummer in der Reihe (von links gerechnet) bezeichnet. Jeder Schüler hat die für ihn wohlgefälligste Farbe festzustellen, wonach eine Befragung der Schüler erfolgt. Die Frage lautet jedesmal: „Wem gefällt diese Farbe am besten von allen gegebenen Farben?“; die Zahl der Schüler, die sich (durch Aufheben der Hand) für eine gegebene Farbe ausgesprochen haben, wird unter diese Farbe an die Tafel geschrieben und gilt dann als „Mass“ ihrer Wohlgefälligkeit in der gegebenen Gruppe von Vp-nen (es kann auch eine Wohlgefälligkeitskurve konstruiert werden, indem über jeder Farbe ein senkrechter Strich gezogen wird, dessen Höhe dem Grad der Wohlgefälligkeit der Farbe entspricht — man nimmt etwa 1

oder 2 cm pro jede Person, die sich für die Farbe ausgesprochen hat — und die Enden der Striche durch Gerade miteinander verbunden werden). Im Anschluss an E. Bullough, der in bezug auf die Gründe der Wohlgefälligkeit der einzelnen Farben vier Typen aufgestellt hat, kann sodann eine kürzere Befragung einzelner Schüler über die Gründe, warum ihnen eine bestimmte Farbe besonders gefällt, vorgenommen werden.

Die Bullough'schen Typen sind: a) der objektive Typus — eine Farbe gefällt oder missfällt wegen ihrer objektiven Qualitäten als Farbe, d. h. wegen ihrer Sättigung, oder Reinheit, oder Helligkeit u. dgl., b) der physiologische Typus — eine Farbe gefällt oder missfällt wegen ihrer physiologischen Wirkung auf den Beobachter, d. h. weil sie erregend oder beruhigend oder deprimierend usw. wirkt, c) der assoziative Typus — eine Farbe gefällt oder missfällt wegen ihrer Assoziation mit etwas anderem, für die Vp Gefälligen oder Missfälligen, d) der einführende Typus — eine Farbe gefällt oder missfällt wegen des von der Vp ihr zugeschriebenen „Charakters“ — als lustige, sympathische, aufdringliche usw. (E. Bullough, *The perceptive problem in aesthetic appreciation of single colours*, in *British Journal of Psychology*, vol. II (1906), zitiert nach M. Collins and J. Drever, *Experimental Psychology*, 3. Aufl., London 1930, S. 202).

II. Wohlgefälligkeit von Farbkombinationen.

Bestimmung der Wohlgefälligkeit von Farbkombinationen.

Papiere mit den folgenden Farbkombinationen: rot-orange, rot-gelb, rot-grün, rot-blau, rot-violett, orange-gelb, orange-grün, orange-blau, orange-violett, gelb-grün, gelb-blau, gelb-violett, grün-blau, grün-violett, blau-violett, — einzeln oder in Abständen nebeneinander auf lange Bänder schwarzen Papiers geklebt (Grösse der Papiere etwa 16×8 cm, die Farbenteilung in Querrichtung).

Es werden die Papiere mit den Farbkombinationen an die Tafel geheftet oder den Schülern einzeln gezeigt und die Schüler (mündlich) über den Grad der Wohlgefälligkeit der einzelnen Kombinationen — auch bei verschiedener Lage der einen Farbe (oben, unten, rechts, links) — befragt.

III. Wohlgefälligkeit von Kombinationen von Tönen.

Bestimmung der Wohlgefälligkeit von Zweiklängen.

Klavier oder Harmonium.

Es werden den Schülern am Klavier oder Harmonium Zweiklänge mit verschiedenem Abstand der Töne gegeben und die Schüler über die Wohlgefälligkeit der einzelnen Zweiklänge (mündlich) befragt.

IV. Wohlgefälligkeit von räumlichen Proportionen.

Bestimmung der Wohlgefälligkeit von Rechtecken mit verschiedenem Verhältnis des Seitenlängen; Wohlgefälligkeit des goldenen Schnittes.

Zehn Rechtecke aus weissem Karton (Höhe 16 cm) mit folgenden Verhältnissen der Seitenlängen: $\frac{1}{1}$, $\frac{6}{5}$, $\frac{5}{4}$, $\frac{4}{3}$, $\frac{29}{20}$, $\frac{3}{2}$, $\frac{34}{21}$, $\frac{23}{13}$, $\frac{2}{1}$, $\frac{5}{2}$ (oder besser wie in § 16, I ein breites Band schwarzen Papiers mit in Abständen aufgeklebten Rechtecken aus Karton), Metermass.

Die Bestimmung des Wohlgefälligkeitsgrades der einzelnen Rechtecke geschieht in gleicher Weise wie die Bestimmung des Wohlgefälligkeitsgrades der einzelnen Farben in § 16, I. Im Anschluss an diesen Versuch können weiter auch einige Versuche über die Wohlgefälligkeit der Teilung nach dem Verhältnis des goldenen Schnittes ($\frac{\text{Ganzes}}{\text{grösserer Teil}} = \frac{\text{grösserer Teil}}{\text{kleinerer Teil}}$, in Zahlen ungefähr $\frac{34}{21}$) ausgeführt werden: es werden an der Tafel horizontale und vertikale Striche (Länge $34 + 21 = 55$ cm) gezogen und einzelne Schüler aufgefordert, die Striche so, wie es ihnen am wohlgefälligsten erscheint, in zwei Teile zu teilen. Die erhaltenen beiden Teile des Striches werden gemessen und das Verhältnis ihrer Längen zueinander festgestellt.

V. Atmungssymptome von Gefühlen.

Nachweis von Änderungen in der Atmung bei verschiedenen Erlebnissen.

Kymographion mit berusstem Papier, Gürtelpneumograph nach Gutzmann, Marey'scher Tambour, Gummischlauch, Stativ. Als Schulkymographion empfiehlt

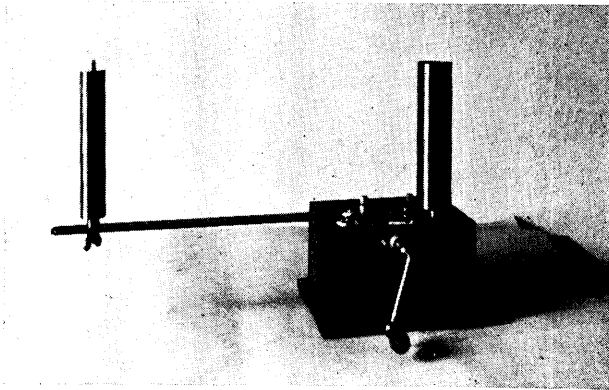


Fig. 41. Schulkymographion.

sich aus praktischen Gründen (geringere Kosten, grössere Schreibfläche) das in Fig. 41 abgebildete (Höhe der Zylinder — 20 cm, Abstand — 50 cm). Zum Antrieb ist bei demselben ein Grammophonmechanismus verwendet worden, der zwecks Verlangsamung der Bewegung noch durch Einbauung eines entsprechenden Zahnrades ergänzt worden ist. Die Ingangsetzung und ebenso die Regulierung der Ganggeschwindigkeit geschieht mittels der vorn links sichtbaren Schraube. Als Kymographionpapier können Streifen von weisser Glanztapete verwendet werden. Auch der Gürtelpneumograph und der Marey'sche Tambour können von einem Mechaniker an Ort und Stelle angefertigt werden.

Es wird in üblicher Weise die Atmung registriert und von Zeit zu Zeit irgendwie (lauter Zuruf, Fallenlassen eines Stuhles hinter dem Rücken der Vp, Aufgeben einer Rechenaufgabe u. dgl.) auf die Vp eingewirkt. Der Versuch wird mit noch 1—2 Schülern wiederholt.

VI. Schreckerlebnis und Händezittern.

Nachweis von Änderungen im Händezittern bei Schreckerlebnissen (Test zur Prüfung der „Kaltblütigkeit“).

Kymographion mit berusstem Papier, Tambour mit Knopf anstatt des Schreibhebels wie Fig. 42, Marey'scher Tambour mit Schreibhebel, Gummischlauch, Stativ.

Es wird, indem die Vp in ihrer Linken die Röhre des Tambours und in ihrer Rechten zwischen Daumen und Zeige-

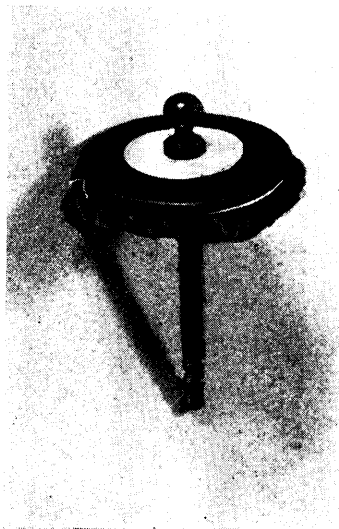


Fig. 42. Tambour mit Knopf.

finger dessen Knopf hält (s. Fig. 43), das Zittern ihrer Hände registriert, sodann nach einer Weile auf die Vp mit einem unerwarteten Schreckreiz (Pistolenschuss, Knallerbse, lauter Zuruf u. dgl.) eingewirkt und der Verlauf der Kurve noch einige

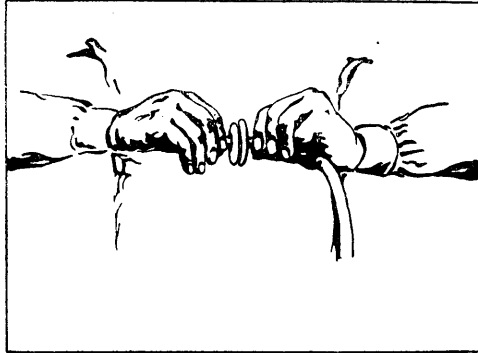


Fig. 43. Halten des Tambours.

Zeit nach Einwirkung des Schreckreizes verfolgt. Der Versuch kann sodann mit noch 1—2 Schülern (die am besten vor dem ersten Versuch, ohne zu wissen, worum es sich handelt, aus der Klasse entfernt waren) ausgeführt werden.

VII. Beurteilung der Gemütsbewegungen auf Grund von Photographien.

Feststellung von Gemütsbewegungen auf Grund von Photographien.

Projektionsapparat, Diapositiv: Mimik der einzelnen Gemütsbewegungen (Bild Tafel 2). Geeignet für den Versuch sind auch die Bilder 185—187, 203, 205¹⁾ in Schulze, Aus der Werkstatt der experimentellen Psychologie und Pädagogik, 5. Aufl., 1922 (vorzuziehen sind wegen des besseren Papiers die Bilder in den älteren Auflagen).

Es werden den Schülern mittels des Projektionsapparates photographische Aufnahmen verschiedener mimischer Ausdrucksbewegungen gezeigt. Die Schüler haben ihre Meinungen darüber zu notieren, was jeder einzelne Gesichtsausdruck besagen soll. Die Urteile der einzelnen Schüler werden miteinander verglichen und es wird für das Diapositiv mit den 8 Aufnahmen festgestellt: a) welche Gemütsbewegung jeder ein-

1) 185—187 — Mimik des Süßes, Sauren und Bitteren, 203 u. 205 — „Welche Stimmung zeigen die Kinder?“

Tafel 2 (zu Seite 70).
(Nach Feleky aus Woodworth.)



1



2



3



4



5



6



7



8

zelen Aufnahme am öftesten zuerteilt worden ist, b) bei welcher Aufnahme die Urteile am einmütigsten und bei welcher sie am wenigsten einmütig waren, c) bei welcher Aufnahme die Zahl der mehr oder weniger zutreffenden Urteile am grössten und bei welcher sie am geringsten war¹⁾.

VIII. Gefühl und Gedächtnis.

Etwaige Bedeutung der Gefühlsbetontheit für die Erinnerung.

Es wird den Schülern die folgende Reihe von Wörtern, von denen 8 als gleichgültige (0), 8 als lustbetonte (+) und 8 als unlustbetonte (—) angesehen werden können, langsam und eintönig einmal vorgelesen: Papier (0), Zirkus (+), Schulden (—), Tinte (0), Mutter (+), Wand (0), Zahnschmerz (—), Liebe (+), Zahl (0), Schmutz (—), Musik (+), Wunde (—), Fenster (0), Mord (—), Weihnachten (+), Giftschlange (—), Haus (0), Geld (+), Schrift (0), Ärger (—), Geburtstag (+), Begräbnis (—), Heft (0), Freude (+). Die Schüler haben danach die von ihnen behaltenen Wörter zu notieren, wonach eine Befragung der Schüler (mittels Aufheben der Hand) erfolgt. Die Frage lautet jedesmal: „Wer hat Tinte notiert?“ usw. Die Ergebnisse der Befragung für die einzelnen Wörter werden in drei Kolonnen (für „gleichgültig“, „lustbetont“ und „unlustbetont“) untereinander an die Tafel geschrieben und es wird festgestellt, wievielmals Wörter jeder Gruppe im ganzen notiert worden sind.

§ 17. Der Wille.

I. Reflexe.

Reflexversuch.

Die Vp setzt sich auf das Ende des Lehrertisches, mit ihrer linken Seite zur Klasse gewendet, und schlägt ihr rechtes Bein über das linke. Der Lehrer, der hinter der Vp steht, findet bei ihr durch Betasten den unteren Rand der Kniescheibe, bezeichnet diese Stelle durch einen Kreidestrich auf ihrer Bekleidung und erteilt ihr darnach mit der äusseren Handschneide (oder besser einem kleinen Hammer) einen festen kurzen Schlag

1) Als am meisten zutreffend dürften wohl die folgenden Bezeichnungen angesehen werden: 1 — freudige Überraschung; 2 — Entschlossenheit; 3 — Entsetzen; 4 — heftiger Schmerz; 5 — angenehme Stimmung; 6 — Hass; 7 — Widerwille; 8 — Lachen.

gerade unterhalb des Kreidestriches. Der Versuch wird wiederholt, wobei das zweite Mal die Vp vor dem Schlag die Muskeln ihrer linken Hand möglichst stark zu spannen hat. Es wird in beiden Fällen die Grösse der durch den Schlag ausgelösten Bewegung beobachtet. Der Versuch wird mit noch 2 Schülern ausgeführt, wobei etwaige individuelle Unterschiede in der Reflexerscheinung (Grösse der Bewegung u. a.) zu beachten sind.

II. Reaktionsversuche.

Bestimmung der Reaktionszeiten.

Fallchronoskop mit Zuhör. Wegen seiner Billigkeit und einfachen Handhabung empfiehlt sich für Schulversuche am besten das in Fig. 44 abgebildete Fallchronoskop, bei dem zur Messung von kleinen Zeitstrecken der gleichmässig beschleunigte freie Fall eines Körpers benutzt wird. Die Ein-

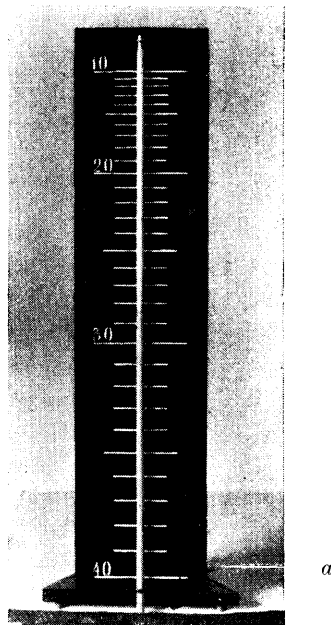


Fig. 44. Fallchronoskop.

richtung des Fallchronoskops ist sehr einfach und aus den Abbildungen ersichtlich. Der 82 cm lange Stock aus schwerem Holz, an dessen oberem Ende ein kleiner Kopf aus Eisen angebracht ist, wird mittels eines Elektromagneten (in der Abbildung nur ein Teil davon sichtbar) festgehalten. Beim Verschieben des an der hinteren Seite des Gestells (dreikantiger Holzkasten) links angebrachten Gleitkontakts wird der Strom (es genügt eine Taschenlampenbatterie) im Elektro-

magneten unterbrochen und gleichzeitig in eine kleine Glühbirne (für Taschenlampen) hinter der mit Milchglas bedeckten runden Öffnung (rechts von der Skala) oder eine hinter dem Gestell befindliche elektrische Klingel (die so zu regulieren ist, dass der Klöppel bei Stromschluss nur einmal anschlägt) geleitet. Damit wird der Stock zum Fallen gebracht und der Vp gleichzeitig ein Reiz geboten, den sie mit Niederdrücken von *a* zu beantworten hat, wodurch eine stark federnde Klammer ausgelöst wird, die den fallenden Stock sofort zum Stehen bringt. Die Reaktionszeit kann dann nach der Stellung des oberen

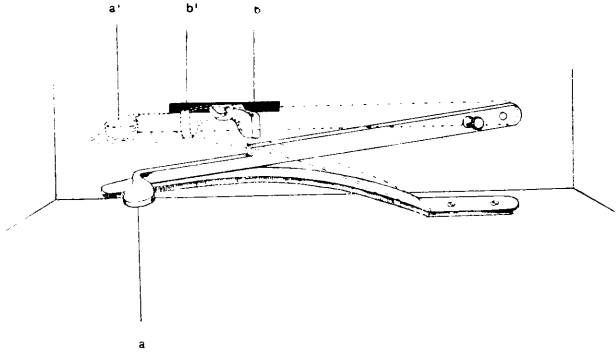


Fig. 45. Reaktionstaster am Fallchronoskop (a^1 und b^1 — Stellung von *a* und *b* vor dem Versuch).

Stockendes an der Skala von der ganzen Klasse sofort bequem abgelesen werden¹⁾. Für Versuche mit bedingten Reaktionen ist hinter der runden Öffnung ausser einer weissen Glühbirne noch eine rote (mit roter Tusche beschriebene) angebracht, für die ein besonderer Kontakt vorhanden ist und die

1) Die Abstände der — je $\frac{1}{100}$ Sekunde entsprechenden — einzelnen Skalastriche von deren Nullpunkt (untere Seite des Elektromagneten) ergeben sich durch Berechnung (nach der Formel $s = \frac{1}{2} gt^2$) wie folgt:

Hundertstel Sekunden		mm	Hundertstel Sekunden		mm
10		49	25		306
11		59	26		331
12		71	27		357
13		83	28		384
14		96	29		412
15		111	30		441
16		126	31		471
17		142	32		502
18		159	33		534
19		177	34		567
20		196	35		601
21		216	36		636
22		237	37		671
23		259	38		707
24		282	39		745
			40		785

mit einer anderen Batterie verbunden ist, so dass der Stock bei rotem Licht nicht zum Fallen gebracht wird. Zwecks eines schnellen und bequemen Übergangs von der Klingel zur Glühbirne und umgekehrt sind links hinten am Gestell entsprechende Kontakte angebracht. Zwecks Kontrollierung des Fallchronoskops mittels eines elektrischen Chronoskops (Hipp) oder einer elektromagnetischen Stimmgabel (deren Schwingungen auf ein Kymographion übertragen werden) können an die Teile *a* und *b* (Fig. 45) feine Drähte angebracht und dann eine solche Anordnung getroffen werden, dass bei Verschieben des Gleitkontakts der Strom in das elektrische Chronoskop (oder den Markiermagneten) geleitet und beim Niederdrücken von *a* unterbrochen wird, wodurch man für dieselbe Zeitstrecke zugleich zwei Zeitmessungen erhält, die dann ohne weiteres miteinander verglichen werden können. [Für das in Fig. 44 abgebildete Exemplar ergaben sich auf diese Weise bei der Kontrollierung durch das Hipsche Chronoskop Fehler bis zu 1 hundertstel Sek., mit einem Durchschnittsfehler von 0,42 hundertstel Sek., was eine für Schulversuche befriedigende Genauigkeit ergibt. Eine kaum grössere Genauigkeit dürfte auch mit anderen nach dem gleichen Prinzip konstruierten Chronoskopen zu erzielen sein, wie z. B. mit dem Schulchronoskop nach Netschajew (Jeshegodnik eksperimentalnoj pedagogiki 1908, S. 55–57), dem „Stangenfallapparat“ von Piorkowski (in der illustrierten Preisliste des Organisations-Instituts Piorkowski und Hamburger) oder dem „Chronoptoskop“ nach Piéron (L'Année psychologique 29, 1928, S. 236–238).]

1. Einfache Reaktion.

Das Fallchronoskop wird auf einen (besser etwas höheren) Tisch vor die Klasse gestellt, der Lehrer steht links vom Apparat (von der Klasse aus gesehen), die Vp — rechts. Der Versuch wird wie üblich ausgeführt: ein „Jetzt!“ und dann nach etwa 2 Sek. durch schnelles Verschieben des Gleitkontakts Darbietung des Reizes, den die Vp so schnell wie möglich durch die geforderte Bewegung — Niederdrücken von *a* — zu beantworten hat. Die Versuche werden im ganzen mit 2–3 Schülern ausgeführt, mit jedem — anfangs einige Vorversuche (die nicht mitzählen) und dann 12 Hauptversuche — 6 akustische und 6 optische. Die Reaktionszeiten werden jedesmal an die Tafel geschrieben und zum Schluss — für jede Vp und jede Art der Versuche besonders — das arithmetische Mittel oder das Stelungsmittel (s. § 11, I) errechnet. Einzelne missglückte Versuche werden nicht mitgerechnet und durch neue Versuche ersetzt. Falls kein Fallchronoskop vorhanden ist, kann der Versuch mit der einfachen Reaktion auch auf folgende Weise ausgeführt werden. Der Lehrer hält den Stock, der in diesem Falle selbst mit der Skala (Nullpunkt am unteren Ende) versehen ist (am besten wird ein Papierstreifen mit der Skala auf den Stock

geklebt), mit zwei Fingern an seinem oberen Ende fest, die Vp umschliesst mit ihrer auf dem Tischrande ruhenden Hand das untere Ende des Stockes (ohne ihn jedoch zu berühren) so, dass das Ende des Stockes und der untere Rand der Hand genau auf der gleichen Höhe sind, und fixiert die den Stock haltenden Finger des Lehrers (s. Fig. 46). Nach einem „Jetzt!“ lässt der Lehrer durch schnelles Spreizen der Finger den Stock



Fig. 46. Reaktionsversuch mit dem Stock.

fallen (es ist darauf zu achten, dass dem Stock dabei nicht ein Stoss nach unten erteilt werde), die Vp merkt die Bewegung der Finger und beantwortet diesen „Reiz“ durch schnelles Schliessen ihrer Hand. Die Reaktionszeit wird an der Skala am Stock abgelesen (Abstand des unteren Randes der Hand vom unteren Ende des Stockes) und an die Tafel geschrieben. Die Hauptversuche erfolgen erst nach einigen Vorversuchen.

2. Bedingte Reaktion.

Die Versuche werden mit denselben Vp-en in derselben Weise, nur mit zwei Reizen — Weiss und Rot (oder bei der akustischen Reaktion — Klingel und Schlag auf den Tisch mit einem harten Gegenstand), die abwechselnd (in unregelmässiger

Reihenfolge) der Vp geboten werden, ausgeführt, wobei von den beiden Reizen die Vp jedesmal nur auf den einen — z. B. Weiss — zu reagieren hat. Mit jeder Vp werden im ganzen 6 Hauptversuche mit Darbietung des „richtigen“ Reizes ausgeführt, und es wird für jede Vp ausser den Reaktionszeiten auch die Zahl der Fehlreaktionen (verfrühte, verspätete Reaktion, Unterbleiben der Reaktion beim „richtigen“ Reiz, Reagieren auf den „falschen“ Reiz) notiert. Zum Schluss erfolgt eine Besprechung aller ausgeführten Versuche und eine Befragung der Vp-en — zwecks etwaiger Feststellung ihrer Reaktionstypen (sensorischer, motorischer, Mischtypus).

3. Massenversuch.

Stoppuhr oder Taschenuhr.

Alle Schüler reichen sich die Hände und bilden so eine Kette (die Kette kann auch bei Sitzenbleiben der Schüler auf ihren Plätzen gebildet werden, in welchem Falle sie eine Zickzackgestalt hat). Der Lehrer hält die linke Hand der ersten Vp in der Kette und übermittelt ihr nach einem „Jetzt!“ einen Druck in die Hand, den sie so rasch wie möglich ihrem Nachbar weiterzugeben hat, der den Druck seinerseits wieder weitergibt usw., bis der Druck zuletzt zur letzten Vp gelangt ist, die dabei „Jetzt!“ zu rufen hat, wonach der Versuch wieder von neuem begonnen wird. Die Zeit vom Händedruck des Lehrers bis zum Ausruf der letzten Vp in der Kette wird mittels einer Stoppuhr oder Taschenuhr gemessen und nach jedem einzelnen Versuch an die Tafel geschrieben. Da bei den ersten Versuchen die Zeiten in der Regel viel grösser sind als bei den folgenden, so werden die Versuche so lange wiederholt, bis keine Zeitabnahme mehr zu merken ist, was gewöhnlich nach 6—8 Versuchen geschieht. Der zuletzt erhaltene kleinste Zeitwert wird durch die Zahl der Teilnehmer am Versuch dividiert, was die mittlere Reaktionszeit für die Klasse ergibt. Da bei diesem Versuch die Stimmung der Schüler eine sehr lebhaft zu werden pflegt, so empfiehlt es sich aus pädagogischen Rücksichten, ihn zum Schluss der Stunde auszuführen. Der ganze Versuch — mit den nötigen Erklärungen, einigen misslungenen Versuchen im Anfang usw. — dürfte etwa 8—10 Minuten in Anspruch nehmen.

§ 18. Persönlichkeit.

I. Beurteilung von Personen auf Grund von Photographien.

Möglichkeit einzelne Personen auf Grund ihrer Photographien zu beurteilen.

Projektionsapparat, Diapositive mit photographischen Aufnahmen einzelner Personen.

Es werden den Schülern mittels des Projektionsapparats gut gelungene Aufnahmen von etwa 6 dem Lehrer persönlich gut bekannten Personen (Verwandten, Freunden, früheren Kollegen an anderen Schulen, Schulkameraden u. a.) gezeigt. Die Schüler werden aufgefordert, in Betreff der einzelnen Personen etwa folgende Fragen schriftlich zu beantworten zu versuchen (es empfiehlt sich die einzelnen Aufnahmen mit Nummern oder den Vornamen der entsprechenden Personen zu versehen): a) Alter, b) Beruf, c) allgemeine Intelligenz und etwaige besondere Begabung, d) hervorstechende Charakterzüge. Die erhaltenen Antworten werden miteinander und mit den vom Lehrer mitgeteilten richtigen Angaben verglichen und einzelne Schüler über die näheren Gründe ihrer Urteile befragt.

Es können für diesen Versuch auch die Knabenphotographien von § 15, I benutzt werden, indem man die Schüler etwa hervorstechende Charakterzüge der einzelnen Knaben schriftlich angeben oder die Knaben nach irgendeiner einzelnen Charaktereigenschaft (Geselligkeit, Humor, Energie, Ausdauer oder dgl.) ordnen lässt, wonach die Urteile der einzelnen Schüler wie beim obigen Versuch miteinander verglichen und die Schüler über die näheren Gründe ihrer Urteile befragt werden.

II. Temperament.

Versuch einer Bestimmung des Temperaments einzelner Schüler mittels Abstimmung, im Anschluss an Wundts Charakterisierung der einzelnen Temperamente.

Im Anschluss an Wundts bekannte Charakterisierung der einzelnen Temperamente nach der Stärke der Gemütsbewegungen und der Schnelligkeit ihres Wechsels¹⁾ (Sanguiniker — schwach und schnell, Choleriker — stark und schnell, Melan-

1) W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 6. Aufl. Leipzig 1911, Bd. III, S. 612 f.

choliker — stark und langsam, Phlegmatiker — schwach und langsam) wird ein Versuch unternommen, das Vorwiegen von Zügen eines bestimmten Temperaments bei einzelnen Schülern zu bestimmen. Der betreffende Schüler steht vor der Tafel, mit dem Rücken zur Klasse. Die übrigen Schüler werden aufgefordert, sich durch Aufheben der Hand darüber offen zu äussern, ob die Gemütsbewegungen des betreffenden Mitschülers von einer schwächeren oder stärkeren und einer langsamer oder schneller wechselnden Art sind. Die Stimmen werden jedesmal vom Lehrer gezählt und von der Vp an die Tafel geschrieben, woraus dann das bei der Mehrheit der Klasse vorherrschende Urteil leicht zu entnehmen ist. Der Versuch wird in derselben Weise mit noch 3—4 Schülern wiederholt.

§ 19. Die Suggestion.

I. Suggestionsversuche.

Wirkung der Suggestion.

Erster Versuch.

Fläschchen mit reinem Wasser.

Es wird ein entkorktes Fläschchen mit reinem Wasser, das aber angeblich eine stark riechende Flüssigkeit enthalten soll, einzelnen Schülern für einen Augenblick vor die Nase gehalten, mit der Aufforderung, die in dem Fläschchen enthaltene Flüssigkeit anzugeben. Nachdem einige Vp-nen versichert haben, dass sie den einen oder anderen Geruch deutlich verspürt hätten, wird der Versuch abgebrochen und den Schülern erklärt, worum es sich eigentlich handle.

Zweiter Versuch.

Flaschenkork mit je einem Stück Draht (von etwa 8 cm Länge) an den beiden Enden (so dass es den Anschein hat, als ob der Draht durch den Kork gezogen wäre), Kerzenende, Zündhölzchen.

Es wird den Schülern erklärt, es handle sich um Bestimmung der Wärmeempfindlichkeit. Darauf wird auf den Lehrertisch ein brennendes Kerzenende gestellt, der Draht, am Korken gehalten („um sich nicht die Finger zu verbrennen“), mit dem einen Ende in die Flamme gesteckt und ein Schüler aufgefordert, das andere Ende desselben anzufassen und so lange zwischen den Fingern zu halten, bis die Erwärmung des Drahtes deutlich

zu verspüren ist. Nachdem die Vp nach Verlauf einiger Zeit — die Zeit wird mittels einer Taschenuhr gemessen — die erwünschte Erklärung abgegeben hat, wird etwas gewartet, „bis der Draht sich abgekühlt hat“, und der Versuch in derselben Weise mit einer zweiten Vp wiederholt. Zum Schluss werden die Drahtstücke aus dem Kork herausgezogen (keine Wärmeleitung!) und die Schüler werden über den eigentlichen Zweck des Versuchs aufgeklärt (dem üblichen Einwand der Vp-nen, dass der Draht doch durch die Finger erwärmt worden sei, wird mit der Bemerkung begegnet, dass zur Erzeugung von wirklichen Wärmeempfindungen eine Erhöhung der schon bestehenden Körpertemperatur durch den Reiz erforderlich sei).

§ 20. Arbeit und Ermüdung.

I. Körperliche Arbeit.

1. Versuche mit dem Ergographen.

Kymographion mit berusstem Papier (s. § 16, V), Ergograph mit Vertikalschreibung und einem langen Schreibhebel aus Aluminium, Fig. 47 und 48.

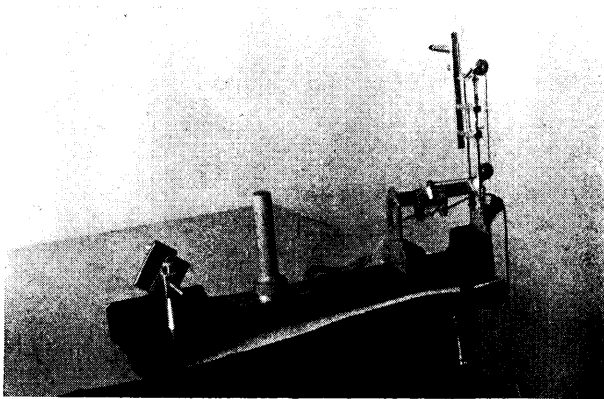


Fig. 47. Ergograph mit Vertikalschreibung.

Es werden folgende Versuche ausgeführt. Man lässt die Vp zuerst ein grösseres Gewicht (von 4—6 Klg und mehr, je nach der Vp) so lange im Takt möglichst hoch heben, bis die Kurve zu Null abgefallen ist. Danach wird das Gewicht um einen beträchtlichen Teil vermindert und eine neue Kurve mit derselben Anfangshöhe erhalten (das erste Mal keine vollstän-

dige Erschöpfung!). Dasselbe kann auch nach Abfall der zweiten Kurve wiederholt werden. Ferner beobachtet man noch den Einfluss der Abänderung der Hebegeschwindigkeit und die Wirkung von Ermunterungen (z. B.: „jetzt noch zweimal und

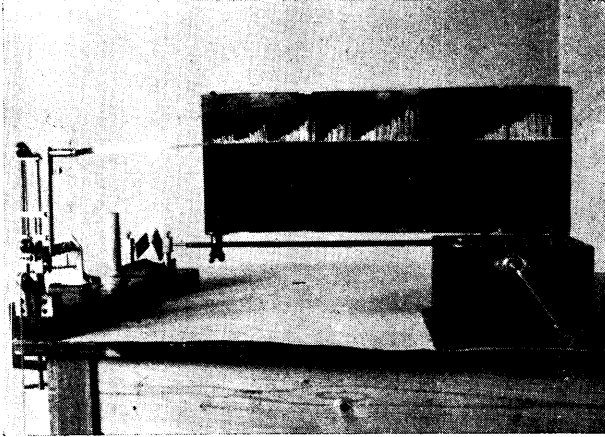


Fig. 48. Ergograph mit Kymographion.

dann Schluss!“ u. dgl.). Die Versuche werden mit noch 1—2 Schülern wiederholt.

2. Dynamometerversuche.

Dynamometer nach Collin.

Vorführung des Dynamometers und Versuche — Messen der Druckkraft — mit einzelnen Schülern, mit der rechten und der linken Hand. Etwaige Wirkung der Ermunterung und des Wettstreits einzelner Schüler miteinander.

II. Geistige Arbeit.

Vorführung der Kraepelinschen Rechenmethode und anderer Methoden.

Ein eigentlicher Versuch bis zum Eintritt der Ermüdung kann nicht ausgeführt werden, da derselbe zuviel Zeit beanspruchen würde.

F. R. KREUTZWALDI
„PAARI SAMMOKESE“ ALGUPÄRA

AUGUST ANNIST

MIT EINEM REFERAT:
DIE ENTSTEHUNGSGESCHICHTE VON F. R. KREUTZWALDS
„PAAR SAMMOKEST“

TARTU 1936

K. Mattieseni trükik. o.-ü., Tartu 1936.

S A A T E K S .

Käesolevaga on viimaks avanend võimalus ära trükkida artikkel, mis peajoontes esitati juba Akadeemilise Kirjandusühingu esimesel avalikul koosolekul Ülikooli aulas 6. IV 1924.

Peale kaunis pikkade referaatide mainitud ettekandest ajalehtedes on selle tulemusi refereeritud Kreutzwaldi eluloos E. Biograafilises Leksikonis ja mujal, ning vastavat käsikirja on tarvitand mitmed kirjandusloolased. Selle põhjal on tekkind isegi poleemikat Suntsi Mari reaaleeskuju kohta (J. Pert: Fr. R. Kreutzwaldi mõtteid usu ja „Kalevipoja“ üle ning Suntsi Mari küsimus, Eesti Kirjandus 1932, lk. 487—491. A. Anni: Paar märget eeloleva kohta, ibid. lk. 491 j.). Ei ole puudund ka iseisvad kirjutised Kreutzwaldi ja Jean Pauli vahekorra (H. Sakaria: Kreutzwald ja Jean Paul, E. Kirj. 1926, lk. 337—341). Nii on vahepealsete 12 a. jooksul tol korral üllatavana tundund avastus muutund üldtuntud tööga, millest jutustavad kõik hilisemad kirjanduslood ja mille teadmist nõutakse juba keskkoolis. Sellest hoolimata — või pigemini just selle pärast — püsib tarve saada üksikasjaline ülevaade Kreutzwaldi teose suhteist ta eeskujuga, sest alles nii mõistame mitte ainult paremini eraldada seda, mis seal on tõlkepärast, vaid ka paremini hinnata seda, mis seal on Kreutzwaldi oma — või isegi tõlgituna oma aja kohta ainulaadne.

Omaaegset ettekannet on paiguti võidud täiendada hilisemate uurimuste tulemustega ja Riigi Keskarhiivis leiduvate andmetega. Viimaste otsimisel saadud abi eest olgu siin öeldud suur tänu dr. O. Liivile.

Allpool on sagedamini tsiteeritud järgmisi teoseid:

1. Paar sammokest rändamise teed. Üks elopuu küllest nopitud mälestuseleht. Tartus. Trükkitud ja müa H. Laakmanni jures. 1853. 48 lk. Lühendatud: „P. s.“.

2. Jean Pauls sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. I. Abteilung. II. Band. Herausgegeben v. E. Berend. Weimar 1927. Et Kreutzwaldi poolt tarvitatud väljaannet on raske täpselt kindlaks määrata, on siin võrdlusaluseks võetud see tekstikriitiline väljaanne, ainult nimi „Wuz“ on säilitatud nii Saksas ku meil harjumuslikuks saand kujul, kuigi eelmainitud väljaanne tarvitab „Wutz“. Lühendatud: „Wuz“.

3. F. R. Kreutzwald. Paar sammukest rändamise teed. Kolmas trükk, 1922. Fr. Tuglase eessõna.

4. V. Reiman, Kivid ja killud I. Tartu 1907.

5. Dr. K. A. Hermann. Eesti kirjanduse ajalugu. Tartu 1898.

6. M. Kampmann. Eesti kirjanduse loo peajooned. II jagu. Tartu 1913. Lühend.: EKIPj. II.

1. Sissejuhatus.

„Kreutzwaldi „Paar sammukest rändamise teed“ esitavad Eesti vanema kirjanduse üht kõige ilusamat avaldust. Kesk ümb-ruse hallust ja kuivust puhkeb see kui lillevihk, kerge romantili-sest hingest, raske tõelisest tundest. Ligi viiskümmend aastat vana, elu rõõmud juba seljataga, ees ainult pettumused ja vana dus, nõnda on Kreutzwald Võru vaikuses need liigutavad lehekül-jed paberile pannud. Seda iseäralikum tundmus valdab seda isiku-list raamatukest lugedes, kui meele tuletada, et Kreutzwaldi tähele-panu just neil ajal kõige vastasemate sihtide, rahvusliku eepose ja rahvaalgustuse kirjanduse poole oli pöördud.“ Nii kirjutab a. 1915 Fr. Tuglas, „Paari sammukese“ teise trüki toimetaja, ning, võiks peagu öelda, üldse selle raamatukese teiskordne avas-taja, pärast seda kui „Paari sammukest“ 60 aastat keegi suure-mat polnud tähele pannud. Ja edasi kirjutab Tuglas (võime teda tsiteerida siin üsna omagi seisukoha avaldajana):

„See oli esimene uue aja inimese hääl meie kirjanduses (kui Kr. J. Peterson maha arvata) ja jäi ka kauaks ajaks ainsaks. Kui ainult meele tuletada, mis oli meie kirjandus 70 aastat tagasi, kui kiriklik ja õpetlik oli see sisuliselt ja kui tuim ning kare koore poolest, siis ei või muud kui imestada Kreutzwaldi raamatukese väärtuslikke omadusi. Näeme esimest korda kirjanikku filosoofina vaatlevat ja luuletajana kõnelevat. Meid paneb imestama vähe-nõudlikkus aine valimises, veel enam aga kuju leidmises, kus aja-järgu vaimu mõjul nii kergesti vale tooni oleks võinud langeda. Nii üldinimlik, kui on see teos, on see ometi ka nii erandlikult kohalik, et mujalt võrdlusi ei leia.“ Ning edasi peab Tuglas ometi võimalikuks võrrelda Kreutzwaldi „armsama kahvatut palet kuu hõbedases kumas haledalt padjal, kuhu õitseva õunapuu vari õuest langeb“ — ei kellegi vähema võrdlusobjektiga kui D a n t e „veri-punasesse mässitud tütarlapsega surma käsivarrel“, Beatrice'ga.

Raamatu kui niisuguse kohta käivalt vastab see hinnang hästi tema väärtusele; kuigi vahest viimane võrdlus ka säääl ikkagi

juba on liiga ilus, et olla ka veel midagi muud. Mis minu käesolevale ettekandele põhjust annud, on aga väide, et sellele teosele „muult võrdlusi ei leia“, teiste sõnadega, selle esituse aineks on probleem, kas „P. s.“ on täitsa algupärane teos, ja kui mitte, siis kust tuleb otsida tema eeskujud.

Juba kõnesoleval küsimusel endal on oma väike ajalugu. Küll pole teose algupärasuses kaheldud, aga seda enam on otsitud tema tegevustikust fakte autori isiklikust elust. Juba K. A. Hermann'i kirjandusloos tutvustatakse raamatut järgmiselt: „A. 1853 ilmus esimene algusjutt Kreutzwaldi sulest; see oli „P. s.“, uues kirjaviisis kirjutatud. Selles jutus kirjutab Kreutzwald, kui ta sissejuhatuseks enesest on jutustanud, ühe väga härda ja haleda kui ka lihtlabase loo noorest neiu-õiest, kes elu hommikul surmale närtsis. Jutt näib nagu Kreutzwaldi enese elust võetud olevat, ja noor neiu, keda kirjutaja kõige ilu ja õrnusega ehib ja kirjeldab, näitab, nagu oleks ta kuulsa kirjamehe enese südamearm“ (lk. 391).

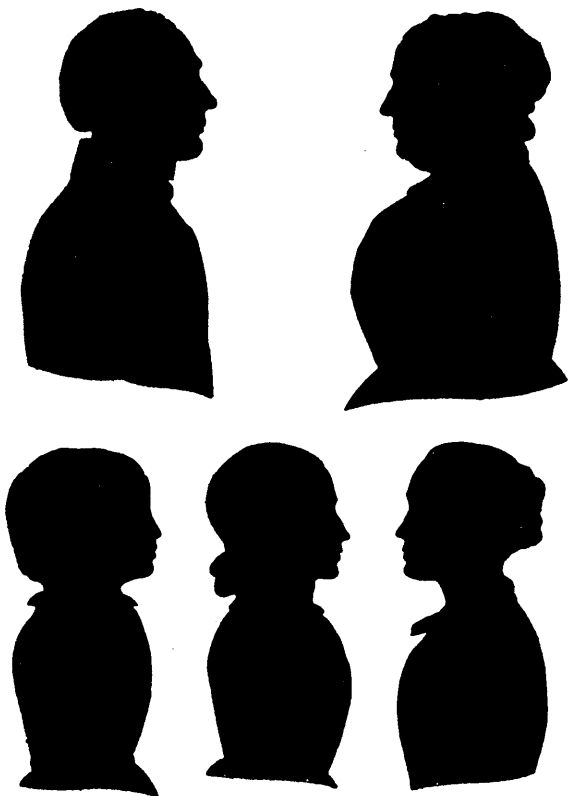
Aukartliku kirjandusloolase on siin ära petnud teose minavormis jutustamine, mida ta ei tihandki võtta muuna kui täie tõena. See oli seda kergem, et Kreutzwald on oma jutustisse tõesti põimind enesekohaseid episoodide ja on ka muidu oma esitusviisis nii veenev ja kõiksuguste aja ja ruumiliste daatumitega opereeriv, jah, isegi otsekohe kinnitav, et „kõik on tõsi“.

Nii pole siis ka palju kriitilisemal V. Reiman'il selles jutustuse isikukohasuses mingit kahtlust ja Kreutzwaldi väiteid sõnasõnalt võttes kirjutab ta kategooriliselt: „Tütarlaps, kellest Kreutzwald siin ja mitmes muus laulus laulab, on tema vanaema poolt kauge sugulane, Suntsi talutütar Mari, kes 15 aastat vana 1821 suri. Temale ja Suntsi perele, kus Kreutzwald noores põlves tihti viibis, seadis tema 1853 kadumata mälestuse raamatu keses: „P. s.““ (Kivid ja killud, lk. 132).

Ka Kämpmanni kirjandusloo I tr. ei leia põhjust neid enne teda avaldatud tõendusid revideerima hakata ja väidab ka, et „P. s.“ lauliku noorpõlve armu, Suntsi Mari varasest surmast „teatust annab“ (EKIPj II, lk. 42 j.).

Alles Fr. Tuglas ei alistu sellele Kreutzwaldi jutustusviisi suggestioonile. Samas „P. s.“ II trüki eessõnas, kus ta senistele kirjandusloolastele ette heidab selle Kr-i parima proosatöö unustusejätmist ja omalt poolt sellele õige hinnangu annab, esitab ta ka kahtlused, kas võis legendaarne 15-aastane surnu veel 30 aastat

hiljemini Kreutzwaldi seevõrra inspireerida, et temast kõnelda tolles teoses ja veel mitmes lauluski. Palju tõenäolisemaks oletab ta, et see Mari siin vastab palju enam Kreutzwaldi 1851. a. 15-aastaselt surnud tütrele, Marie Ottiliele, kelle kaotuse mälestus isa luulegi nii tunderikkalt helisema paneb.



Joon. 1. Kreutzwaldi perekond a. 1851. (J. v. Panck'i varjulõige. Soengu järgi otsustades võiks Marie Ottilie omaks pidada alt keskmist siluetti.)

Kolmanda võimalusena, või kaasvõimalusena, esitab Tuglas aga juba arvamise, et „Paari sammokese“ sündi võis õhutada ka mõni puhtkirjanduslik eeskuju. Omalt poolt võrdleb ta Kr-i teost Karl Körber'i „Mällestuse ramat'ukesega“, ilma küll suuremaid ühtluskohti leidmata, kuid siiski võimalikuks pidades, et see Kr-le „tõuke on annud“ samasugust mälestusraamatut kirjutada.

Igatahes, näeb Tuglas, „vastab „P. s.“ mitmeti ajajärgu sentimentaalist vaimu ning sel on kokkupuutumispunkte toleaegiste

kirjanduslike nähtustega“. Ka V. Ridala't olen kuulnud loenguil arvamist avaldavat, et mõne saksapärase kõnekäänu põhjal võivat siin oletada osalist saksakeelset algupära.

Nii on siin lugu olnud siis nagu tuntud Neptuni leidmisega, mille olemine kindlaks määrati enne tema nägemist. Jah, isegi selle „P. s.“ kirjandusliku eeskuju kohta oleks võind kriitilise uurimisega vist kaunis ligidalt ära määrata. Kui lugeda Kr-i muud, kindlasti algupärasest proosast ja selle stiili võrrelda „P. s.“ alguse ja lõpu stiiliga, siis peab silma torkama, et viimane oma ääretuskuju- ja lillerikkuses peab olema mingit võõrast algupära ning seejuures igatahes mitte kaugel saksa romantikast. Ja nii ongi: „P. s.“ kirjandusliku eeskuju andja on olnud Jean Paul oma novelliga „Lebendes vergnügten Schulmeisterlein Maria Wuz“, s. o. siis umbes „Lõbusa koolmeistriks Maria Wuzi elu“.

Nagu teada, elas Jean Paul, pärisnimelt Johann Paul Friedrich Richter, a. 1763—1825 ja kuulus oma kirjandusliku vaimu poolest õige mitmeti nn. romantilisse voolu, kuigi mitte just täiel määral. Pisut nooremate „päris“romantikutega, nagu Tieck jt., olid tal ühised ta luule universaalne laad (mida muide küllalt on ka klassikuil), ta kalduvus filosoferimisse ning ta pisut valgustusaeglik tendents: oma töödega õpetada, inimeshingi ilusaks kasvatada, eneses oleva ideaali järgi neid ümber kujundada. R. M. Meyer¹⁾ iseloomustab teda selle poolest kui teist Schillerit, kes aga oma kasvatamispüüdeis pole mitte kõrgelt-pateetiline, vaid intiimne ja humoristlik; mitte draamatik ega lüürik, vaid romaanist, mitte aristokraat, vaid demokraat — ja kõige selle juures nii sentimentaalne, et Schiller tema kõrval tundub otse naiiv-ratsionaalne. Eriti seob teda romantikutega aga ta kunstiline subjektivism, endairoonia jms. stiilijooned.

Saksa romaani arengus on J. Paulil õige tähtis koht; rahvalikust eepikast väljudes töötab ta selle ümber kirjanduslikuks, laenates selleks tehnikat paljudelt kirjanduslikelt eeskujudelt, enim aga humoristliku sentimentalismi isalt, inglaselt Lawrence Stern'ilt. Jean Pauli ongi nimetatud tihti „saksa humoristi meistriks“, ja tema stiili mõnedest omadustest on mõjustatud suurem jagu järgnevaid saksa humoriste: Hoffmann, Raabe, Reuter jne.

¹⁾ Geschichte der deutschen Literatur I, 2. Aufl., Berlin 1920, lk. 582 jj.

Saksa klassitsistlikke klassikuid on ta täiendand nende vastastüübina, tuues joonekunsti kõrvale värvikunsti (mida iseäranis ta uueaegsed, impressionistlikud austajad tema suuremaks teeneks loevad). Ta on samuti tundmustest ülevoolav armuke loodu-



Joon. 2. Jean Paul nooremana.

sele nagu oma Liane'dele ja Linda'dele — ja mõlemaist kõnel-des tarvitab ta keelt, mis niisama lilleline, nagu ta objektidki, need lillelised hinged. Ja sääl seisabki ta päänõrkus moodsa inimese maitse seisukohalt: ta on liiga vaimustatud oma naistest, samuti nagu omal ajal naised temast; ta võtab oma kujusid liiga südaml-likult ja väljendab seda liiga pääletikkuvalt, liiga magusalt. Sääl-samas aga langeb ta jutustuses äkki teise äärmusse, külvates endale vastumeelse üle sarkasmide rahega ja üldse puistates jõhk-rusi ning veidrusi oma lilleluste vahele. Selles on ta täisverd ro-

mantik, püüdes tahtlikult oma jutustuse stiili igasuguste lüüriliste ditürambide, subjektiivsete kõrvalekaldumiste ja bisar-suste abil igapäevsuse eest hoida ja lugejat ebaharilikuga üllatada.



Joon. 3. Jean Paul vanemana.

Eepilises iseloomujoonistuses tarvitab ta n.-ö. „anekdootilist karakteristikat“, esitab oma kujule suure hulga igasuguseid kõrvaljooni, jutustades tegelasest igasuguseid juhtumusi, mis küll selle iseloomu palju ei süvenda, aga igatahes toonitavad. Ainult siingi satub ta tihti pahesse, et karakterijoonistus nende üksik- asjade ülikülluse all muutub murtuks, katkendlikuks, ebaselgeks.

Kuid osalt on ka siin see ebaselgus otse tahtlik, nagu üldse romantikuil.

Ka oma stiili välisemas pooles, oma keele tarvituses avaldub see üldine tunde- ja värvirikkus ning uueotsimise vaim, mis läheb vahel otse ekstravagantsuseni. Nii on Jean Paul, võiks öelda, otse geniaalne keeleteadlane, uute sõnade, sõnaühendite, lause konstruktsioonide ja metafooride leiutaja; need on tema stiili paljuga rikastand, kuid teevad oma haruldusega temast arusaamise lugejale tihti mitte kergeks. Stiil, mis vahel otse deklameerimiseks määratuna on rütmiline ja selge, muutub säälsamas mingisuguse romantilise pähepiste tõttu otse võimatult raskeks ning uduseks: täis igasuguste võõrsõnade, tsitaatide ja muude erudiitsustega toretsemisi, täis lõpmata uuduste, võrdluste, vihjete, mänglemiste, metafooride, idiotismide läbipääsematut rägastikku pooltosinains kõrvalauseis! Ses stiilis on metafooriline poetiseerimisprintsip läbi viidud otse barokliku vägivaldsusega, ja see on, mis ühenduses lõpmata filosofoeringutega ja eepilise joone udusega teeb Jean Pauli meieaegsele inimesele peagu talumatuks, vaatamata sellele ilule ja värvirikkusele, mida ta vahel pakub. Jean Paul, on öeldud, oleks kindlasti suur kirjanik, kui teda ainult lugeda jõuaks. Kuid tema lugemine — see on hobusetöö¹⁾.

2. Tekstivõrdlus.

Jean Pauli novell „Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wuz in Auenthal. Eine Art Idylle“ on üks tema varasemaist töist, kirjutatud a. 1791²⁾; pärast liitis ta selle oma hilisema romaani „Die unsichtbare Loge“ lõppu ja kirjutab neile ühise lõppsõna. Selle „Wuz'i“ ja „Paari sammokese“ võrdlusele asumegi nüüd.

Nii kahju kui meil ka oleks kaotada „Paari sammokese“ ilusate lüüriliste alguslausete algupärasust, peame ometi konstateerima: need laused on peagu sõnasõnalised tõlked siit. Järgnegu üksikasjaline kõrvutisead mõlemate tekstide vahel.

„Kuis oli sinul elo ja sure- „Wie war dein Leben und
mine nii pehme ja mere vaik, Sterben so sanft und meerstille,

¹⁾ Eeltsiteeritud Meyeri teos lk. 594. J. P-i stiili võimatusi ja maitsetusi on paljastand ka E. Engel, Geschichte der deutschen Literatur d. XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, Wien u. Leipzig 1908, lk. 18—23. Vrd. ka M. Koffka, J. Pauls Bildersprache im Hesperus, Wittenberg 1910.

²⁾ Vt. eeltsit. J. Pauls sämtliche Werke, I. Abt., II. Bd., lk. XLVIII.

mino unustamata lapsoke! Vaik lahe kevadine taevas ei ripunud pilves, vaid öitseva lille puhkes sino kitsalt piiratud elo ümber; ja sino aastakesed olid kui kullerkupu kõikumised tuule õhus ja sino suremine ühe õispuu mahavariseva õilmete sarnane, mis kui valged lume-kibemed öitseva õdede rüppe langevad — ja juba väljaspool hauasängi magasid sa pehmeste.“ (Lk. 1.)

du vergnügtes Schulmeisterlein Wuz! Der stille laue Himmel eines Nachsommers ging nicht mit Gewölk, sondern mit Duft um dein Leben herum: deine Epochen waren die Schwankungen und dein Sterben war das Umlegen einer Lilie, deren Blätter auf stehende Blumen flattern — und schon ausser dem Grabe schliefest du sanft!“

(Lk. 408.)

Nagu siit näha, vastab eestikeelne tekst saksa omale peagu täpselt, isegi sama rütm on lauseis, kuigi eesti keelele vastavalt pisut raskem, nagu piibellikum. Arusaadavalt polnud Kreutzwaldil tarvitada nii arenend sõnavara kui J. Paulil, vist aga ka, et ta üldse sellest selgem tahtis olla, on ta tihti ühe sõna asemel tarvitanud tõlkes mitut, laiendand vahel kogu pilti. Nii tekib abstraktse ja raske „Deine Epochen waren die Schwankungen einer Lilie“ asemel plastiline „Sino aastakesed olid kui kullerkupu kõikumised tuule õhus“. Või taas: „Dein Sterben war das Umlegen einer Lilie, deren Blätter auf stehende Blumen flattern“, raske „Umlegen“ ja eestlastele tundmata „Lilie“ asemel lihtsustatud, aga ühtlasi iseseisvalt ja loovalt laiendatud „ühe õispuu mahavariseva õilmete sarnane, mis kui valged lumekibemed öitseva õdede rüppe langevad“.

Aga on ka sisulisi muutusi: „hilissuve vaikse sooja taeva“ asemel, mis koolmeistrikest Maria Wuz'i piirab, ripub „P. sammukese“ unustamata lapsukese „kitsalt piiratud elo ümber“ vaik lahe, kevadine taevas. Siin juba esineb mõlema teose põhierivus: Kr. kohastab oma mälestussõnad noorele tütarlapsel Mariale, J. Pauli leinatav on — oma nimele, koolmeistrikest Maria Wuz, vaatamata — vana mehike, kes oma pika ea lõpul on puhkama läind. Siit olenevad kõik järgmised erivused, mis paljudele sarnasustele ja samasustele vaatamata lõpuks siiski Kreutzwaldi töö algupärasuse päästavad. Kuid jälgime mõlemaid tekste edasi.

„Aga nüüd, mino sõbrad, enne kui pikemalt jutustan, tõstke järid ahjo ligemale tulejala üm-

„Jetzt aber, meine Freunde, müssen vor allen Dingen die Stühle um den Ofen, der Schenk-

ber, naisterahvas võtavad vokid ette ja sukavardad näpule; Tio tõstab söögilaua kaljakiboga mino ette, kust igamees keelekastet leiab, ja siis tahan teile rahosängi läinud lapsokese kena elokäiki vesta.“

(Ibid.)

tisch mit dem Trinkwasser an unsre Knie gerückt und die Vorhänge zugezogen und die Schlafmützen aufgesetzt werden, und an die *grand monde* über der Gasse drüben und ans *palais royal* muss keiner von uns denken, bloss weil ich die ruhige Geschichte des vergnügten Schulmeisterlein erzähle —“

Näeme, üldine ekspositsioon on sama, aga Kreutzwald on kõik eesti talu oludele kohastand, „naisterahva“ pannud sukka kuduma, ära jätnud saksa unemütsid ning J. Pauli peenutsevad *palais royal*’id ja *grand monde*’id. Üldmulje sünnib nii eestiliselt ehtsam ja lihtsam.

Edasi on tahetud olla täpsem — kuid ebaõnnestudes.

„Sina, armas Mart! kellele Looja õrnamad hingamisetarb-lased põue valmistanud, mis neid ainokesi tulevastukestavaid elorõemusi, igapäivitsist majalikuist olemisest väljaauratud, oma kärjetesse oskab tõmmata, et hinge õhust sulanud mesi südant soendab; sina poeoke! istu minu põlvede ette pakukese otsa, ja toeta pead, kui silmi vesi laugusi raskendab, mino naale! — Meie oskame rääkimata teine teise mõted; sina ei või mind jutu jälgilt kõrvale eksitada, mis voki taga tukumine iga kord teeb!“

„— und du, mein lieber Christian, der du eine einatmende Brust für die einzigen feuerbeständigen Freuden des Lebens, für die häuslichen, hast, setze dich auf den Arm des Grossvaterstuhls, aus dem ich heraus erzähle, und lehne dich zuweilen ein wenig an mich!“

Du machst mich gar nicht irre.“
(Ibid.)

Näeme, saksa romantiku kujurikast ning keerulist lauset pole Kr-l just mitte kerge olnud eesti keele üle tuua. „Õrnamad hingamisetarb-lased, mis oma kärjetesse oskavad tõmmata igapäivitsist majalikuist olemisest väljaauratud elorõemusi’ — mis see peab tähendama, seda mõistame selgemini alles siis, kui oleme alg-

teksti: „einatmende Brust für die häuslichen Freuden des Lebens“ lugenud. Aga ei saa salata, et ka selles õigegi vägivaldses saksa keelest ümberkiskumises on Kr. siiski teatavat stiili osand alal hoida. Iseseisvast ümbertegemisest tunnistab taas lisandis „hinge õhust suland meest, mis südant peab soojendama“ (küll mitte just kohane, pigemini otse liialdades kaks metafoori sobimatult kokku visatud, osutab aga siiski Kreutzwaldigi kalduvust metafooridega ülekujutatud stiili poole). Palju ilusam ning J. P-i pilti palju kodusemaks, tunderikkamaks ja ühtlasi ka ees-tilisemaks tegev on teine lisandis: pojukesest Mardist, kes istub jutustaja põlvede ette pakukese otsa ja tema najale oma pea toetab, „kui silmavesi laugusi raskendab“. Teatavasti vastav Christian algtekstis tähendab Jean Pauli noorussõpra Christian Otto't, kellest J. P. kõneleb mujalgi, romantikute viisi järgi nii oma kui ka oma ümbruse elu ja isikuid tihti ilma ümber töötamata oma teostesse tuues.

Järgneb jutustus mõlema sugukonna ajaloost, kusjuures eestikeelne tekst küll enam pole tõlge, aga oma jutustuskäigus siiski oma eeskujuga enam-vähem ühenduses.

„Juba kaua enne Rootsi aega, mõningad arvavad enne „vana katko“ elasivad E h a n u r m e külas Suntsi suguvõsa esivanemad, üks Hiost pärilte sohk, keda kui meie päivil, Ehanurme küla Suntsi pererahvaiks nimetati ja mis vanast üks priisugu oli olnud . . . Nii pikale kui rahva mälestus ulatab . . . , ei olnud keegi seda kuulnud ega näinud, et Suntsi-sugust üks nurja oleks läinud.“ (Lk. 2.)

„Seit der Schwedenzeit waren die Wuze Schulmeister in Auenthal, und ich glaube nicht, dass einer vom Pfarrer oder von seiner Gemeinde verklagt wurde.“

(Ibid.)

Siia juure aga liidab Kr. juba üsna algupärase ja väga kohaliku värviga kirjelduse Suntsi sugu Hiiu moodi rõivastest ja kõneleb paaril leheküljel, m i k s Suntsidest keegi „nurja ei läinud“. Loeme tendentslikku õpetust hoolsuse viljast, ebausust „kuntside“ tarbetusest, „kibeda märja“ (viina) kahjust ja mesilaste pidamise kasulikkusest, kuna raua- ja soolahinna tarviline „kopi-kas seläbi iga sügise majasse“ tuleks. Nagu näeme, ei hoidu Kr.

ka siin, isiklikus mälestuslehes oma rahvavalgustus-tööd tegemast, ka kunstilisuse arvel. Õpetlikkus seletab nii mõne teisegi muutuse ja lisandise ülesannet.

Edasi annab Kr. etnograafilise kirjeldise mõrsjarätikuist ja nende pärandamise kombeist (taas mitte unustades mainida hääd eeskuju „Olime küll vennad viekeste, siiski ei tulnud vanemate vara jagamise jures mingi tülitsemist meie keskel“). Jah, siin seob Kr-i „raamatukirjutaja“ ka oma suguvõsa Suntsi suguga: „minu vanaisa oli Suntsi talust nooriku kosinud“, ja annab koguni oma isa surma täpse daatumi, kaks nädalat enne 5. VI 1805 ja muud kindlad aja-andmed Suntsi Reinu pulmist, ta ema surmast jne. (Ega täidi taas kasustamata jätta ka neid arvusid kui „rehkendamise eksemplit“, mille järgi „võivad meie koolitud mehed hõlpsasti välja arvata“, mis number iga sündmuse ajal „kalendri palge peal seisnud“.)

See kindel enesekohane kõneviis ja kindlad daatumid ongi mõningaid kirjandusloolasi uskuma pannud, et Kr. kõneleb siin tõesti endast ja oma sugust, ühe sõnaga, et siin kirjeldatud lood on juhtund ka tegelikus elus. Isegi Fr. Tuglas arvab: „Omal käel sisu luues poleks Kreutzwald end nõnda kindlalt aastaarvude ja kuupäevadega sidunud.“ Nii võib ju ka olla, kuid igatahes pole midagi võimatut, et need daatumid siin on lisatud ainult jutustuse usaldatavuse tõstmiseks puht-ilukirjandusliku võttena. Nii teeb seda oma töis muide ka J. Paul. Kindlasti teame Kr-i tuntud eluloo daatumeist, et Kr-i isa igatahes veel mitte 1805 ei surnud, vaid 1815 „priikirja“ sai, koguni 1819 Hagerisse valitsejaks läks jne. Kui aga juba üht daatumit ei saa võtta tõena, pole meil põhjust hakata järeldama ka teiste olemasolust kindlat tõelevastavust. Küll ei ole sellega öeldud, nagu ei põhjenedki jooned „P. sammokeses“ tõesti Kr-i noorpõlve ümbruse juhtumusil (sellest pikemalt allpool). Ometi peame lõplikult loobuma arvamisest, nagu oleks „P. s.“ tõesti kõigepäält mingi mälestusraamat, memuaarid; ei, see on igatahes kõigepäält ilukirjanduslik teos, kus kõiki andmeid on käsitletud vabalt.

Ent jätkame oma võrdlevat vaatlust. Kr-l on vaja viia oma tegelast vähegi selle tasapinna lähedale, kus on tema eeskuju, koolmeistri sugu Wuz. Seepärast algab ta juba vanast ajast pääle, laseb ühel Rootsi kindralil Raudkurna kirikule oreli kindida (1687!), et seega võimalik oleks Suntsi perest sinna abikõst-rit panna, kes laulab sel ajal, kui kõster ise mängib, ja et

üldse seega Suntsi perekonna kirjaoskamist ja suuremat haridust põhjendada. Taas lubab siin Kr. endale ühe kõrvalekaldumise, nimelt loo „varganokast kaarnast“, kes tema (autori) kotka pesast peotäie sulgi varastand ja Pärnu turule viind. Nagu M. J. Eisen on näidand¹⁾, on jutt siin mõnest Kr-i tõlgitud laulust, mis ka Pärnus muudetuna välja on antud. See kõrvalekaldumus on siis tõepoolest isiku-kohane, kuigi kahjuks mitte just maitsekas.

Köstri abilisena on nüüd Suntsi peremees peagu samas asendis kui J. P-i lõbus kangelane, ja jutt võib samas sihis edasi minna. Ning ta lähebki. Wuzil on nimelt teatav kirjutamismaania, ta on endale terve raamatukogu kokku kirjutand, Kant'i „Kriitikat“ Schiller'i „Röövliteni“ ja rohkel määral iseenese kroonikat. Ka Suntsi peres on juba kaua aega kestnud teatava perekonnakroonika kirjutamine, kust autor ka siin avaldatud andmed ütleb saand olevat. Wuzid võtavad oma poegi juba 7- — 8-aastaselt kirikusse abiks laulma. See katoliku mais tavaline laste kiriku-teenistusse kaasaviimine näib sobivat ka Eesti oludesse: „Suntsi köstriabitseil peremeestel oli viisiks võetud poega, kes kaheteistkümne aastaseks saanud, püha pääval koori peal kõrva võtta, kelle peenikene heäl kui violi kvintakeeleke isa sügavama passi kõrval vilistas, et lust oli kuulda.“ Taas leidub siin juhus anda omapäraseks lisaks moraalset „eksemplit“, nimelt seda, et see kõrge koht ei äratand suntsilastes iial „tühja kõrkust“ ja et neil oli kõigiti „vaga ja lapselik meel“. Ka noore Reinu iseloomustuses, millele autor nüüd siirdub, leidub mõnd vahest õpetussihilist ning mitte kunstipärast joont (ta õhtune pedantlik „Aeg on koeo minna!“ jne.). Kuid see vähemalt on algupärane.

Seda ei või mitte enam öelda järgmisest osast, kus toonitatakse Reinu iseloomu lapsikust. Siin on täitsa algupärane ainult sõna „lapsikas“ seletus poolel leheküljel, muu osa on samasugune ka J. Paulil, kes siin juba hakkab oma kangelast humoristlikkude joontega maalima.

„Juba lapsepõlves nähti tema
mitmes tükis natuke lapsi-
k a s [järgneb sõnaseletus].

„Der Charakter unseres Wuz
hatte, wie der Unterricht ande-
rer Schulleute, etwas Spielen-

¹⁾ Kreuzwaldi varguse lugu. Eesti Kultuura II. Tartu 1913, lk. 154—165.

Enamiste kõik mängid, mis lapsed isekeskis aeaviiteks ettevõttavad, võime kahte osasse jagada, millest üks lapsikas, teine jälle tõe sarnaline näitab. — Tõesarnalised mängid osatavad enamist täis inimeste talitust taga, kui lapsed perepidamist, pulme, kaubaajamist ehk muud nende väärilisi, mängiks võtavad; lapsikad mängid osatavad elajaid järele, kui kulli-mäng, ehk hunt ja lambad, jännes ja koerad j. m. n. s. Veike Suntsi Rein ei olnud mängides ial muud kui üks jännes, kanapoeg ehk vana kana ise, mõnikord ka karo, hunt, rebane ja hobune ehk vanker hobuse taga.“

Täiesti tõlgitud on ka sellele järgnev romantiline filosoofia:

„Uskuge mind! üks K e e r u b ei leiaks kaa meie kõigetargetes tallitustes suuremad tegemist, kui mängimisi, ja kui ta siivu õige kõrgele sirutaks, neid ülemal nimetatud kahtesugu mängisi.“ (Lk. 9 j.)

des und Kindisches; aber nicht im Kummer, sondern in der Freude.

Schon in der Kindheit war er ein wenig kindisch. Denn es gibt zweierlei Kinderspiele, kindische und ernsthafte — die ernsthaften sind Nachahmungen der Erwachsenen, das Kaufmann-, Soldaten-, Handwerkerspielen — die kindischen sind Nachäffungen der Tiere. Wuz war beim Spielen nie etwas anders als ein Hase, eine Turteltaube oder das Junge derselben, ein Bär, ein Pferd oder gar der Wagen daran.“

„Glaubt mir! ein Seraph findet auch in unsern Kollegien und Hörsälen keine Geschäfte, sondern nur Spiele und, wenn ers hoch treibt, jene zweierlei Spiele.“ (Lk. 409.)

Edasi jutustatakse Reinust, et tal, nagu kõigil tarkadel, olnud „juba püksata päivil“ vahel ka „väga tõtelikud toimetused ja kõrgemad tunnid“; nimelt panevad mõlemad poisid ema sinise põlle papimantli kombel endile ümber ja tõusevad järi pääle tüdrukuiule jutlust ütlemas. Siin on peagu ainus koht, kus Kr. üle on toond juba J. P-i puhthumoristliku joone (kuigi ka siin lahjendades). Muidu ei järgi ta oma eeskujule ses suhtes palju: ta jääb tõsiseks ja jäljendab pigemini vaid J. P-i sentimentaalset külge. Näib ju üldse, nagu oleks Kr-l küll olnud tugev kalduvus sarkasmi, kuid puudund sügavam huumoritunne.

Nii ka siin tõttab ta peagi lisama, et ses Reinu jumalavalla-

tuses ei olnud mingit „pilkust“, ja hoiatab, et keegi seepärast ei arvaks temal „oidust puudu“ olevat.

Edasi lähevad mõlemad autorid oma kangelaste omapära ise-loomustama selle abil, kuidas nad olid nende „vanuse päivil“, sest mõlemad on oma „lapsikuse“ säilitand ka veel siis. Jõulukuul laseb Rein, nagu Wuzki, „iga õhtu tunni iljemine tule tuppa võta, kui pime tuli, sest et tema videviko pikendusel armastas tüki-kese lapse põlve mõtes läbi mängida“.

Järgnevad idüllilised ning õige värvirikkad mälestised ise paaril leheküljel on peagu sõnasõnaline tõlge:

„Senni kui tuisk õues akna ruutudele väljastpoolt katet ette seadis ja toa kotpimedaks tegi, ja senni kui mõned leeaugu tuhast valguse kibemeid tuppa hiilgavad süsininad pisut kuuma loimetasid: pigistas tema silmalaud kinni ja laskis külmetanud elo[l]uhadel peale tükikese ammuigi närtsinut kevadet maha unustada, mis kui soe vihmuke põldu, nõnda südant idule paisutas. Seal ehtas ta eneselle (kõik mõtes) veike õega heina kuhja alla toa, ehk sõitis kõrge heina-koorma määarjal koeo ja arvas kinnipigistatud silmadega, kus kohal nad praego võisid sõita. Õhto vilul, kus pääsukesed tema pea üle vilistasid ja värblased räästa al poegi kasvatasid, lendas ta püksata ja palja jalu, kui vilistav pääsoke õue peal ümber ja müüris endale pesa oma poeokese tarvis, mis üks puust nikerdud kuke kujukene, elusa kuke saba-sulgedega oli, kandis muda puust tehtud noka labida peal ja korjas õlekõrssi ja sulgi pe-

„Indem der Wind seine Fenster mit Schnee-Vorhängen verfinsterte und indem ihn aus den Ofen-Fugen das Feuer anblinkte, drückte er die Augen zu und liess auf die gefrorenen Wiesen den längst vermoderten Frühling niedertauen;

da bauete er sich mit der Schwester in den Heuschober ein und fuhr auf dem architektonisch gewölbten Heu-Gebirge des Wagens heim und riet droben mit geschlossenen Augen, wo sie wohl nun führen. In der Abendkühle, unter dem Schwalben-Scharmunzieren über sich, schoss er, froh über die untere Entkleidung und das Deshabilé der Beine, als schreiende Schwalbe herum und mauerte sich für sein Junges — ein hölzerner Weihnachtshahn mit angepichten Federn wars — eine Kot-Rotunda mit einem Schna-

sale sisikonnaks. — Ühe teise mäletseva talveõhto tunnile sai jälle üks ilorikas kolmainojumalapäha (ma sooviksin neid 365 aasta kohta) aluseks pandud, kus tema vara hommiko heliliseval kevadel oma ümber ja oma sees võtme kimbuga kella helistates mööda küla tänavad koplisse uhkendas, kaste sees ennast jahutas ja oma palavad palged sõstrapõesasse peitis, ennast kõrgejalgsa angervaksaga mõetis ja kahe nõdra sõrmega kaks õiekest orjavitsa põessa küllest murdis, mis kiriko minnes vana köstripapale rõemuks kaasa tahtis võtta. Seltsamal pühapäeval — se oli tänase videviko teine roog — vaotas tema, päikese paiste sundijaks seljas, orelilõetsu mao peale, et tuul viledesse tooni viis ja nemad köstri sõrmeliikumist mööda: „Au kiitus olgo igavest!“ lauljate kõrva ja südamesse hüüdsid. Aga pikemalt ei jõudnud veike rammo; teised lauloviisid jäivad kiriko-meehe tallamise hooleks. — Tema saaks kui mina kõige imeilikumad asjad koko solkima, kui tema neis mõlemates õhtotundides meeletuletas, mis ta lapsepõlve Jõulu kuul ettevõtnud; aga tema oli nii tark, et ta vast ühel kolmandamal õhtol selle peäle mõtles, kuidas ta muido ennast õhto akna-luukide kinnipanemise üle rõemustanud,

bel von Holz und trug hernach Bettstroh und Bettfedern zu Nest. Für eine andere palingenesierende Winter-Abendstunde wurde ein prächtiger Trinitatis (ich wollt, es gäbe 365 Trinitatis) aufgehoben, wo er am Morgen im tönenden Lenz um ihn und in ihm, mit läutendem Schlüsselbund durch das Dorf in den Garten stolzierte, sich im Tau abkühlte und das glühende Gesicht durch die tropfende Johannisbeer-Staude drängte, sich mit dem hochstämmigen Grasse mass und mit zwei schwachen Fingern die Rosen für den Herrn Senior und sein Kanzelpult abdrehete. An ebendiesem Trinitatis — das war die zweite Schüssel an dem nämlichen Dezember-Abend — quetschte er, mit dem Sonnenschein auf dem Rücken, den Orgeltasten den Choral: „Gott in der Höh' sei Ehr“ ein oder ab (mehr kann er noch nicht) und streckte die kurzen Beine mit vergeblichen Näherungen zur Parterre-Tastatur hinunter, und der Vater riss für ihn die richtigen Register heraus. — Er würde die ungleichartigsten Dinge zusammenschütten, wenn er sich in den gedachten beiden Abendstunden erinnerte, was er im Kindheit-Dezember vornahm; aber er war so klug, dass er sich erst in einer dritten darauf besann, wie er sonst abends

mis läbi tema nüüd kartmata võerasilma vaatmise eest tule valgel toas istus ja lapsikasi mängisi õega seltsis sünnitas.“

(Lk. 13—14.)

sich aufs Zucketten der Fensterläden freute, weil er nun ganz gesichert vor allem in der lichten Stube hockte, daher er nicht gern lange in die von abspiegelnden Fensterscheiben über die Läden hinausgelagerte Stube hineinsah; ...“

(Lk. 409 j.)

Välja on jäetud ainult see, kuidas lapsed „die abendliche Kocherei der Mutter ausspionierten“, mis vist küllalt hää eeskujuna ei tundund. Selle asemel on lisatud, et noorel Reinul „kodukäijate kartust ei olnud“, „mõistliko juhutamise pärast“.

Siis hakkavad mõlemad autorid kartma, et nad neist mälestusist veel kauemini pajatades „oma jalga üsna juurte kammit-sasse“ kimbutaksid, ja tõttavad edasi. J. Paul hakkab pikalt ja laialt kirjeldama Wuzi kooliskäimist, sääljuures muidugi mitte kitsi olles igasuguste filosofoeringutega kooli ja elu üle. Kr-l on see muidugi ära jäänd, ainult üks lüüriline surmafosofoering on siit tõlgitud hiljemini ja noore Wuzi oskusest rõõmus olla on üle võetud mõned jooned Suntsi Mari iseloomustuseks, nagu pärast näeme.

Nii asub siis Kr. otsekohe kirjeldama oma Reinu armulugu ja pulmi, selleks jällegi eeskujuga leides J. Paulilt. Noor Wuz, sekundaõpilane, armub ühel vastla-tantsupeol kõstri toas: tanzte sich in die Liebe und in ihre Garne hinein. Kr. teeb pikema sissejuhatuse oma aja küla tantsupidudest ja ühel sarnasel, Lauga Mihkli vastlaõhtul „keeritades kukkus (Reinu) süda põuest Liiso käte“.

Armuasjadega on J. Paul muidugi omas elemendis ja viibib sääl 10 lehekülge, kuni ta lõpuks vanal Wuzil laseb surra, ja et mõisnikust-patroonil pole kohast järeletulijat oma kokale, tavali- sele kooliõpetaja-kandidaadile, soostub ta sesse ametisse kinni- tama noore Wuzi. 13. mail astub see ametisse ja 9. juulil seisab ta oma Johanna-Therese-Charlotte-Mariana-Klarissa-Heloise-Juste- liga altari ees.

Kreutzwaldi Rein kui kõigiti kombelik noormees muidugi ei luba endast sarnaseid tühje armatsemisi kirjutada. Reinu isa ajab ise naitumiskaubad kokku — ja nii „meie hüppame siin ühe sam-

muga Reino ootuse ja kosja nädalate üle ja kinnitame jalga tema pulma päeva laupäeval“. Siin, tolle laupäeval, askeldab ka romantiline Wuz üsna praktiliste asjadega ja tapab määratul hulgal kanu kui ka muid linde ning J. Paul saab ainet filosoferimiseks, kuidas küll ühe rõõmupulm tähendab teistele Pariisi verepulma. Suntsi Rein on muidugi eestilisem ning talupoeglikum ja veristab palju tüsedamaid loomi, lambaid ja kesikuid, ning riputab need sooja aja pärast ööseks kaevu.

Alles kui õhtu käes, lubab Kr. oma kangelast pisut iltseda, tarvitades siin taas sakslase eeskuju, kuid andes siiski tervikus taas õige omapärase ja ilusa pildi.

Õhtul kõndis ta õues, „tõstis silmad taeva poole, kus ühtainust pilvekest näha ei olnud. Öö otsani jäi ehapuna taeva sõrva seisma, kuhu allaläinud päike oma palge punetuse oli külvanud. Ja kui puna koido vasto uue päeva ärkamiseks hakkas vaoma, seal kuulutasid lõukesed ja ööpikud loomuse õnnelugu; veel kenamast iltses Reino süda. — Siiski pugest enne koitu natuke puhkama. P ä i v i t a v unenägo raputas teda hellast, kui madala heäleaga emalapsokese unest ärkamise rüppe, ja tema astus joova rindadega loomuse kärina sisse, kus päike maad ueste loi ja kus mõlemad teine teise kaela ümbert kinni võttes rõemo-meresse voolasid. Iga puoksa peäl ja tuuleõhus laulivad sulgiskuubes laulikud Loojale lugusi. Sest elo ja rõemo hommiko ilust astus

„... Keine einzige Wolke zog hinter den Häusern herauf. Die ganze Nacht stand die rückende Abendröte unten am Himmel, an welchem die untergehende Sonne allemal wie eine Rose glühend abgeblühet hatte. Um ein Uhr schlugen schon die Lerchen, und die Natur spielte und phantasierte die ganze Nacht auf der Nachtigallen-Harmonika. In seine Träume tönten die äussern Melodien hinein. Der tagende Traum rückte ihn sanft, wie die lispelnde Mutter das Kind, aus dem Schlaf ins Erwachen über, und er trat mit trinkender Brust in den Lärm der Natur hinaus, wo die Sonne die Erde von neuem erschuf und wo beide sich zu einem brausenden Wollust-Weltmeer ineinander ergossen. Aus dieser Morgen-Flut des Lebens und Freuens kehrte er in sein

Rein tuppä tagasi, mis pulma schwarzes Stübchen zurück und
ehtes hiilgas.“ (Lk. 17 j.) suchte die Kräfte in kleinern
Freuden wieder . . .“
(Lk. 425 j.)

Mõlemad peigmehed tõusevad pulmahommikul kaks tundi enne õiget aega üles, et aega maitsta, mil nende „ees selle päeva tunnid kui meekerjed seisavad, mis tema üksteise järel tahab välja imeda“ („vor dem die Minuten des Tages hinstehen wie Honigzellen, — er schöpft eine um die andere aus, und jede Minute trägt einen weiteren Honigkelch“ . . .).

Wuz ruttab aeda, Rein koplisse,

„kus kastepisarad kroonlehtede peäl hiilgasivad ja mesilased lillede rinnal imesid, liblikad kui peiupoisid ümberlendasid ja kus tema — oma poisikese põlve pühapäeva hommikuid meeletuletas.“

„. . . wo er die blitzenden Käfer und Tautropfen aus den Blumenblättern schüttelt und gern auf den Bienenrüssel wartet, den zum letzten Male der mütterliche Blumenbusen säuget — wo er an seine Knaben-sonntagmorgen denkt und an den zu engen Schritt über die Beete und an das kalte Kanzelpult, auf welches der Senior seinen Strauss auflegte.“
(Lk. 435.)

Siis manitseb kumbki autor oma noormeest:

„Mine koeo, sina sino eesrändaja poeg, ja ära vaata mitte 5. jaani kuul õhto poole tagasi, kus vaikne kuue jala paksune Jumalapõllo muld üle mitmede rõemude seisab, vaid vaata hommikut vasto, kus sina päikest, kirikotorni ja Liisut võid leida. —“

(Lk. 18.)

„Gehe nach Haus, Sohn deines Vorfahrers, und schau am achten Junius dich nicht gegen Abend um, wo der stumme sechs Fuss dicke Gottesacker über manchen Freuden liegt, sondern gegen Morgen, wo du die Sonne, die Pfarrtüre und deine hineinschlüpfende Justine sehen kannst . . .“

(Lk. 435.)

Siis on mõlemad peigmehed pulmarõivas ja kirikuteel, lauluraamat kaenlas ja — säääl lõpetab Kr. oma jutustuse Reinust, sest et edasi ju „kõik tutaval korral sünnib, kui muidogi“. Siit edasi on Rein vaid Mari isa, kes jutlusraamatut loeb ning ei millegagi jutustamisväärt korralik talutaat on.

Sünnib suur ja imelik muutus. Juba peagu oma J. Pauli jälgiva töö keskpaika jõudes (19. leheküljel 47-st) jätab Kr. oma senise kangelase kõrvale ja läheb üle teisele, tema tütrele. Kogu senine jutustus on olnud ainult sissejuhatuseks, päätegelane, kellega kohastatud sissejuhatuse liigutavad algussõnad, ilmub esile alles nüüd. Senine lõbus koolmeistrike lakkab äkki olemast Kr-i eeskuju, tükiks ajaks. Alles lõpuks saab ta seks uuesti — aga nüüd juba kortsusnäolise vanataadina ja siis olles juba eeskujuks 15-aastase tütarlapse suremise kujutusele. Nimelt surma kirjeldusele tõttabki J. P. varsti pärast pulmakirjeldust. Kr-l on aga enne vaja ta teine kangelane lasta sündida ja kuni surmani viia.

Nii arenebki jutustav külg Kr-l siit edasi peagu täitsa iseseisvalt. Vabandatakse, et Mari elu mitte tervelt ja täielikult siia pole maalitud, sest et küllalt kaastundlikke lugejaid ei leidu. (Samas kaldutakse taas pisut õpetlikkusse, seletades, et lugejail-ostjail seepärast rahakopikat pole, et nad küllalt mesilasi ei pea!) Siis kõneldakse eitede ettekuulutustest, et Mari, kes oli „enam inglit kui inimeselooma“, kaua ei või elada. Ennustusest kui ebausukombest ei söanda Kr. taas mitte lihtsalt mööda minna, ja nii tekib paarilausealine subjektiivne lisandis, mis on pääjoonest pisut kaugele venind.

Kuid siis osatakse sest jälle hästi tagasi tulla Reinu ja autori leina kujutusele, kui nad eitede ennustusi hiljemini meelde tuletavat. Siin on õige ilusat metafoori ja värvirikast keelt tarvitatud, millele me J. P-s seekord mitte vastavusi ei või leida. Järgmise lehekülje lüüriline surmafilosofoering on aga küll tõlge J. P-i novelli algusest, kus ta kahetseb, et üldse ette võtnud kirjelduse, nagu selle siin, kus inimese elu kaduvus on nii silmanähtav:

„Ma sooviksin südamest, et selle mõtete tungi parem täitmata oleksin jätnud, mis mind eesseisva lehtede valmistamisele kihutas, kus pealt mina

„... Ich wollte, ich hätte dies Gleichnis nicht genommen. So oft ich in Lavaters Fragmenten oder in Comenii orbis pictus oder an einer Wand

ühte puhko kui vere- ja leina-
mäearjalt häda-orgo alla vaatan
ja kõik seitse elo-jaamavahed
ühel silmapilgul ülevaatan — ja
seda pean nägema, kuidas mulla-
põrmust kokosõtkutud loomokene
ennast pikendab ja väljasirutab,
mööda sipelgapesa unnikut
ülesse ronib, kolm minutid
pesa otsas ennast übersilmitab
ja siilikombel kerassetõmmatud
teisel pool allasõidab ja lühentatud
kukerpalli meie peadeluie
ümberseisva enneilma riismete
peale langeb; — ja nii sagedast
kui mina ühe hingava lillepalge
ette, täis kevadet ja täis jano —
üht taevast tühjaks jua, astun ja
järelemötlen, et mite aasta
tuhanded, vaid aastakümned
sedasinast silm nägo seeks
kokovaonud kortso liseks
näoks, täis üleelatud lootusi,
on väljakuivatanud, siis... Aga
seni kui ma siin teiste üle
ennast kurvastan, tõstavad ja
vaotavad mind ennast treppi-
astmed, ja rünka kohake jõuab
ika ligemale, sellepärast ei taha
meie siin üksteist nõnda tõsi-
meeleliseks teha, — lapsoke
magab kõige õnsamalt ema kaisus!
“

(Lk. 21 j.)

das Blut und Trauergerüste der
sieben Lebensstationen besah —
so oft ich zuschauete, wie das
gemalte Geschöpf, sich verlän-
gernd und ausstreckend, die
Ameisen-Pyramide aufklettert,
drei Minuten droben sich um-
blickt und einkriechend auf der
andern Seite niederfährt und
abgekürzt umkugelt auf die um
diese Schädelstätte liegende
Vorwelt — und so oft ich vor
das atmende Rosengesicht voll
Frühlinge und voll Durst, einen
Himmel auszutrinken, trete und
bedenke, dass nicht Jahrtau-
sende, sondern Jahrzehende
dieses Gesicht in das zusammen-
geronnene zerknüllte Gesicht
voll überlebter Hoffnungen aus-
gedörret haben...

Aber indem ich über andre
mich betrübe, heben und senken
mich die Stufen selber, und wir
wollen einander nicht so ernst-
haft machen!“

(Lk. 411.)

Pärast selle lüürilise koha vaheleliitmist hakkab autor endale
etteheiteid tegema, et ta nii oma jutustusega edasi ei jõua (see-
võrd on temassegi nakkund romantikute endastkõnelemine), ja lä-
heb siis üle otse Mari sündimise ja lapsepõlve kujutamisele. Ise-
loomu joontest, millest kõige enam kõneldakse, on varaküpsus,
„imelik tarkus“, „mis mind ja Reino mitu korda nagu kohkuma

pani“. Näib, nagu ähvardaks „kasvav vaim keha tupe lõhken-dada“. Säärasest joonest ei kõnelda lõbusa Wuzi puhul midagi; nii tuleb siin tahtmata meelde Kr-i oma 15-aastaselt surnud tütar Marie Otilie, kes Reimani teadet mööda (Kivid ja killud, lk 134; kui aga ka see iseloomustus pole võetud just „P. s-st“?) oli „isa silmatera“, „täiesti isa viisi, tark ja terane, rohkete vaimuanne-tega, ka luuleandi ei puudunud, selle juures kaunis ja õitsev, õrn ja südamlilik“. Endise eeskuju, J. P-i Wuzi kõrval hakkab kõige tõenäolisemalt siis edasi Kr-i jutustamist inspireerima mälestus sellest oma lahkunud silmaterast.

Arusaadav, et leinajal tuleb see kuju välja pisut juba liiga idealiseerituna ja et ta inglioniaduste kirjeldamise taga peitub teinekord tahtliku õpetlikkuse siht. Aga et ka raamatus kõneldakse ju mälestades, siis ei pane seda liigset idealiseerimist suuremat tähelegi. Nii jutustatakse (muide J. P-le kaunis lähedas anekdootilises laadis, aga hoopis lihtsamast stiilis) Mari suurest tõsimeelsusest ja kaastundmusest kõige elusa, loomade ja taimedegi vastu, mis talle kõik ümbruse, eriti koerad, sõbraks teeb, jne.

Siin muidu üsna algupärasest kujutusest on Kr. liitnud ometi ühe joone noorest Wuzist, kuigi seda olukorda muutes. Nimelt „Mari rõõmustas kõik päeva hommikust õhtuni ikka mingi uue õnne peale“, samuti lõbus Wuz oma poisikesepõlves koolis: „Den ganzen Tag freuete er sich auf oder über etwas. „Vor dem Aufstehen,“ sagt' er, „freu' ich mich auf das Frühstück, den ganzen Vormittag aufs Mittagessen, zur Vesperzeit aufs Vesperbrod und abends aufs Nachtbrod — und so hat der Alumnus Wuz sich stets auf etwas zu spitzen.“ Trank er tief, so sagt' er: „das hat meinem Wuz geschmeckt“ und strich sich den Magen. Niesete er, so sagte er: „helf dir Gott, Wuz!““ (lk. 480). Muidugi mõista ei passi see mõnusa Wuzi humoristlik joon inglisiarnasele Marikesele mitte muutmatult. Aga ka Mari: „Üles ärkades, rõõmustas ta selle peale mõteldes, kuidas kutsikad õue minnes tema vastu pidid tulema. Ja pani ema tuld leeme vee paea alla, siis rõõmustas Mari, kui mõtles, et leem lõunaks temale ja kausi ja paea põhi lakkuvale koerale rõõmu teeb.“ Jne. Mari rõõmustamisobjektid on teised ja enam-vähem kohastatud, kuigi see võõrsilt võetud rõõmustamisjoon pole ehk Mari muidu tõsise iseloomuga just mitte ligidas ühenduses. Nii tundub meile vähemalt nüüd, kui oleme teadlikud selle joone päritolus.

Tulevad koerte ja kasside lood, vist taas üsna algupäraseid, Mari imevarane lugemaõppimine ja siis kõige pikem ning viimane Mari iseloomustusanekdoot: episood 1812. a. sõja ajast, kus Mari üksi oskab eraldada omad sõjamehed vaenlastest. Kui see väga ümmardatud, iseseisva jutu kujuline lugu ainult on algupärane, kujutab ta oma rohkete ja elavate detailidega vahest küll mingit tõsisündmust, olgu siis siinse imelapse prototüüp kes tahes.

Siis järgneb taas pool lehekülge õhkamisi elu kaduvusest jne., mis suuremalt jaolt on võetud J. P-i mõlgutustest Wuzi pulmade kirjelduse lõpul:

„Purjeta siis rõemsast, mo lapsoke, üle sino auuruks mineva aea piisakese edasi, sina võid seda, aga meie kõik ei või seda mite. Meie vaimo jured seisavad maapinnas kinni, sinul käänavad nemad ülespidi. Oh, oleksin mina kui Mari ühel kevade hommikul külavainul liblikaga koko sanud, ehk tema silmaga mesilase tööd lilleõie karikas näinud, tema kõrvaga lepikus ööpika laulo kuulnud, temaga vaikset taevast pea üle ja käratsevat alpidi tunnud, kes teab? ehk ma oleks temaga mötelnud: et mite siin tuule maruse kera peäl, kus tuuled meie pisokesed lillikesed ärasasivad, rahopaika ei või leida ega otsida olla? Kus on siin pool rüngast üks silm tolmuta, ehk üks silm vihma pisarata, mis tuulemarud meie peale puhuvad, leida? Ja oleks vaikne rõemo hallikas mino kui tema südame ligi seisnud, ma oleksin ehk temaga õhtupoole vaatanud, kus tuha hunnikukesed kui muti tuhnutused meie väljapõlenud elovarjusi

„Schiffe fröhlich über deinen verdunstenden Tropfen Zeit, du kannst es; aber wir könnens nicht alle: die eine Brautführerin kanns auch nicht. —

Ach, wär ich wie du an einem Hochzeitsmorgen dem ängstlichen den Blumen abgefangenen Schmetterling begegnet, wie du der Biene im Blütenkelch, wie du der um sieben Uhr abgelaufenen Turmuhr, wie du dem stummen Himmel oben und dem lauten unten: so hätt' ich ja daran denken müssen, dass nicht auf dieser stürmenden Kugel, wo die Winde sich in unsre kleinen Blumen wühlen, die Ruhestätte zu suchen sei, auf der uns ihre Düfte ruhig umfliessen, oder ein Auge ohne Staub zu finden, ein Auge ohne Regentropfen, die jene Stürme an uns werfen — und wäre die blitzende Göttin der Freude so nahe an meinem Busen gestanden: so hätt' ich doch auf jene Aschenhäufchen hinübergesehen, zu denen sie mit ihrer Umarmung,

katavad. — Päikese ligidal sündinud valguse loomad kohmetavad elokülma ja takistavad kui Alpeni mägede kaljokitse-kütid oma verrega jäetanud mäe külgi kinni; ja kui mind juba endine rõemopildi maalimine tagajärjel kurvastanud, siis peaksin ma, kui esiteks siin, mõetmata kõrgustest sügava maa sisse ulatav käsi! mulle ühe, ehk kuskil päikese peäl kasvanud lille, maaha tooksid, selle isa käe peale rõemopisarad laskma kukuda ja ennast nende nõdra silmadega inimestest ärapäörama. — — Rutame edasi!“

(Lk. 37 j.)

aus der Sonne gebürtig und nicht aus unseren Eiszonen, schon die armen Menschen verkalkte; — und o wenn mich schon die vorige Beschreibung eines grossen Vergnügens so traurig zurückliess: so müsst' ich, wenn erst du, aus ungemessenen Höhen in die tiefe Erde hereinreichende Hand! mir eines, wie eine Blume auf einer Sonne gewachsen, hernieder brächtest, auf diese Vaterhand die Tropfen der Freude fallen lassen und mich mit dem zu schwachen Auge von den Menschen wegwenden...“

(Lk. 438 j.)

Järgneb veel paar algupärast lehekülge Mari elust, ta esimesest haigusest ja ta tarkusest — siis pöörab Kr. taas oma kirjandusliku eeskuju juure tagasi ja viib oma jutustuse lõpuni sellele kõigiti vastavalt, algupärandist ainult mõndagi välja jättes, mitte aga enam palju omalt poolt juure pannes.

Pärast oma kangelase pulmapäeva kujutust ruttab „Wuzi“ autor kohe maalima tema surma 43 a. hiljem. Ühel päeval („am 12. Mai vorigen Jahrs“, Kr-l vastavalt: „1. Mail 1821“), kui ta Wuzi kohast mööda läheb, kutsutakse ta sinna sisse, sest vana Wuz ootavat oma viimast tundi ja tahaks, et üks raamatutegija (Buchmacher) tema raamatukogu inventeeriks ja korraldaks kui ka tema oma elulookirjeldusele tema viimsete tundide kirjelduse juure lisaks (lk. 439). Samuti viib nuttev vana Rein „Paari sammokese“ autori, kui see Suntsilt ühel õhtul mööda läheb, tuppa, kus väike Mari suremisel on, ja ütleb temale: „Villem! teie olete üks raamato kirjutaja, jääge täna ööseks meile kus heledam täht mino rõemo-taeva külles kustub ja mind pimedasse maaha jätab.“

Surev Wuz on enda ette lasknud laduda kõik oma noorpõlve mälestus- ja mänguasjad. Neid kirjeldab autor mitmel leheküljel. Samas seisavad ka kirsioied ja muud lilled. „Üks kirsipuu oks oietega, kimbukene kanavarvaid ja Jaanilillekesi“ on ka Mari sängil. Kuid kumbki haige ei tunne neist enam rõõmu. Mõlemad autorid

jäävad ööseks oma haigete juure, arvavad surmatunnikese juba kätte jõudnud, ja rõõmustavad, kui see mitte ei sünni. Wuz tahab surra selgel päeval, „auch in seinem letzten Traktätchen stehts“. Sama soov on olnud Maril, ja ka tema on sest „oma käega ühte pisukese raamato sisse kirjotanud, mis nalja pärast oma viimseks seäduseks nimetas“:

„midagi ei või kenam ja kergem olla, kui ühel selgel päeval surra, kus hing luku pandud silmade läbi veel kõrget päikest näab ja seal astub tema külmaks jahtunud kehast laia sinise valguse-mere sisse välja; sellevastu on pimedal tormisel ööl soeast kehast välja pugemine palju raskem, kui aina üksi hauda peame varisema, kus kõik loomus otsegu katetud silmadega meie ümber istub — se oleks üks valjo surm.“

(Lk. 42.)

„nichts wäre schöner und leichter, als an einem heitern Tage zu sterben, die Seele sähe durch die geschlossenen Augen die hohe Sonne noch und sie flöge aus dem vertrockneten Leib in das weite blaue Lichtmeer draussen; hingegen in einer finstern, brüllenden Nacht aus dem warmen Leibe zu müssen, den langen Fall ins Grab so einsam zu tun, wenn die ganze Natur selber dasässe und die Augen sterbend zuhätte — das wäre ein zu harter Tod.“

(Lk. 444.)

Kesköö ajal tulevad mõlema surija juure nende lapsepõlve sõbrad, nimelt uni ja unenägu — ja siitpääle on kogu raamatu ilus lõpp peagu sõnasõnaline tõlge:

„Kesköö põuest astusivad veel Mari mõlemad lapsepõlve sõbrad üks kord tema sängi ette, uni ja unenägu, otse kui oleksid tahtnud temalt jumalaga jäta. Vai kas viibite teie kauemine ja kas olete kaks inimeste sõbrad, kes teie surmatud inimese surma verise kätest toote ja oma kiigutava käte peal külma maa-aluse koobaste läbi emalikult kannate valguse maa-le, kus teda üks uus hommiko päike ja uued hommiko lilled

„Um elf ein halb Uhr nachts kamen Wuzens zwei beste Jugendfreunde noch einmal vor sein Bette, der Schlaf und der Traum, um von ihm gleichsam Abschied zu nehmen. Oder bleibt ihr länger und seid ihr zwei Menschenfreunde es vielleicht, die ihr den ermordeten Menschen aus den blutigen Händen des Todes holet und auf eueren wiegenden Armen durch die kalten unterirdischen Höhlungen mütterlich traget ins

ärkavasse elusse hingavad? —

Meie istusime kolmekeste Mari sängi ümber. Kõrv ei kuulnud muud kui haige hingetõmbamist ja mino tasko kella tiksomist, mis tema lühikest elu otsamõetis. Kollane täis kuu ripus sügav ja suur lõune pool taeva külles ja ärmatas oma surnovalgega sängis magajat ja kanavarbaid ja lillekesi tema rindade peäl. — Akna al õitsev õunapuu maalis kuuvalge põhja peale oma varjo, mis kui teine õunapuu toa põrandal paistis. — Vaikse taeva küllest visati vahevahel üks hele täht maaha, mis rutust kadus kui üks inimene. — Mul tuli meele, et sesama nüüd surma koeaks muudetud tuba 15 aasta ja nelja nädala eest meie haiget vasto võtis, kui tema seie ilma astus. Eks olnud seesama õunapuu nimetatud pääval kuu valges kõikuva lehe varju kätki üle lahutanud, kus sesama Marike magas, kes ehk täna siit toast ja kätkest välja astub — mullakätkisse, kus veel üks lühikene magamine, siis igavene ärkamine meid saab ootma.“

(Lk. 42 j.)

helle Land hin, wo ihn eine neue Morgensonne und neue Morgenblumen in waches Leben hauchen? —

Ich war allein in der Stube. — Ich hörte nichts als den Atemzug des Kranken und den Schlag meiner Uhr, die sein kurzes Leben wegmass. — Der gelbe Vollmond hing tief und gross im Süden und bereifte mit seinem Totenlichte die Maiblümchen des Mannes und die stockende Wanduhr und die grüne Haube des Kindes. — Der leise Kirschbaum vor dem Fenster malte auf dem Grund von Mondlicht aus Schatten einen bebenden Baumschlag in die Stube. — Am stillen Himmel wurde zuweilen eine fackelnde Sternschnuppe niedergeworfen, und sie verging wie ein Mensch. — Es fiel mir bei, die nämliche Stube, die jetzt der schwarz ausgeschlagene Vorsaal des Grabes war, wurde morgen vor 43 Jahren, am 13ten Mai, vom Kranken bezogen, an welchem Tage seine elysischen Achtwochen angegangen. — Ich sah, dass der, dem damals dieser Kirschbaum Wohlgeruch und Träume gab, dort im drückenden Traume geruchlos liege und vielleicht noch heute aus dieser Stube ausziehe und dass alles, alles vorüber sei und niemals wiederkomme...“ (Lk. 444.)

Näeme, kuidas Kr. kohe tõttab kirikliku ülestõusmiströöstiga, kuna Jean Pauli viimase lause kaduvusahastus kõlab juba üsna romantilis-pessimistlikult. Et seda traagilisuse- ja õudsusetundmust veel enam rõhutada, tarvitab ta muidki odava-võitu effekte: surev Wuz haarab oma terve käega millegi järgi, „als wollt' er einen entfallenden Himmel erfassen“, just samal pilgul, kus seier kellal libiseb üle kesköö ja algab 13. mai (õnnetusearv!), kust just 43 aastat täidub Wuzi siia ametisse saamisest. Kr-i mainitud aeg on palju loomulikumalt mitteümmargune: seda on 15 aastat ja 4 nädalat. Temal jääb ära ka ta eeskuju juba liiga jubetsev „usside romantika“, kus surm otse j ä r a b inimesi ja nende õnne ning aeg on nagu voolav kõdu („und die Zeit erschien in einem Strom von Moder sich in den Abgrund hinabzubröckeln!..“).

Edasi on tõlge jälle täpsem, ainult paiguti lihtsustatud:

„Sureja — tema ei saa enam kaua seda nime kandma — löi kaks leekivad silmad laiali ja vaatas kui tunnistates mino peale. Tema oli unes näinud, kuidas ta kui laps ühe lillepeenra peal kiikunud, mis kiigelaua kombel tema jalgade alla paisunud, laud oli ülespidi tõustes roosipilveks koko ojonud, mis siis temaga kuldaste hommikute koitudest läbi üle suitseva lilleväljade äraläinud — — päike oli valge tütarlapse palgega tema peäle naeratanud ja paistnud ja oli viimaks ühe valguse teradest ümberlennatud tüdrukokujul tema pilve vasto kukunud, aga temal oli hale meel olnud, et ta oma väsimusses alvatud kät tulijale ei jõudnud pakuda. — — Sellepeäle ärkas tema oma viimsest, ehk paremine oma eesviimsest unenäust ülesse; sest pika elo-unenäo peäle on

„Der Sterbende — er wird kaum diesen Namen mehr lange haben — schlug zwei lodernde Augen auf und sah mich lange an, um mich zu kennen. Ihm hatte geträumt, er schwenkte als ein Kind sich auf einem Lilienbeete, das unter ihm aufgewallet — dieses wäre zu einer emporgehobnen Rosen-Wolke zusammengeflossen, die mit ihm durch goldne Morgenröten und über rauchende Blumenfelder weggezogen — die Sonne hätte mit einem weissen Mädchen-Angesicht ihn angelächelt und angeleuchtet und wäre endlich in Gestalt eines von Strahlen umflognen Mädchens seiner Wolke zugesunken und er hätte sich geängstigt, dass er den linken, gelähmten Arm nicht um und an sie bringen können. — — Darüber wurd' er wach aus seinem letzten oder viel-

need veiked kirjud unenäod kui vaiba kirjad kootud.

Elojõgi tema peas läks ika kiiremaks ja laiemaks: tema arvas ennast mähkmes lapsekätkis olevad; kuu arvas ta päikeseks; tema meelest näitas kui oleksid temal liblika tiivad, misga ta lillekarikast lillekarikasse lendis, mööda vikkerkaari ülesse ja alla ronis, ja päike tuli ika ligemale, et käpaga arvas valguse kerast kinni saama. — Kui lai hommiko aknast tupa vatas, ei võinud Mari seda enam näha — silmad olid tumedaks, keele paelad luku läinud; — silmnägu läks võeramaks, mõnekorra tõmmati mokad kui naeratomisele. Kas rõem vai valo neid tõmbamisi sünnitas: kes seda võiks tõt mööda ütelda? — Kevadise õnnejampsimised, mis se elo ial ei sa tundma, ega tulev maitsema, mängisivad allavaova hingega — viimaks puistas surma-ingel kahvatanud surmavõrgu tema näo peale katteks ja tõstis selle kate taga õitseva hinge juurtega tükis keha labast ja elusast mullakastist välja. — — Suremine on üks kõrge silmapilk; musta kate seinaga taga teeb üksiaainoline surm seda vaik imet ja töötab teise ilmale ja surelikud seisavad seal märja, aga tumeda silmadega selle kõrgema toimetuse juures, ja ei oska sest midagi. —“

mehr vorletzten Traum; denn auf den langen Traum des Lebens sind die kleinen bunten Träume der Nacht wie Phantasieblumen gestickt und gezeichnet.

Der Lebensstrom nach seinem Kopfe wurde immer schneller und breiter: er glaubte immer wieder, verjüngt zu sein; den Mond hielt er für die bewölkte Sonne; es kam ihm vor, er sei ein fliegender Taufengel, unter einem Regenbogen an eine Dotterblumenkette aufgehängt, im unendlichen Bogen auf- und niederwogend, von der vierjährigen Ringgeberin über Abgründe zur Sonne aufgeschaukelt... Gegen 4 Uhr Morgens konnte er uns nicht mehr sehen, obgleich die Morgenröte schon in der Stube war — die Augen blickten versteinert vor sich hin — eine Gesichtzuckung kam auf die andre — den Mund zog eine Entzückung immer lächelnder auseinander — Frühlingsphantasien, die weder dieses Leben erfahren, noch jenes haben wird, spielten mit der sinkenden Seele — endlich stürzte der Todesengel den blassen Leichenschleier auf sein Angesicht und hob hinter ihm die blühende Seele mit ihren tiefsten Wurzeln aus dem körperlichen Treibkasten voll organisierter Erde... Das Sterben ist erhaben; hinter schwarzen

Vorhängen tut der einsame Tod
das stille Wunder und arbeitet
für die andre Welt und die
Sterblichen stehen da mit nas-
sen, aber stumpfen Augen
neben der überirdischen Sze-
ne . . .“

(Lk. 445 j.)

Nagu mujal nii siingi püüab Kr. vältida sõnu, mis kiriku-õpetusega kokku ei passiks (või ka lihtsalt maarahvale raskesti kujuteldavad); nii paneb ta „rõõmujumalanna“ asemele ainult palju ebamäärasema „rõõmuallika“, „Taufengel'i“ asemel laseb ta Marit ainult liblikana mööda vikerkaart ronida jne. — Juure on lisatud arstile omane lause surija näo tõblemisest ja lõppeks saamatu, aga siiski vanatestamentlikult mõjukas „ja ei oska sest midagi“. Edasi on tarbetuna välja jäänd Wuzi lese sõnad, siis järgneb taas ühine:

„Kui mina kell 11 koeo läksin, näitas maapind mulle otsego püha ja surnud kõndisivad kui mino kõrvas, ma tõstsin märjad silmad taeva poole ülesse, otsegu võiksin ma seal hingama läinud piigakese kuskil leida; ja tagasi vaadates ei näinud ma Ehanurme külast muud kui Suntsi leina-talo, mis teistest otsego kõrgem näitas.“

„Als ich um eilf Uhr fortging, war mir die Erde gleichsam heilig, und Tote schienen mir neben mir zu gehen; ich sah auf zum Himmel, als könnt ich im endlosen Äther nur in Einer Richtung den Gestorbenen suchen; und als ich oben auf dem Berge, wo man nach Auenthal hineinschauet, mich noch einmal nach dem Leidens-theater umseh, und als ich unter den rauchenden Häusern bloss das Trauerhaus dastehen und den Totengräber oben auf dem Gottesacker das Grab aushauen sah, und als ich das Leichenläuten seinetwegen hörte und daran dachte, wie die Witwe im stummen Kirchturm mit rinnenden Augen das Seil unten reisse: so fühlt'

ich unser aller Nichts und schwur, ein so bedeutendes Leben zu verachten, zu verdienen und zu geniessen. —“

Siingi on siis Kr. ära jätnud kõigi haledus-effektide korruga esitamise kui ka juba liiga raskelt filosoofilise ja pessimistlik-hedonistliku lõppotsustuse. Aga ta ei ole siiski loobund hauaromantikast edasi järgnevas tiraadis, kuigi seda lõpus olukohaselt natuke muutes:

„Raho sulle rünka al, armas vaga Mari! Kui mina Raudkurna matuse aial sino mätastanud rünka ülesse otsin ja ennast selle üle kurvastan, et sino hauda maetud ööliblika titeke tiivadega seält seest välja poeb, et sino haud vihmaussidele, röövukutele, maokestele ja sipelgatele lustihooneks saab, senni kui sina sügaval nende kõikide all paigast liigutamata peaga hõövli laastude peäl magad ja ükski armatsev päike sino kirsto laudade ja sino riidega kinni katetud silmade läbi ei murra — õn sulle, et mina siis võin ütelda: „Sino elo siin kaduvas ilmas oli juba üks tükike taevast, ja meie tuleme üürikese aea pärast kõik sino järgile!“

Sest on kül, mino sõbrad! Kel löi praego õhtul kaksteistkümmeme, tunni näitaja pörkas uue päeva peäle ja tuletas meile kahekordset magamist meele, magamist lühikesel ja magamist pikal ööl. —“ (Lk. 45 j.)

„Wohl dir, lieber Wuz, dass ich — wenn ich nach Auenthal gehe und dein verrasetes Grab aussuche und mich darüber kümmernere, dass die in dein Grab beerdigte Puppe des Nachtschmetterlings mit Flügeln daraus kriecht, dass dein Grab ein Lustlager bohrender Regenwürmer, rückender Schnecken, wirbelnder Ameisen und nagen der Räupchen ist, indes du tief unter allen diesen mit unverrücktem Haupte auf deinen Hobelspänen liegst und keine liebkosende Sonne durch deine Bretter und deine mit Leinwand zugeleimten Augen bricht — wohl dir, dass ich dann sagen kann: „Als er noch das Leben hatte, genoss er's fröhlicher wie wir alle.“

Es ist genug, meine Freunde — es ist zwölf Uhr, der Monatszeiger sprang auf einen neuen Tag und erinnerte uns an den doppelten Schlaf, an den Schlaf der kurzen und an den Schlaf der langen Nacht.“ (Lk. 446.)

Sellega lõpeb J. Pauli novell. Kreutzwaldil järgnevad veel kolm lauselõiku mõtiskelusid. Need on tõlgitud „Die unsichtbare Loge. Eine Lebensbeschreibung“ ja „Wuzi“ ühistrükingu lõppu liidetud poolepoolsel filosofoeringust „Ausläuten oder sieben letzte Worte an die Leser der Lebensbeschreibung und der Idylle. Am 21sten Junius oder längsten Tage“. Sääljuures on Kreutzwald kahe esimese lauselõigu kohad vahetand:

„Ja nõnda kes minoga üht tundi meeletuletab, kus temale rahoingel nähtavaks sai ja temalt kallid hinged aealikest kaisust ära viis; oh, kes seda meele tuletab, kus tema niipaljo ärakautas — se püüdke oma igatsemist võita ja vaadake minoga taeva poole ülesse ja ütelo: puhake siis ika oma pilvete peäl, teie meie silmist kadunud armokesed! Teie ei arva neid aasta sadasi mite, mis teie õhto ja hommiko vahel voolavad, teie kinni katetud südame peäl ei seisa enam muud kivi, kui haua mälestuse kivi ja se ei vaota teid mite, ja teie raho ei sega mite ükskord üks mõte meie peäle.

Olgo siis! Aga täna toetab mino vaim ennast üles oma kaduva rammuga — mina tõstan oma silmad lõpemata ilma selle elo üle — mino puhtama isamaa külgi sõlmitud põrmune süda lööb sino tähtistaeva poole üles, lõpetamata Vaim, sino määratuma kuju tähtepildi poole, ja mina saan suureks ja igaveseks Sino heäle läbi, mis mino parema sisemise tundmi-

„Und so wer mit mir sich einer Stunde erinnert, wo ihm der Engel des Friedens erschien und ihm theuere Seelen aus der irdischen Umarmung zog; ach, wer sich einer erinnert, wo er zu viel verlor — der bezwinge das Sehnen und sehe mit mir fest zu den Wolken auf und sage: ruhet immerhin auf Eurem Gewölke aus, ihr entrückten Geliebten! Ihr zählt die Jahrhunderte nicht, die zwischen eurem Abend und eurem Morgen verfließen, kein Stein liegt mehr auf euren bedeckten Herzen als der Leichenstein und dieser drückt nicht und euer Ruhen störet nicht einmal ein Gedanke an uns...“

„Es sei! Aber heute richtet sich mein Geist auf mit seinen irdischen Kräften — ich erhebe meine Augen in die unendliche Welt über diesem Leben — mein an ein reineres Vaterland geknüpftes Erdenherz schlägt gegen deinen Sternenhimmel empor, Unendlicher, gegen das Sternbild deiner grenzenlosen Gestalt, und ich werde gross und ewig durch deine

sele ütleb: Sina ei saa iial lõpema.

Se läbi elab sügavas inimese sees üks äravõitmata osa, mis valo kül uimastab, aga ial ei jõua äravõita. — Sellepärast kestab tema ühe elo otsani, kus sees paremadgi õilmete asemel üksnes lehti kandvad, sellepärast valvab tema peaaego selle elo ööd läbi, kus armastud inimesed tema armastava rindade üle ühte kaugel seisva elusse äralähavad ja selle praegusele aga mälestuse heäled päranduseks jätavad, mis pimedal ööl kui lõunapoolse rändavate lindude tiiva vuhin meie kõrva kostavad. — Sina, mino armas Mart! keda tännine mulle rõemuks seie põrmopõlve jääti, et ma vanal eal aino üksi ei oleks: jää mulle sõbraks otsani!“

(Lk. 46 j.)

Stimme in meinem edelsten Innern: Du wirst nie vergehen.“

„Tief im Menschen ruhet etwas Unbezwingliches, das der Schmerz nur betäubt, nicht besiegt. — Darum dauert er nur ein Leben aus, wo der beste nur Laub statt Früchte trägt, darum wacht er fest die Nächte dieser westlichen Kugel hinaus, wo geliebte Menschen über die liebende Brust in ein weit entlegenes Leben wegziehen und dem jetzigen bloss das Nachtönen der Erinnerung hinterlassen, wie durch Islands schwarze Nächte Schwanen als Zugvögel mit den Tönen von Violinen fliegen. — Du aber, den die zwei schlafenden Gestalten geliebt und in dem sie mir ihren und meinen Freund zurückgelassen, du mein mit ewiger Hochachtung geliebter Christian Otto, bleibe hienieden bei mir!“

(Lk. 453.)

3. Reaalvasted ja saamiskäik.

Oleme „Paar sammokest“ uuesti äbi rännand ja rida-realt teda teise samasugusega võrrelnud. Millised oleksid lõpptulemused tema algupära ja iseloomu kohta?

On selge, et on olnud ekslikud arvamised, nagu oleks „P. s.“ täitsa algupärane töö, põhjenedes ainult isiklikel mälestustel. Tervikuna ja oma olemuselt pole ta kaugeltki ka ainult tõlge. Ligi üks kolmandik teksti (3. tr. 27—28 leheküljest 9) on kas sõnasõnaline tõlge või võrdlemisi vähe muudetud. Päril algupärast teksti on ehk umbes üks kolmandik. Ülejäänud kolmandikul lehekülgedel on tunnismärke tööst eeskuju järgi. Kuid

selline jagamine — ka väliselt väga üldjooneline — ei arvesta veel küllalt üksikute tekstiosade osatähtsust ja iseloomu. Kuidas on sündind teos tervikuna? Millised, küsiksime esmalt, on olnud „P. sammokese“ reaaluured Kr-i enda kogemuspiiris? Kuidas on lugu Suntsi Reinu ja Mari eesti vastetega?

Nagu öeldud, nii jutu aastaarvudest kui ka nimedest on vähemalt tähtsamad kindlasti fiktiivsed. Raudkurna nimelist kihelkonda otsiksime Eestist asjatult, samuti nähtavasti Ehanurme ja Koonlavere küla jts. Aga ka Suntsi talust ei kõnele vähemalt mitte Kreutzwaldi kodukoha, Kadrina ja Rakvere kihelkonna vanad dokumendid, kuigi nime praegu veel esineb perekonnanimena (näit. Tartu aadressbüroo andmeil Tartus). Ja Tartumaal Kodijärve vallas on terve Suntsi asundus. A. Treumann-Heraklidese (mitte küll alati usaldatava) mälu järgi pidavat ka Rakvere ümbruses Suntsi nimeline koht olema ¹⁾, aga kus, seda pole ta osutand.

Kas aga vahest otseselt Suntsi Reinu ja Mari kohta käivad andmed „P. sammokeses“ juhivad meid reaaleeskujudele? Need on väliselt kaunis üksikasjalised, just nagu tõesti kirjutatud sugukroonikast võetud. Kui Suntsi vanaperemees Peeter on olnud juba 7 a. lesk, kosib ta poeg Rein Kubja Peetri 19-aastase tütre Liiso, pulmad on 5. VI. 1805, väike Mari sünnib 3. IV. 1806 ja sureb 1. V. 1821. Kahjuks ei näita Jõepere 1811. a. revisjonileht ühtegi perekonda, kus vähemalt ristinimedki oleksid siinseile vastavad. Ei leidu isegi muid „P. s.“ mainitud talusid ega nimesid, nagu Lauga Mihkel, Karo Tõnis, Vaino Toomas, Otsa Tõnu, Nurga Siimu, Varekse Mihkel jt. Kõik on fiktiivne, kuigi väga eestipärane. Rakvere kihelkonna revisjonilehel 1811 leidub küll näit. nimi Laukase Toma Mihkel, aga puudub täiesti Suntsi või selletaoline talu nimi ja perekond Peetri Rein, tema naine Liso ja tütar Mari. Ei leidu selliseid abiellunuid ka Rakvere kirikuraamatus a. 1805. Ei ole siis võimatu, et Kr. ka Suntsi nime küll on kuskilt kuulnud, kuid seda oma jutus üsna vabalt kohastand, nagu muidki nimesid, etnograafilisi andmeid jms.

Aga, kõrvale jättes iseendast väheolulised nimed, kuidas on lugu Suntside soo kui sellisega? Ka sellest pole meil mingeid otse-

¹⁾ Eesti Kirj. 1932, lk. 491. J. Pert ühendab sealsamas Suntsi't ka S u t s i Aadama nimega Kreutzwaldi pealkirjatus „Põllupapi“ jutus. Kahjuks ei aita see meid kaugemale.

seid andmeid, kuid tema ajaloo kujutus „P. s-es“ on nii elav ja kohaliku ilmega, et selles vähemalt osa jooni võib olla võetud mõne reaalperekonna elust. Jah, otsevaste puudusel jäävad meie pilgud seisatama kirjaniku enda isapoolisel suguvõsal. Suntsi perest ütleb ju „P. sammokese“ jutustaja oma „suurisa“ naise (siis kirjaniku vanaema) kosind ja muidu näikse raamatu ja reaalelu vahel siin olevat mõndagi ühist.

Hiiust tulnud Suntside esivanem tuletab meele Kreutzwaldide soo pool-legendaarset esiisa Mangot, keda perepärimus mäletab toodud Kadrinasse Laiuselt — kuigi mitte „kaua enne Rootsi aega“ ja mitte ka „priisugu“ põhjendajana. Kuid nagu Suntsid, nii näikse olnud õige silmapaistev, jõukas ja nõukas siiski ka kirjaniku enda vanaisa Rein ja tema arvurikas perekond.

„P. sammokese“ jutustaja ütleb (lk. 5) endid viis venda olnud isa pärandit jagamas. See meenutab hilisemate Kreutzwaldide peret, kuhu peale kirjaniku isa Juhani veel 1838. a. Kadrina kirikuraamatu järgi kuulusid neli teist: Kustav, Rein, Tõnis ja Joonas¹⁾.

Tegelikult on Kreutzwaldi vanaisa olnud veel palju viljakam nii poegadest kui tütardest. See Kadrina kiriku personaalraamatus (1787—98) nähtavasti isa järgi **M a n g o R e i n u k s** kutsutud patriarh on sünd. umb. 1739 (need sünnidaatumid, järeldatud 1782., 1795., 1811. ja 1816. a. revisjonilehtede andmeist, võivad olla ekslikud umb. ühe a. võrra). Ta on olnud abielus kaks korda ja tal on olnud 14 last: Esimese naise **K a i e g a** (sünd. umb. 1738) on neid olnud kaheksa: **M a r i** (sünd. umb. 1865?), **J u h a n** (kirjaniku isa, sünd. umb. 1766), **J o o s e p** (pärast isa surma tema talu peremees Arukülas, sünd. u. 1768), **J a k o b** (s. u. 1770), **M a i** (s. u. 1772), **L e n o** (s. u. 1777), **J o o n a s** (s. u. 1778, 1816 metsavaht), **L i s o** (s. u. 1781). Teise naise, **M a l l e** (s. u. 1753) lapsed on: **K a i** (s. 1787, surnud 1794), **K u s t a v** (s. 1789), **T i n a** (s. 1791), **R e i n** (s. 1792), **E l s** (s. 1795) ja **T õ n i s** (s. 1798). Sellest hoolimata on olnud pere nii varakas (või abivalmis), et on võind kasvatada ka (1787. a. kirikuraamatus 8-aastaseks märgitud) võõras-tütart Juhani-Jüri Anne. Nähtavasti oli see Mango poeg Rein juba varakult heas vahekorras ka mõisaga. 1782. a. revisjonileht näitab teda Jõepere kupja ametis, samal ajal ka ta vanem poeg, küll veel alles 16-aastane Juhan on mõisa teenistuses, „auch Aufwärter“, samuti 1795 üks tütar. Ja ta hilisemate laste vadereiks on koolmeistri Pello Mihkli Juhani poegade jt. kõrval sageli ka mõisapreilid v. Vietinghoff'id ja rida teisi saksanimelisi „antvärke“ (Kadrina kirikuraamat 1787—1796). 1795. a. revisjonilehel on 56-aastane Rein juba ainult **e n d i n e** „Kletenkerl“, ja 1811. a. lehelt loeme, et ta (seekord „Jani Rhein'u“ nime all) on surnud a. 1804.

¹⁾ M. Kampmann, Lisandusi Fr. R. Kreutzwaldi eluloole, Olion 1932, lk. 5 j. Vrd. ka N. Loone, Fr. R. Kreutzwaldi isa vabastamine pärisorjusest, E. Kirj. 1934, lk. 160—163.

Kas on siis viimaks teda mõeldud selle „minu isaga“, kelle „P. s.“ jutustaja (siis Kr.-i isa Juhan?) ütleb surnud maikuul a. 1805? Meil ei ole selleks mingeid muid tõendeid. Samuti ei saa kirjaniku vanaema Kaie kaudu lähemale mingile Suntsi „sohile“: 18. saj. keskelt ei ole meil enam naisi ja naitumisi mainivaid revisjonilehti ega kirikuraamatuid, nii ei tea me ka, kust Kai kositi. Küll aga on kirjaniku enda vanaisa peres valitsend umb. samasugune vaim nagu „P. s.“ Suntsidel. Sealgi on juba osatud lugeda ja kirjutada ning isegi vennastekoguduses ettelugejaks olla. Mitte asjata ei mäleta vennastekoguduse tegelane Kulli Jüri veel kirjas Juhanilegi heldimusega tema isa¹⁾. On väga võimalik, et tema kohta käib „P. sammokese“ jutustaja „suurisast“ teatatud joon (lk. 3), et ta olnud „üks ümberkaudu kuulus rikas, sest et temal hõbepeeker rublatükkidega sõrvani täidetud, kersto põhjas kanga pakude al seisis“. Vastab muidugi ka, et raamatu kirjutaja isa tema 12-aastaselt „Raudkurna köstri juure kooli tallitas“; viimase all tuleks sel juhul mõista Rakvere köster Carl Gööck'i, kuhu 12-aastane Vidri Rein toodi a. 1815. Aga kas on midagi tõtt ka tarbetult vahele liidetud märkuses koolmeistrist, kes jutustajaga 3 a. koos samas köstrikoolis oli, hiljemini aga tema käest „kui ma Kundlas koolmeistri ametit pidasin, arvamis-kunsti õpis“? Või tuleb Kundlaga siin mõista Tallinnat?

Veel kahtlasemalt saab Mango Reino sooga ühendada köstriabiliseks käimise joont, mis Suntside jutus etendab nii suurt osa. Kuid see, nagu nägime, ongi sinna võetud juba Jean Pauli Wuzide eeskujul, õigupoolest oli see otse vajalik, kui taheti noore Wuzi abil üldse kujutada ka Reinu. Viimase „lapsikas“ hingeelu on niikuinii suuremalt jaolt üle võetud sealt ega tarvitse siis eeldada mingit täpsemat reaalvastet. Vahest üsna osaliselt on selle Reinu „lapsikustega“ mõeldud ka Friedrich Reinholdi enda luuletajale omast tujukust. Teisiti on lugu jutu väikese peategelase, Suntsi Mari endaga. Kui J. Pauli Wuz-veidrikust ja Kreutzwaldi enda pere-mälestuste nõukast talutaadist ühte kombineeritud (miks mitte ka teiste-kolmandate reaalvastete toetusel) Suntsi Reinu tervikkuju on siiski võrdlemisi literaarne, siis õhkub tema noore tütre kujust päris isiklikku tundetooni. Juba see, et väliseeskuju mees-

¹⁾ Pikemalt tsiteeritud G. Suitsu artiklis „Kreutzwaldi eluloo algallikail“, Looming 1931, lk. 1073.

tegelane vahetatakse temaga, kuigi küll ka kunstiliselt põhjendatult, sunnib eeldama isikukohasemat inspiratsiooni. Kuid kas peab selle nii intensiivse leinatunde objektiks oletama veel mingit enam kui kolmekümne aasta eest surnud (pealegi 15-aastaselt!) peretütart Rakvere mailt, kui nii palju lähemal oli just surnud oma tütreke, pealegi samaealine, pealegi nimelt kui ka iseloomult nõnda Mari sarnane?! Kui maha võtta siit (ja Wuzist) põlvnevad jooned, mis jääb siis veel üle vähegi individuaalset, mis peaks olema laenatud autori noorpõlvest? Kasvumiljöö talupoeglik ilme? Endastmõistetav tagasiprojektseering nagu ka Mari nimi Marie Ottilie asemel. Anekdoot 1812. a. sõja ajast? Väga usutav, aga (muidugi eeldades, et ta on originaalne — ja mitte pärit mõnest teisest saksa allikast) võib olla väga hästi sündind ka mõnest teisest ärksast lapsest tegelasega. Mari nime tarvitamine ka Kr-i lauludes? Aga see ju ei tõenda muud, kui et see nimi talle meeldis — seepärast ta temaga ristas ka oma tütre.

Muidugi, kes võib öelda, et Kr. oma 50-aastase elu jooksul kindlasti ei olnud tundnud ühtegi teist liigutavat Marit või muud noorelt surnud tütarlast? Väidame ainult, et „P. sammokese“ saamisloo mõistmiseks praeguste andmete järgi pole erilist v a j a d u s t oletama hakata veel mingi reaalse Suntsi Mari surma 1. mail 1821. Piisab küllalt, kui peale Maria Ottilie veel ka vana Reinu nime saame tuletada Friedrich R e i nholdist ja Liisu nime Maria E l i s a b e t h i s t ¹⁾.

„P. sammokese“ s a a m i s k ä i k u võiksime kujutella siis umbes järgmiselt. Olles veel valusas leinas oma surnud silmäterakese, Marie Ottilie pärast, luges Kreutzwald J. Pauli sentimentaalset raamatut (või oli seda enne lugend ja see tuli talle arusaadavail põhjusil nüüd uuesti meele). Selle lüürilised ja kaunisõnalised eleegilised kohad, juba esimene lause „Wie war dein Leben und Sterben so sanft und meerstille“, tundusid tulevat otseku tema enese leinavast südamest. Võib-olla kriipsutas ta nad lugedes alla või kirjutas välja — ning säält polnud enam pikk tee otsuseni, ka oma kadunukesele mingit samasugust „mälestuse lehte“ valmistada ja ühtlasi maarahvale liigutavat ja õpetlikku juttu pakkuda. Pealegi andis Körberi raamat seejuures ka eesti keeles väliselt eeskujju. Ilukirjanduslik töö mõjustamas ja harimatu maitsega maarahvas lugejaiks, — nii pidi ka see olema kerge ilu-

¹⁾ Fr. Tuglas. „P. s.“ II tr. Eessõna, lk. VII.

kirjanduslik töö, pidi olema mitte ainult filosoofilis-lüüriline leinlemine, vaid mingi „jutt“, sündmustik, elulugu — ning selleks kasustas Kr. ära ka koolmeistrikese Wuzi eluloo välisraame ja mõningaid anekdoote. Eesti olude kohaselt lõi ta kõik selle mitmeti ümber, sääljuures muidugi tarvitades mälestusi omast lapsepõlvest ja mujalt tuntud külaelust. Enam-vähem otseselt tõlgituna põimis ta sisse ainult mõned sobivad kohad Wuz-Reinu iseloomu kujutusest, ta noorpõlve mängude ja pulmapäeva meelolude kirjeldused ning mõned J. Pauli filosoofilised mõtlused, mis vastasid tema omadele. Nagu öeldud, ühtlasi aga tahtis ta oma rahvale määratud raamatule anda ka õpetlikku väärtust ja tegi rea sellekohaseid lisandeid, jah, ei jätnud selles vabas, kalendrijutulises kompositsioonis juhust tarvitamata, et isegi oma isiklikku „varganokka kaarnat“ hurjutada, Suve Jaani „Venne süda ja Venne hing’e“ arvustada jm. Alles tarvitades Wuzi kui mehe eluloost oma Reino puhul kõik selle vähese, mis siia sobivana näis, läheb Kr. edasi oma päristemale — päämiselt oma tütre mälestustest loodud Mari elu ja surma kujutusele. Siingi tarvitab ta ka oma lapsepõlvest meele jäänud küla-aneekdoote ja ainult paari joont lõbusa Wuzi elukunstist. Alles Mari surmapäeva üksikasjad võib ta võtta jällegi oma saksa eeskujust peagu sõna-sõnalt, sest need sobivad oma lüürikaga ka siia väga hästi.

Jean Pauli raamatukese tegelase Wuzi kuju on nii siis jagatud kaheks. Tema noorpõlv kuni pulmini ja üldse tema enam humoristlik külg on ära kasustatud Suntsi Reinu kuju loomiseks. Tema tõsine ja sentimentaalne külg aga ja tema surm on abiks olnud palju algupärasemalt loodud teise tegelase, Suntsi Mari tõsise lapseloomuse ja eriti tema surma kujutuseks. Jutustav element (välja arvatud rida karakteriseerivaid anekdoote) on enam iseseisev, ka eeskujude tarvitamise puhul on seda tehtud iseseisvamalt, juba meie külaoludele vastamise nõudel, kuna taas lüürilised ja filosoofilised osad on suuremalt jaolt ainult väikeste kohastuste ning lihtsustustega tõlge. Samuti on stiililiselt enam Kreutzwaldile omane jutustav stiil, mitte just väga raskeis lauseis ja rohkete kõnefiguuridega kaunistatud, üle võetud on peagu kõik lüürilise ja pateetilise stiiliga kohad, kus on eriti metafoori tarvitatud otse hüpertroofiliselt. Nii võib sageli juba lugedes, ilma vastava võrdlemiseta, enam-vähem öelda, milline osa on Kr.-i oma, milline mitte.

4. Kriitikat ja järeldusi.

Saamislugu ja väliselt kindlakstehtavad ühtluskohad selgitatud, jääb veel võrdlevalt vaadelda Jean Pauli ja Kr-i töö esteetilist ilmet ja väärtust.

Kui võtta lähtekohaks mõlema autori isik ja neid kandvad väljendus- ning idee jõud, siis võime näha esmalt mõningaid ühisjooni. Mõlema kirjandustegevuse sihiks on niihästi ratsionalistlik rahvavalgustus kui ka esiromantiline tundmusekultus, kuigi Kr-l harilikult on esimene palju enam juhtival kohal. Mõlemad on oma teosteks inspireerunud kalli inimese kaotuse läbi (J. Paul leinas oma äsjasurnud sõpru v. Oerthelit ja Hermanni), mõlemad projitseerivad seda tunnet ilukirjanduslikult loodud kujude kaudu. Mõlema kirjutusviisis on esikohal intellekt ja tundlev refleksioon, mitte otsene meeleline elunägemus. Mõlemate maailmavaates etendab suurt osa usk heasse kõikvägevasse Jumalasse, kelle armu ja ülestõusmise lootust ka leina kustutuseks ikka jälle toonitakse. Jms.

Kuid suured on ka mõlema autori erinevused. Jean Pauli isiksuse kandjaks on nähtavasti tsüklotüümne temperament, äärmiselt avara vastuvõttejõu ja sama kiire ärareageerimisega, kõigest innustatud ja kõikjale laiali valguv. Veidrik Wuz oma kirjutamismaaniaga ja väikerõõmude korjamisega on suurel määral autori endaprojektsioon: nii huvitus ta ka ise nooruses igasuguseist teoseist ja tõi juba ülikooli tulles kaasa 12 suurt kvartkõidet igasuguseid väljakirjutisi¹⁾). Hiljemini kasvas see hulk kolossaalselt. See kiire sisepõlemine ilma aine valikuta, see entusiasm ilma suurema kriitilise pidurita, see ajajärgu sentimentaalne moraali-paatostegid tast vaimustatud maailmaparandaja ning moraali-apostli, kuid viisid kõiges selles sageli ka veidruseni. „Wuz'igi“ põhilaad on ilmselt pateetiline, endastpeegeldatud idüllilise elukunstniku Wuzi kui Rousseau'-pärase „lapsiku“ loodusinimese imetlemine. Aga autor on juba teadlik, et ta oma entusiasmis paratamatult muutub koomiliseks, ja nii viljeleb ta seda koomikat ka juba teadlikult. Nii sünnib „Wuzi“ pateetiline ja „murtud“ huumor, ihalev-haletsev naer enda üle. Selles on koos nii „Wuzi“ suurim voorus kui ka nõrkus. Nagu üldse oma teis, nii ka siin

¹⁾ J. Müller, Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart, 2. Aufl., Leipzig 1923, lk. 330.

on J. Paul seda parem, mida ligemal ta on koomikale, ja seda halvem, mida enam ta indleb ja moraalitseb tõsiselt ¹⁾. Et „Wuzis“ on koomika ülekaalus, et ta vormilt on kokkusurutum, et temas pole nii määratu palju ruumi lubatud igasuguseile kriitikata pähepisteile, see teeb ta üheks parimaks, jah, võib-olla ainsaks tänapäevalgi nii loetavaks J. Pauli tööks. Kuid selle paljude suurepärase osade kõrval leidub siingi (eriti alguses) teisi, mille laialikiskuvad vaimurikatsemised praegu tunduvad ainult ülearuse lobisemisena. Ja koguni: just selle teadliku koomikataotluse tõttu on terve pääkuju ise muutund nagu liiga iseäralikuks ja veidrikuks, et meid üldse veel suuremat huvitada. Igatahes tundub meie aja tervele elutundele liialdatud see imetus ning tundeõrnus, millega autor ikkagi üsna tõsiselt ümbritseb oma väikekodanlikult borneeritud ja saksa-Michel'likult labasevõitu „kangelast“. Kuigi eriti Wuzi surmastseen sellisena on nii elavalt tunderikas, tundub selle taga ometi ühe haiglase aja maitset, kes loodusest ja ühiskondlikust tööst irdunult püüab — kas rokokoolise või sentimentaalse tunde paisutusega — asjatult idealiseerida ainult idüllilist pisiõnnetsemist.

Kui palju lihtsakoelisem ja naiivsem oma kujutuselt, aga ühtlasi kui palju tervem, tasakaalukam ja looduslähedasem oma tegelaste elutundelt on „P. sammokest“! Selle siht pole näidata filosoofiliselt kogu meie elu tühjust, mida võib ainult „põlata, ära teenida ja nautida“, ega püüa ta anda koomilist ideaaleksemplit mehest, kes, „kui ta veel elas, nautis („genoss“) ta seda elu rõõmsamalt kui meie kõik“ (lk. 446). Vaid ta kujutab lihtsalt eesti küla-inimeste elu ja saatusrasket, vaikselt alistuvat suremist. Jean Pauli novelli parim omadus h u u m o r, Kreutzwaldi skisotüümsele temperamendile üldse võõras, mängib tõepärases ja ilma suuremate pretensioonideta „P. sammukeses“ üsna väikest osa. Reino „lapsikuste“ kujutustes tundub ta isegi nagu võõrkehana ja Mari lapselikkude mängude ja mõtete ümber lehvib ainult nukker, mälestav naeratus, mitte humoristlik muhelus. Ka „P. sammokese“ põhihoiak on tundelis-pateetiline, ka siin on autori suhe oma peategelasega ihalev ja teda tahtmatult idealiseeriv. Aga siin ongi selle objekt mitte vana koomiline meheveidrik, vaid armas väike tütarlaps, kelle erakordseid, imelapselisi omadusi me meelsasti usume. Nii juhtubki see imelik asi, et teisest teosest ja teisest ühendu-

¹⁾ Schlegeli vastav lausend eeltsit. J. Mülleri teoses lk. 328.

sest ülevõetud surmastseeni sõnastus sobib siia õigupoolest pareminigi kui algupärandisse! Muidugi on selle toon sentimentaalne, haledust taotlev, aga see haledus on oma kohal — kui üldse kuskil.

Küllap ei puudu selles leinahaletsuses ka veel teissuguseid kirjanduslikke mõjustusi saksa lihtsajoonelisemate sentimentalistide laagrist. Et seda tunda, tarvitseme „P. s.-st“ võrrelda ainult „Viru lauliku laulude“ mõne tõlkega Hölty'st. „Leinalaul ühe vagale tütarlapsele“ — kas see pole peagu sama teema (jutus puudub „jutukirjutajal“ ainult Villemi kui armastaja osa), aga ka sama idealiseeriv, „haledast ja kurtes“ toon, mis mõnel „P. s-e“ lüürilisel leheküljel? Et sellest hoolimata „P. s.“ on võrdlemisi kaugel sest juba literaarseks ja õhukeseks muutund haleduskirjandusest, tuleb panna osalt J. Pauli tasakaalustava huumori, osalt Kr-i enda realistlikuma mälestuselemendi arvele.

Just viimase abil on Kr-i jutu algupool kohati kaunis elulähedane, kujutades mitte ainult tegelasi üsna eestipäraselt, vaid andes ka meie kirjanduses mõnes suhtes esmakordse pildi kogu orjusaegsest perekonnamiljööst läänepoolset Virumaal selle omapärase ja võrdlemisi kõrge külakultuuriga, vabasugudega, rikaste veimedega, hõbepeekritega jne.

Asendades meesveidriku kuju lihtsa tütarlapsega on Kr. mõnes suhtes oma eeskuju tundeliselt ühtlustand ja siis parandand (olgugi nii ühtlasi kaotsi lastes minna selle humoristlik-psühholoogilisi ja filosoofilisi väärtusi), samuti oma memuaarlike lisanditega teda teind tublisti elulähedasemaks ja eestilisemaks. Mis aga seetõttu muidugi on kannatand, see on kompositsioon. J. Pauli muidu küll laialivalguvat jutustust seob vähemalt ühe peategelase kuju, kelle ümber ritta liituvad kümned erisugused karakteriseerimisanekdoodid ja tundmusvalangud. Kr-i jutus aga on Wuzi omaduste pooleksjagamise, Suntsi soo ajaloo ja Reinu kuju nii pika väljamaalimise tagajärjel tervik langend nagu üldse kahte iseseisvasse ossa, mida üsna lõdvalt seovad Reinu ja Mari veresugulus ja Marile kohastatud lüürilised sõnad jutu sissejuhatuses. Marist endast kui peategelasest kuuleme nii lõppeks ikkagi liiga vähe, et teda teha natukegi konkreetsemaks eepiliseks kujuks: ta jääb peamiselt lüüriliselt elustatud siluetiks, kelle loomust küll kirjeldatakse ka mõne episoodi varal, kuid kes ometi end palju ise ei iseloomusta jätkuva eepilise tegevusega. See on aga muide ka Jean Pauli kujudejoonistuse peapuudusi.

Muidugi segavad „P. s-se“ kompositsiooni ka need mitmed puhtõpetlikud lisandid ja kõrvalekalded, millest juba paaril korral oleme kõnelnud (ülekohtuse „varga-noka“ mõnitus, otse kiriklik Napoleoni kui jumalavitsa tõlgendus jms.) — seda enam, et ka nende liiga rahvalik-lame sõnastus välja langeb jutustuse üldisest intelligentsest stiilist. Õnneks on juba II trükis neist suurem osa võidud välja redigeerida.

Vähem segavad, jah, pigemini juhtmotiivina Mari varase surma teemat juba aegsasti süvendavad ikka ja jälle vaheleliidetud autoripoolsed lüürilised etteviited ja ohkamised (näit. Mari kassi matmise puhul, Reinu rõõmutsemise puhul, kui Mari on lugema õppind, jne., kõnelemata eespoolvaadeldud tõlkeparastest tiraadidest).

Imselt on siis ka „P. s-se“ kompositsioonis tunda J. Pauli katkendliku, siia-sinna hüpleva ja ikka subjektiivlisanditega ülekujatud ehitusstiili mõju — mitte ainult tõlgitud osades, vaid ka algupäraste osade ja terviku komponeerimises. Pikemas teoses oleks selle tagajärjed võind olla saatuslikud, nii väikeses „mälestuslehes“ aga (vähemalt pärast kärpeid) ei mõju see veel kuigi eksitavalt. Eriti seetõttu, et valdav osa selle materjali mitmekesisusest siiski on üsna tugevasti seotud lüürilise tundeühtlusega.

Selleks aitab kaasa tugevasti ka „P. s-se“ sõnastusstiil. Nagu kujud, miljöö ja ideesisu, nii on „Wuz'iga“ võrreldes seegi tublisti lihtsustatud, talupojastatud, selle lauseehitust, sõna- ja kujundivalikut püütud teha arusaadavamaks teo-aegsele lihtrahvale. Eespool, tõlgitud osade vaatlusel nägime seda ikka jälle, jah, paiguti, nagu esimese lauserühma lõpus, ka sest välja kasvavat iseseisvat ja ilusat pildilaiendust („mis kui valged lumekibemed...“ jne.). Nägime ka rohkete J. Pauli erudiitsete iseäratustete ja võõrsõnade väljajätmist või asendamist talupoegsete väljenditega. Aga paratamatult on J. Pauli erakordselt mõtte- ja kujundirikas sõnastus ka nii ümbertehtuna annud kohti, millele kunstiliselt tiheduselt vaevalt leidub võrdset kogu 19. sajandi eesti proosas. Pole ime, et seejuures eesti keelt, nagu nägime eespool, vahel on murtud otse Stahl'ilikult ja eriti J. Pauli pikad, katkendlikult üksteisesse sahtelduvad laused on vahel muutund vaevalt mõistetavaiks. Kuid J. Pauli igasuguseist uudisloominguist ja kujundikurioosumeist kubiseva stiili tõlkimine on annud ületamatuid

raskusi isegi vanadele kultuurkeeltele. Ja Kr-igi keele rohked uudisloomed, millest suurem jagu hiljemini jälle on ununenud, annavad ka eestikeelsele sõnastusele umb. J. Pauli taolise raske kõla (näit. „päivitav unenägu“ — „tagender Traum“, „valguse teradest ümber lennatud tüdruk“ — „von Strahlen umflognes Mädchen“ jne.). Abstraktmõistete puudumine või nende veel konkreetne kohmakus lisab sellele paiguti ainult enam piibellikku ilmet (näit. „astus joova rindadega loomuse kärina sisse“ (lk. 17) pro „trat mit trinkender Brust in den Lärm der Natur hinaus“; „Päikese ligidal sündinud valguse loomad“ pro „aus der Sonne gebürtig“, lk. 37).

Aga ka Kr-i algupäraseis osades tundub mõningaid mõjustusi J. Pauli sõnastusstiilist. Tõsi, puht-memuaarlik jutustus liigub, nagu öeldud, üldiselt võrdlemisi lihtsalt ja ta kujukeel rahvalikult, kuigi mõned laused on kaunis keeruliste kõrvallausetega ja väga saksapärase verbiassetusega lause lõppu. Aga juba siingi esineb vahel kaunis julget ja väljamaalitud abstraktse mõiste metafoorlikku konkreedistust, näit. „Kui kadunud eide kortsu läinud endine kenadus põrmu kaisu puhkama rutas...“ — (lk. 5), „...kuidas vanuse lumi juba valged haua-lilled juustesse tuisanud...“ (11), „sinu volti läinud põuased palged saavad pisara vihmukesest kastet“ (16) — ja kogu see lauserühm Reinu ja autori ühisleinand. Hiljemini Marist kõneldes leidub selliseid pikki, mitme võrdjoone ja epiteediga laiendatud värskeid pilte üsna rohkesti (näit. „tema armastus oli üks sügav vaigse voolamisega jõgi, mille ojamine midagi liiku muidu ei näita, kui üks leheke, mis vaigse laine rüppe sattus ja nüüd lainega ühes edasi läheb“ (19).

Kord näib, nagu oleks Kr. tahtnud järele aimata isegi J. Pauli kaugelt otsitumaid ja iseäratsemaid võrdpilte, nii nimelt eespooltsiteeritud tõlkeosas (lk. 37), kus algupärandi niikuinii ülikeerukat ja pildikat lauset on veel täiendatud omapoolse jubeda kujutlusega: kuidas eluõrnad „valguse loomad“ „kohmetavad elokülma ja takistavad kui Alpeni mägede kaljokitse-kütid oma verega jäetanud mäe külge kinni...“

Näeme siis, et Kr. ka oma sõnastusstiilis J. Paulile võrdlemisi lähedal seisab — jah, et tema ammuigi „lilleliseks“ iseloomustatud isiklik stiil ka muis tõis oma loomuselt sest kaugel

pole ¹⁾. Ainult sellega ongi seletatav, et üldse oli võimalik „Paaris sammokeses“ kasustada nii rohkesti otsetõlkeid teisest tervikust, ilma et selle all uue teose sõnastuslik ühtlus kuigi palju oleks kannatand.

Ja sedasama peame ütlema ka kokkuvõttes terve Kr-i töö kohta. Kuigi mõlema autori temperamendist ja teose lugejaskonnast tingitud erinevused olid õige suured, ületavad seda ometi nende mitmed maailmavaatelised ning kirjandusvoolulised ühisjooned. Kahesuguse algupäraga ainete ühtesulatus oli võimalik, ilma et sellesse oleks jäänud kuigi eksitavat ebakõla.

Kõigepealt võis see uus kunstiline tervik sündida aga seetõttu, et Kr-l oli oma inspireeriv põhitunne ja peateema, mille ümber kõik laenatudki elemendid liidetakse peagu orgaaniliselt. Sellele toetudes on teoses kui tervikus läbi viidud omaenda stiil, mis on J. Pauli baroksest stiilist palju lihtsam, sirgjoonelisem, tasakaalukam, jah, võiks öelda, siis ka klassilisem. Kõik see kokku väärrib, et „P. s-t“ tervikuna siiski võib nimetada Kr-i algupäraseks tööks, isiklikuks loominguks, mitte ainult plagiaadiks, kuigi seejuures on tugevasti tarvitatud J. Pauli abi.

Võõraid aineid on tarvitand kõik kirjanikud, eriti varemajal. „Rien n'appartient à rien, tout appartient à tous,“ laulis kaks aastakümnet enne „P. s-t“ sellest Alfred de Musset („Namouna's“), nimetades „lolliks kui koolmeister“ igäuhte, kes arvab, et midagi võib öelda täitsa uut. Ja Musset' hilisem kaasmaalane A. France on sama mõtet mitu korda kinnitand. Pääasi on isiklik ümberloomine, kunstiehtis vormimine, ja siin ei või me ka Kr-le just palju ette heita.

Seda töö kui terviku kohta. Tõlgitud lüürilis-filosoofilised osad jäävad muidugi ainult tõlkeiks. Praeguse mõõdupuu järgi on need tihti küll vägagi konarlikud ja mõtetki moonutavad, kuid siin tuleb taas arvestada Kreutzwaldi-aegset keelt üldse. Tol ajal tähendas palju juba see, et säärast kõrgeluulelist proosat üldse eestindati. Ja nii on ning jääb see raamat ka pärast siin tehtud „paljastusi“ siiski erakordseks oma ajale ja üheks huvitavamaks Kr-i teoste seas, kuigi mitte enam sel määral kui

¹⁾ Nii näit. leidub „Kalevipojaski“ mõningaid J. Paul'ilikke laiendatud või liidetud metafoore nagu:

„Aastad sõudsid eide armul

Poisikese paadikese

Nooremehe mere peale“ (II 738 jj.).

enne. Juba aine ning eeskuju valik oli midagi uut ja ühtlasi Kr-le isiklikku, ja igatahes on „P. s.“ ka sellisena „esimene uue aja inimese hääl meie kirjanduses ja jäi ka kauaks ajaks ainsaks“. Ta on meie esimesi kunstipäraseid külajutte, milles niihästi realistlik-miljöökujutuslikud kui ka tundelis-lüürilised elemendid on kokku suland omapäraseks tervikuks, mille sarnast meil on raske leida kogu meie varasemas proosas.

Temaga võrreldes on „Jutt on se koruke“ sajandi algul ju siiski ainult vähereaalne ja lühike idüll, Luce ja isegi Manteuffel'i külajutud tendentslikud ning kuivad rahvavalgustusteosed, Suve Jaani „Luige Laos“ naiiv-romantiliselt liialdav ja oma kroonupatriotismiga võõras. Jah, koguni ärkamisaastakümnete „romantiline realism“, Jannsen'i, Koidula, Pärna, Suburg'i jt. jutud on kunstiliselt vähenõudlikum ja ebaisiklikum, enam ainult rahvale määratud rakenduskirjandus, kuigi nende keel ja stiil on nii palju eestilisem ja ladusam. Alles Juhan Liivi „Varjus“ kuuleme umb. samalaadilist tundmuslik-isiklikku tooni ja elu suuremategi küsimuste puudutamise julgust — kuid juba sootuks teissugusel kujul. Samuti temale järgnevais teoseis uutest vooludest.

Nii jääb Võru tohtri pooldi võõrapärane ja kohmakakeelne, aga siiski isiklikult mõtte- ja tunderaske „mälestuse leheke“ omas liigis ometi kõige esileküündivamaks proosasõnastiseks ühe pika ajajärgu vaimust, mis juba püüab ühendada „kõrget“ ideaali ja „jämedat“ tegelikkust ning senipõlatud talurahvaski oskab näidata tundlikku hinge.

REFERAT.

Die Entstehungsgeschichte von F. R. Kreutzwalds „Paar sammokest“.

Unter den Prosawerken von Fr. R. Kreutzwald nimmt die 1853 erschienene kleine Novelle „Paar sammokest rändamise teed“ (etwa „Einige Schrittelein des Wanderweges“) eine hervorragende Stellung ein. Früher hat man sie meist nur als autobiographische Skizze aus der Jugendzeit des Verfassers gewertet, erst Fr. Tuglas hat 1915 auch ihren grossen künstlerischen Wert hervorgehoben. Unter seiner Redaktion ist sie bereits in zwei neuen Auflagen erschienen. Jedenfalls hat man sie bisher für ein Originalwerk Kreutzwalds gehalten, in welchem er seiner Jugendgeliebten oder aber seiner frühverstorbenen Tochter Marie Otilie ein Denkmal habe setzen wollen.

Diese Auffassung entspricht jedoch nicht ganz den Tatsachen. Sicherlich hat Kreutzwald bei seiner Novelle auch ein literarisches Vorbild gehabt, und zwar das bekannte „Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wuz in Auenthal“ von Jean Paul Richter. Beinahe ein Drittel von Kreutzwalds Erzählung, darunter die schönen lyrischen Anfangs- und Endpartien, stellt eine freie Übersetzung dieses Originals dar. Auch in einem weiteren Drittel kann man Spuren einer Nachahmung dieses Vorbildes erkennen, und nur etwas mehr als ein drittes Drittel vom Texte gehört gänzlich Kreutzwald selber an.

Doch geben auch diese zahlenmässigen Feststellungen keine richtige Vorstellung von dem Ursprung und der Beschaffenheit des „Paar sammokest“. Die frei übersetzten Partien sind bloss zur lyrisch-philosophischen „Staffage“ zumeist am Anfang und Ende des Werkes benutzt worden, das ganze Sujet selbst ist aber mehr oder weniger selbständig gestaltet. An die Stelle des sonderbaren alten Schulmeisters von Jean Paul hat Kreutzwald ein kleines estnisches Dorfmadchen als Heldin gesetzt. Nur zur Einführung bringt er auch einige Züge aus ihres Vaters, des alten Suntsi-Rein, Jugendzeit, die in der Hauptsache nach „Wuz“ gemodelt und estnischen Dorfverhältnissen angepasst sind (so besonders in der Heiratgeschichte des Rein).

Weiter aber entwickelt sich die Kreutzwaldsche Erzählung ganz selbständig, berichtet von der Geburt und Kindheit der kleinen Suntsi-Mari sowie von ihrer merkwürdigen Frühreife. Eine einzige Anekdote und einige lyrische Lamentationen dazu werden dabei aus der Jugendgeschichte des Wuz übernommen. Nur wenn man zu der gefühlsschweren Schilderung von Suntsi-Maris frühzeitigem Sterben gelangt, scheint es einem, dass Kreutzwald nicht mehr seinen eigenen Kräften vertraut habe und daher in beinahe wörtlicher Übersetzung die schöne Sterbeszene von Jean Paul verwerte. Zuletzt hat er noch ein paar philosophische Absätze hinzugefügt, die aus dem gemeinsamen Nachwort Jean Pauls zur „Unsichtbaren Loge“ und zum „Wuz“ stammen.

Wie Jean Paul, gibt auch Kreutzwald genaue Daten über Geburt, Heirat und Tod seiner Helden. Das hat gerade frühere Literarhistoriker zu der Ansicht geführt, alles sei hier autobiographisch begründet. Doch vermögen wir kein einziges Ereignis und keine einzige Persönlichkeit der „Paar sammokest“ direkt auf Vorgänge in Kreutzwalds Leben oder Ereignisse in seiner Umgebung zu beziehen. Nur „Suntsi“ ist ein bekannter Ortsname, dagegen sind alle Personennamen und Daten wahrscheinlich fiktiv. Wohl aber hat Kreutzwald viele Züge aus der Wirklichkeit seines Kindheitsmilieus in West-Virumaa in seine Erzählung verwebt, ja wahrscheinlich auch die Geschichte des Bauerngeschlechts Suntsi zum Teil nach seiner eigenen Familiengeschichte dargestellt. Vorbild für die Hauptheldin Suntsi-Mari scheint aber lediglich die jungverstorbene und dabei auffallend frühreife und anmutige Tochter des Verfassers gewesen zu sein (vgl.

auch die Namen: *Mari* aus *Marie* Ottilie, deren Vater *Rein* aus Friedrich *Reinhold*, ihre Mutter *Liiso* nach Kreutzwalds Gattin *Marie Elisabeth*).

Wahrscheinlich hat der Gedanke an seinen verstorbenen „Augenstern“ Kreutzwald zur Abfassung dieser Erzählung inspiriert („Ein Gedenkblatt“ — lautet auch deren Untertitel). Jean Pauls „Wuz“ hat vielleicht dazu nur die äussere Veranlassung und einige lyrische und philosophische Stellen geliefert. So ist auch den beiden Novellen nur der pathetisch-sentimentale Gefühlston gemeinsam, im übrigen ist Kreutzwalds Werk seinem psychologischen und epischen Inhalt nach fast völlig selbständig und in seiner Milieuschildering sogar sehr innig im estnischen Boden verwurzelt. Sonderbarerweise scheinen auch die entlehnten sentimental-lyrischen Stellen mehr zu der lyrischen Mädchengeschichte zu passen, als zu der humoristischen Historie von dem alten Sonderlinge Wuz. Auch sonst ist Kreutzwalds Darstellungsweise viel schlichter und lebensnäher, obwohl dabei der eigenartige schrullenhafte Humor Jean Pauls fehlt. Sogar einige flache volksaufklärerische Notizen usw. hat er hinzugefügt, die aber bereits bei der Redaktion der zweiten Auflage leicht zu entfernen waren. Da auch Kreutzwalds eigenes Wortgefüge ziemlich „blumenhaft“ und bildreich war, ist die Stileinheit des „Paar sammokest“ durch die Pastiche nicht viel beeinträchtigt worden. Der allgemeine Aufbau der Erzählung ist zwar locker und anspruchslos, aber in einem so kurzen und stark lyrisch betonten „Gedenkblatt“ fällt das nicht ins Auge.

Jedenfalls haben wir es hier mit einem in der neueren Literaturgeschichte ziemlich seltenen Falle zu tun, wo trotz Entlehnung eines ganzen Textdrittels das neue Werk als Ganzes doch nicht zu einem blossen Plagiat, sondern zu einem ziemlich einheitlichen und originellen Kunstwerke geworden ist. In der estnischen Literatur entstand aber mit dieser Novelle eine ihrer ersten sentimental-novellistischen Dorfgeschichten von wirklichem Kunstwert, deren Gefühlsreichtum und stilistische Schönheiten wir noch heute bewundern können.

Sisukord.

Saateks	lk.	3
Sagedamini tsiteeritud teosed	„	4
1. Sissejuhatus	„	5
2. Tekstivõrdlus	„	11
3. Reaalgastad ja saamiskäik	„	35
4. Kriitikat ja järelausi	„	41
Referat	„	47

THE WORD OF YAHWEH

BY

HUGO MASING

TARTU 1936

Printed by C. Mattiesen Incorp., Tartu 1936.

1. The meaning of the root *dbr.*

Though a precise discussion of the essence of *dāḅār* is nowhere to be found, nevertheless, one gets the opinion from scientific works that the conception is quite clear [e. g. Grether (Name und Wort Gottes im alten Testament, BZAW 64, Giessen 1934, p. 59) says: "Jede Sache hat eine dabar, aber keine Sache ist eine dabar"; but that too is not quite right, because the formula *'aḥar haddāḅārīm hā'ellē*—after these occurrences—is not taken notice of]. The word of Yahweh (*dāḅar iahūē*) is the word or the sentence which God has revealed to the prophets. Many scientists differ in the explanation of the revelation. But the only way to understand a prophet's soul, even a little, is to understand the expression *dāḅar iahūē*, because it is the very essence of the matter for a prophet.

Recently Grether has tried to explain the word but without any new result, for he only classifies its meanings according to outer criteria, e. g. *dāḅār* as a word of the Law, or *dāḅār* as the word of a prophet, or *dāḅār* as a factor in history as opposed to the similar use in relation to nature. Such a classification is as useless as a classification of trees according to things that are made of wood. Still less satisfying are some of the former attempts, where, first, the facts of the history of religion were not taken into account, and, secondly, the classification was undertaken on the basis of logical categories. It is comprehensible that by dividing a conception we cannot come nearer to its meaning. Therefore, the inner difference is to be noticed in every debate on a conception. If a word is translated into a modern language by several other words which have no associations for us (e. g. *dāḅār* is "word" and "thing" too), one has to find out how these meanings could be associated by those who used the living word. We cannot assume that the speakers were aware of these different meanings when they used the word. If they were, they would have expressed the differ-

ence by corresponding words. As it is not so, every philologist must know the primitive mentality, or the mentality of the time spoken of, otherwise he would interpret the old in the light of the new. There are two mistakes to be avoided: first, we must not suppose that the translation of a word by us gives the complete sense of the original, and, secondly, it must not be supposed that the associations and emotions awakened by a certain word are quite like those felt by us when we are listening to its substitute.

In order to understand *dəβar iahūē* it is necessary in the first place to define the meaning of the root *db̄r*, which occurs in all the Semitic languages. A great many attempts have been made, but it is just the number of these that shows that not one of them is satisfactory.

Michaelis (Supplementa ad Lexica Hebraica, Gottingae 1792, p. 387 ss.) thinks that the original meaning of the root *db̄r* is preserved in Arabic *dabara* "pone fuit" (from which the hebraic *dəβīr* is derived) and "insequi, insectari" (cf. 2 Chr. 22, 10). From that last meaning is derived "ducere gregem, pascere", because the shepherd went behind his flock, and from that again *miḏbār*. Afterwards the conception was widened and "regere, gubernare" was arrived at. Michaelis says that the question he will let others decide is, why the root denotes "to speak" too, but says that there were two possibilities: to presuppose either "persequi oratione" or "ducere vocem". *dəβōrā* is "a persequendo dicta", and *dəβēr* "ab insequendo", and *diβrā* in Ps. 110, 4 he thinks means the same as *dəβīr*, and, therefore, he translates "sacerdos super adytum Melchisedeci".

Gesenius (Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti I, 1², Lipsiae 1829, p. 313) supposes the following semasiological development: the primary meaning was "seruit, ordinavit", from which there are two derivative lines, as follows:

I. 1. ordine duxit (from which are derived the hebr. substantives *doβēr*, *doβrā*, *miḏbār*).

2. dux fuit populi, rexit, administravit, coegit, subiecit (from this stage are derived hebr. *hiḏbīr*, ar. *dibrun* "examen apium" ductum a regina tanquam pastore, hebr. *dəβōrā* as nomen unitatis).

3. sequutus est, pone fuit, for the shepherds go behind the flocks (from this is derived the hebr. substantive *dəβīr*).

4. pone secutus est, insidiatus est (from which *dibber* in 2 Chr. 22, 10 and *dēḡer* = ar. *dabrun*).

II. A serendi ordinandique significatione proficiscitur . . loquendi, ita ut proprie sit verba serere.

This seems to be acceptable, but the fact that Gesenius finds two lines of derivation necessary, shows that the meaning "to speak" is not easily explained. And the act of the movement of the mouth becomes more important than the words.

Gerber (Die hebräischen Verba denominativa, insbesondere im theologischen Sprachgebrauch des AT, Leipzig 1896, p. 230) supposes that there were two roots, one of them retained in Arabic and Syrian and the other "to hum, buzz" (summen) from which *dāḡōrā* and *dāḡār* are derived and, from *dāḡār* as a verbum denominativum, the verb *dibber*, which he divides according to its contents: "1. Reden im Sinne von offenbaren, seiner Willensmeinung Ausdruck verleihen; 2. Gebieten, befehlen; 3. Voraussagen; 4. Verheissen; 5. Drohen; 6. Mahnend reden; 7. Als Richter sprechen." The subject in these cases may be God or more rarely some of His organs which represents Him. In the lastnamed case there occur the meanings: "1. Reden als Vermittler des Willens Gottes an die Menschen; 2. Befehlen; 3. Verheissen; 4. Zu Jahwe reden (only in a few passages)." Still more seldom is a man the subject in religious texts. The meanings are then: "1. Reden, meistens im sündhaften Sinne, selten vom sittlich guten Reden; 2. Lobpreisend, betend oder klagend reden; 3. Tröstend reden; 4. Belehrend reden." In profane use: "1. Reden; 2. Zureden; 3. Werben; 4. Forensischer Terminus."

Koenig (Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament ² ³, Leipzig 1922, p. 65) assumes that the original meaning was "to push forth" (hervorstossen), from which of course *dāḡār* is easily derived, but not so easily the other words.

According to the opinion of Gesenius-Buhl (Handwörterbuch ¹⁷, Leipzig 1921, p. 153 a) the primary meaning is retained in Arabic and Aramaic, i. e. "hinter sein" and "vorwärts treiben, führen, leiten", from which, of course, the other words can be derived. He does not give his opinion about *dāḡār*, and according to his own definition also the etymology of *dēḡer* is not clear.

Procksch (according to Grether p. 61) supposes: "Dabar bedeutet zunächst den Hintergrund, den Nerv, den Logos eines Dinges (this is true, but therefore it means also the thing itself). Das Verbum dibber heisst dann: sich mit dem dabar einer Sache beschäftigen, einen dabar entwickeln. Aus der gleichen Wurzel (consequently again a second line of the semasiological evolution as by Gesenius) dbr "hinten sein" ist auch Hinterraum sowie Trift und Steppe (cf. das deutsche "Trift" von "treiben, von hinten vorwärts treiben") und endlich Biene und Flösse (eigentlich das, was seinen Stachel bzw. sein Steuer hinten hat) abzuleiten." This last attempt to define the meaning of the root is not quite impossible, but it is hardly credible that a human being would think important what the raft and the bee have behind them. The first line of the semasiological evolution is a concrete one, and primitive man may have thought so, but it is impossible to imagine such an abstract origin of the word as the second line supposes. The abstract conception of "hinten sein" without any emotional contents is certainly a very recent one. Originally a word with such a meaning may have depicted the fear of a man who had an impression that somebody was walking behind him with evil intentions. Later on the word must have been rationalised and secularized.

As nobody had any success in deriving all the conceptions from one original meaning (Procksch also), several homonyms have been suggested. Mandelkern (*Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Lipsiae 1896, p. 277. 288) suggests two: *dāḅar* 1^o: "(al)loqui, pronuntiare", from which are derived: *dāḅār*, *dabbārā* (Dt. 33, 3), *diḅrā*, *dibber* (Jer. 5, 13), *miḅbār* 1^o; and *dāḅar* 2^o: "ducere, trahere, Pi. exitium parare, Hi. subicere, in potestatem redigere", from which are derived: *deḅer*, *doḅer*, *doḅrā*, *dəḅōrā*, *dəḅīr*, *miḅbār* 2^o.

Ben Jehuda (*Thesaurus totius hebraicitatis II*, Berolini s. a., p. 873 ss.) nearly agrees but he has three homonyms: *dāḅar* 1^o, from which are derived all words meaning "word, sentence, etc."; *dāḅar* 2^o, which is assumed for the explanation of *deḅer* and *deḅrī*; and *dāḅar* 3^o, from which are derived *doḅer*, *miḅbār* 2^o, *dabbār* and *hiḅbīr*. But it is hardly possible that the primitive language had so many homonyms as the dictionaries assume. The fact that a root has several meanings does not point to different homonymic roots, but means that the folk

experienced something which they named by one word; but we cannot have the same experience and must use many words for this one experience.

In order to attain new results there is nothing else to do but to expound shortly what derivatives this root has in all the Semitic languages. In Accadian there occur the following words (according to Bezold p. 109): "*dap/bāru* I 2: sich fernhalten, II 1: sich wegwenden (Dämon), wegnehmen (Gründungs-urkunde), wegtreiben, vertreiben (Feind, Dämon, Tier), *dabru* pl. *dabrāti*: gewaltig (Sturm), fem. Gewalttat." Bezold supposes that the original meaning of the root in Accadian was "zurückstossen(?)". Besides these, there occur as Western loan-words (?) *dibiru* = *dēḫer* and *mudaberu*, *ma/udbaru* = *miḏbār*. Probably *da/uprānu* "Wacholder" too belongs here. If *db* means "was mighty, contained mana", we may conclude that the juniper was taken for a tree which had mana. The Arabian meanings let themselves be reduced to the meaning "pone fuit, successit > moderatus fuit, disposuit", but there are some exceptions less comprehensible. Namely, *db* may signify "ulceratus fuit in dorso" (*dabira*, nom. act. *daba'irun*, *madbūrun*), and almost the same words may mean also "opibus abundavit" (*dabira*, 'adbara, *madbūrun*). The last perhaps was indirectly derived from the meaning "disposuit", so that he who leads is also rich, but the connection with the ulceration of the back remains unexplained. The nearest explanation is that the verb originally had the meaning "went behind the spoils of war" (cf. hebr. *hiḏbir*). The fact that the meaning "foulness" is generalised among the dialects of vernacular Arabic, is important, so e. g. in Malta (cf. Caruani: Vocabolario della lingua maltese, La Valetta 1903, p. 127: *dabbar*: "piagare, ulcerare", and all the derivatives from this have the same meaning). So we seem to have found the explanation for hebr. *dēḫer* and ar. *dabara* "mortuus fuit". But even this meaning is not primary enough, because the Maltese points in another direction and 'adbara means "perverse se habuit", *dabrun* "examen apium (cf. Gesenius 1, 2), terrae pars dura insulae similis in mari sita (cf. eth. *dabr*), multae opes, mors (cf. Gesenius 1, 4), arvum, utilitas", and 'udaḏbirun "species serpentis", so that, it seems, the going behind the spoils of war is not especially emphasised from the conqueror's point of view, but the situation and the feelings of a conquered prisoner

are emphasised. As to *dabrun* (cf. *midbār*), such a place possibly awakened an almost similar feeling.

The Syrian words are derivable from the presupposed original meaning "egit, duxit" (cf. Gesenius I, 2), but there are again some difficulties with *debbōrā'* "vespa" and *deβō-rīḏā'* "apis". *daβrā'* "ager, campus" (cf. hebr. *doβer*, ar. *dabrun*, eth. *dabr* and hebr. *midbār*) and *dāβar* "vagatus est" are also dubious. In Ethiopian the root is almost obsolete; from the derivatives there are left only *dabr* "mons, finis, terminus, monasterium" and *dābr* "territorium, villa, pagus", which were connected probably from the fact that most of the settlements were situated on the mountains. But it is a question why *dbr* got such a meaning at all. Perhaps they did not think of their feelings in such places (cf. above p. 7 to ar. *dabrun*) but thought that the backbone of the earth was a mountain or a mountainous district. There may also have been other reasons.

It is clear that, assuming some primary meaning or other, we are able to reduce all the derivatives to it. The only question is, which of them is the simplest and most natural? No doubt, the original meaning of *dbr* "was mighty", or as an historian of religion would say "contained mana" is sufficiently simple, and from it all the derivatives are easily explained, at any rate more easily than from all the former suppositions here discussed. The linguists have made but a choice among the meanings in use and have proclaimed what seems to be the most primary of them to be the absolutely first one. But they did not think that the primary meaning must contain something of the primitive way of seeing things. In the primitive language there were certainly more synonyms, because the purpose of a word was to give a name for a mighty and dangerous thing, the might of which should be subdued by naming it. Probably every word had a peculiar meaning depending upon the conditions in which it was used, or upon the way things appeared at certain times, or upon the speaker himself. E. g., we may suppose that especially with *dbr* the activity of mana and its assault on mankind was thought of, while with *'im* they particularly thought of its results. But these are only guesses which we cannot prove by any means.

2. The meanings of the Hebrew derivatives.

Some examples are necessary. We know that the meanings of *ḵatl* and *ḵatal* are very often the same. Therefore **dabr* > *dēḇer* and **dabar* > *dāḇār* ought to have nearly the same meaning. But *dēḇer* is "pest, epidemic disease" and *dāḇār* "word, thing, etc." A pest or an epidemic disease contains dreadful mana, more than any other occurrence; it is the expression of a power par excellence. The connection of both may be given so: something goes out of a human being and becomes a word; something goes out of a supposed demon or Yahweh and becomes a pest. As to the form, the two occurrences are the same, the difference is but in the degree of power that each of them possesses, and therefore one expresses himself more forcefully than the other because he has more mana. As a proof two facts may serve. First, the word of a man can effect a thing similarly to *dēḇer* when he sees the thing or touches it: Num. 22, 6 23, 13 s. 27 s. 24, 1. Secondly, the LXX confounds the two words in Is. 9, 8 (7) putting *dēḇer* instead of *dāḇār* (θάνατον [λογον ✕* Γ οἱ λοιποὶ λογον α' ρημα Q^{ms}] ἀπέσταλεν κύριος ἐπὶ Ἰακώβ), or *dāḇār* instead of *dēḇer* (Hab. 3, 5).

dāḇīr is the room in which there was *dbr*; there was the ark of the Covenant, full of *dbr*; it killed when one touched it or gazed at it too intently (1 Sam. 6, 19).

miḏbār "desert" or "heath" (there is only one word for the two, consequently no clear distinction has been made) did not mean the "space where the cattle were driven" but the locality where the evil demons dwelt, those who had especially much *dbr* (Lev. 16, 8. 26 17, 7 Dt. 32, 17 2 K. 23, 8 Is. 13, 21 34, 14 Jer. 2, 6 Ps. 106, 37). Yahweh was originally the greatest of them and their ruler. Therefore, the sentences of Volz (Das Dämonische in Jahve, Tübingen 1924, p. 26) are comprehensible: "Der vormosaische Gott war also ein Wüstengott und das Grauen, das der fromme Mensch in der Erscheinung der Wüste erlebte, bleibt an ihm haften."

That *dāḇōrā*, the bee, is a demonic being is also comprehensible. One compares enemies with bees (Dt. 1, 44 Ps. 118, 12), and the best demonstration is Is. 7, 18, where Yahweh whistles, calling the bee *'āšer bā'ereṣ 'aššūr*. Gesenius-Buhl 864 a gives the following explanation: "Jem. pfeifen, ihn durch

Pfeifen herbeirufen, z. b. Bienen (wie der Bienenwärter).” It is incredible that bees should answer a whistle like dogs, and Benzinger (Hebräische Archäologie ², Tübingen 1907, p. 68) says: “Bienenzucht wird im AT nicht erwähnt”, hence it follows that there could not be any hivers. How the passage is to be explained, becomes clear from the sentences of Desparmet (Contes populaires sur les ogres recueillis à Blida I, Paris 1909, p. 118), where he says that when a Ghoul whistles the others assemble around him. And in a note: “Il est rare d’entendre un indigène siffler. Quand on siffle on appelle les génies, disent-ils et encore: Siffler et sonner les cloches attroupent les démons. Ils disent aussi: Les citadins ont pris trois choses au démon: l’habitude de siffler avec les doigts, etc.” Now we can explain Is. 7, 18: Yahweh calls the demons over Israel. Nearly the same idea is met everywhere in connection with whistling. In such cases as 1 K. 9, 8 the whistling may be an announcement to the demons that there is a place for them, or if the traveller whistles the demons can take him as one of themselves. In Zec. 10, 8 perhaps dead persons are meant (cf. Gressmann, Der Messias, Göttingen 1929, p. 382, note 1, IV Ezr 13, 39 ss.). As the bees are whistled to, they are or can represent demons. If not directly, however, the same thing is shown in the story of Yahweh’s appliance of hornets (*šir’ā*) when He expelled the people of Canaan before the Israelites (Ex. 23, 28 Dt. 7, 20 Jos. 24, 12 cfr. Num. 21, 24). The same thing, it is said, actually happened in Themiskyrai of Pontos (Appianus, Bell. Mithr. 78), and a similar story is told of West Africa (Frobenius, Atlantis IV, p. 286 (Togo): “The people of Emme fill their calabashes with bees and hang them out as beehives on the trees. When they have a battle with the people of Kani they cast the calabashes upon their enemies and then kill them with knives and stones.”). If a similar story were not told of the Santals (cf. Folklore of the Santal Parganas translated by C. H. Bompas, London 1909, p. 81), it might be possible that this one were really a Jewish one, as the Jews had great influence upon Northern Africa and many African folktales stand so near the OT that it is impossible to assume either a prehistoric connection or a common human foundation¹). Many tales natu-

1) Cf. Frobenius, Atlantis II, 16. 74 (Samson); VI, 61 (Jacob and Esau); Frobenius, Die Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904, p. 126 (Unusa ben

rally come from an Arabian source, but not all. Therefore, the folk-tale which Gunkel, *Das Märchen im AT*, Tübingen 1921, p. 107, takes to be a parallel to the story of Ex. 14 might have been influenced by the OT. — According to the *Aeneid*, VII, 64 s., the appearance of a swarm of bees is a sign of the approach of enemies or strangers. Generally it was for the Romans and Greeks a bad omen (cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* V, 1897, p. 448). They were thought to be holy beings (*Georgica* IV, 219), and therefore they could not bear anything impure such as rotten meat (*Artemidoros*, *Oneirocrit.* 112), beans (*Porphyrios*, *De antr. nymph.* 19) or men who come from sexual intercourse (*Plutarchos*, *Coniug. praecepta* 44), although the general opinion was that they were born of dead and decaying animals (*Ovid*, *Fasti* I, 377 s. *Porphyrios*, *De antr. nymph.* 15, 18; *Pliny NH* XI, 70).

Possibly also *doḡrā* "raft" was taken for something fantastic, but it may be that the word was connected with the meaning "to lead", comp. with Arabian parallels for raft: *bu/aṣṭatun* (*baṣaṭa*, "strew"), *ramadun* (*ramadva* "tied (?)"). Therefore, we possibly cannot infer that there was something fantastic in these things. Probably the Semites made acquaintance with the raft so late that *dbr* had already lost its primary meaning, or the word may be derived from some other stage of the semasiological evolution of the root *dbr*.

3. *dāḡār* in the OT, in the other Semitic languages and in the LXX.

Is the most general derivative: *dāḡār* "word, thing, event, occurrence" connected in any way with the primary meaning we assumed? First, it is necessary to remember that *duo si dicunt idem, non est idem*. Who speaks of talking, may think especially of the movements of the mouth, the voice, etc. We define a word as a complex of sounds which has a certain meaning, but it is obvious that a Jew might have had a quite different view. No doubt, a view which required that *dāḡār*

Mata); *Afrikanische Märchen* herausg. von Carl Meinhof, Jena 1921, p. 223 [(Jacob and Esau), according to Hollis, *The Masai*, Oxford 1905, p. 327]. And finally cf. the possibly non-historical stories in Lobagola, *An African Savage's Own Story* (Tauchnitz Ed. No. 4960, p. 44 ss.).

must mean "thing, event" (of course these words too are used otherwise than we can imagine). On the other hand, this fact shows that *dāḅār* never was used in the meaning of "word" as we understand it. If we try to investigate the connections between "word" and "thing", we find them in the sphere of mana. As everything contained mana, we may call them all mana, — at least theoretically. In the first place the influence a word had on the person who listened to it, and the magical power the word implied (cf. *Jeremias*, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* ², Leipzig 1929, p. 33 s.), and the intention put in the power was considered. Every thing and every occurrence was a centre of some mysterious will, and therefore the most adequate translation for *dāḅār* may be "intention directed to activity, the product of activity: word, event, thing". The possibility of such a translation is also strengthened by the development of Syr. *ṣəḅā'*. *ṣəḅūḏā* denotes "will", but also "thing, occurrence" (Gen. 18, 14 Dt. 24, 1, used also in the same meaning as hebr. *'al dāḅar*). *ṣəḅīānā'* and *ṣəḅīānāiūḏā'* signify only "will".

That the Israelites in ancient times thought so is seen also in the following facts. *'al dāḅar* means "for the sake of". *'al* would have been sufficient, and there were words enough to use, but seemingly they wanted to point out by such an expression that the reason for some act was not simple or common, but great and unlimited — the mana, e. g., Sarah's mana in the stories of Abraham (Gen. 12, 17 20, 11), or the mana of the money found by the brethren of Joseph in their bags (Gen. 43, 18), or that of the frogs which tortured the Egyptians (Ex. 8, 8), or Peor's mana (Num. 25, 18 31, 16). *'al dāḅar 'āšer* means "because of" (Dt. 22, 24 23, 5 2 Sam. 13, 22), in which cases the best translation of *dāḅār* would be "thing"; therefore, literally: "for the thing, which was as follows..." In these cases "that everything contains mana to some extent" certainly is meant, but the deeds here spoken of are full of evil mana like the transgressions of certain taboos: e. g., the violating of women (Dt. 22, 24 2 Sam. 13, 22), the fact the Ammonites and the Moabites had not received their own brethren, the Israelites, with bread and water (Dt. 23, 5). All such things caused a dismal hate to be born into the world. *'al diḅrē* (Dt. 4, 21 2 K. 22, 13 Jer. 7, 22 14, 1) may be translated "in things", which

in the primitive language meant: "single expressions of power", not only in the possession of single persons but also in books, in the burnt sacrifices or in drought. They, as the centres of a power, have not only one region and one purpose. Every thing, no matter whether it is very important, may have a great effect according to the primitive mystical view. But this discussion has no intention of arguing that everyone who used such a term, knew its previous meaning, although he might have been conscious that he could not use all the three expressions in every case. They fitted only into certain peculiar phrases.

Secondly, it is seen from the part that a written or spoken word had to play. This was so great that a few examples must suffice. E. g., the blessings and the damnations had power in themselves also after the death of the person who uttered them because he had emitted them together with his mana; therefore they were living beings too (cf. Fahlgreen, *Ṣadaḳā*, nahe-stehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, Uppsala 1932, p. 190 ss.). The words might influence God (Num. 10, 35 s.; comp. also the term *bērax iahūē*) but also Nature (Jos. 10, 12 s.), and the whole world was created by the word (Gen. 1; cf. Dt. 8, 3). In these cases the word meant the shaping of the mana of man or God. It was the stabilisation of mana and the giving of a single direction to it — the shape through which mana became comprehensible and efficacious. Without the word, mana existed, but formlessly and chaotically. In fact, at the creation of the world we have to do with the transformation of two chaotic things — the mana of God and the elemental stuff. When God's mana became a clear shape He created the world and also ruled it afterwards. Grether is of the opinion that "Inbeziehungsetzung des dabar zur Natur die letzte Konsequenz typisch israelitischer Vorstellungen ist". Certainly, he may argue so, basing himself on Gen. 2, where God acts and does not create by a command, and because Gen. 1 is a later text. But that gives no reason to argue that there did not exist any other opinions of old besides Gen. 2; it is psychologically much more credible that God's *dāḅār* was connected with nature long before it was connected with history. As the Israelites had no such conceptions as nature and history, we cannot speak of these things in relation to the OT. There was hardly any difference

between nature and history; all the world was a region where God or foreign gods were active.

Obviously, the "recitations of mana" (the blessings and the damnations) were accompanied by certain movements. These might have been unconscious but also teleological, for instance, to separate the power of a word as a living being from the reciter and to send it somewhere, the task of the movement in this case being to give the right direction to mana. As far as they were not spontaneous and unconscious, they had to lead the mana, to teach it. They themselves did not always imply that importance (a certain power) which only *dāḅār* possessed.

dāḅār was a power, which everything originally contained either openly or latently. When it is spoken of as a human property it is the expression of every effect, every feeling or want, every outbreak, through which a human being becomes the object of attention and begins to exist for others. The most usual expression of the effect in the East is speech, not a deed. If men have no *dāḅār* expressed in words, they do not exist at all. Their fellowmen would not pay any attention to them. It is nearly the same in relation to God. But the speech was not the only expression of effects, and therefore *dāḅār* also may mean "event, occurrence", i. e. a deed, when it depended on human beings. But a thing too might have had *dāḅār*, and that is why several conceptions were combined in this variation of its meaning.

In the other Semitic languages *dāḅār* does not occur, but we can safely assume that it was used in each dialect of Canaan. In Phoenicia it was known, but not in the meaning of "word". In the inscription of Tabnith (Cooke, A Text Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903, No. 26, l. 6) quite surely *hdbḥ* means "this occupation", i. e. the opening of the sarcophagus and the disturbing of the dead king's peace, while Astarte declared the corpse to be taboo (*t^hbt*, which even may be (?) the same word as **tamb/pu(h/l) > tapu*). Hence *dbḥ* is not simply an act, but an act which has something to do with an object containing mana. In the inscription of Eshmunazar (Cooke, No. 30, l. 2. 7) it is used as a verb in connection with *l^mr* as in Hebrew, and in l. 6 Cooke translates: "if men speak to thee (*idbrnk*)", but it would be better to translate: "if men try to persuade thee (do not listen to them)". In one inscription from

Malta (Cooke, No. 103) *kl dbri* probably is to be compared with Dt. 5, 25 Dan. 10, 9.

In the LXX there are a great many expressions corresponding to *dābār*, the commonest of which are *λόγος* and *ῥῆμα*. There occur as parallels (*ὁ*) *λόγος* (*τοῦ*) *κυρίου* and (*τὸ*) *ῥῆμα* (*τοῦ*) *κυρίου* and of course also the corresponding plural forms. On the one hand, these two words seem to have a certain difference, as the LXX translates *'ahar haddabārim hā'ellē* (cf. p. 3) only by *μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα* (Gen. 15, 1 22, 1. 20 39, 7 40, 1 48, 1 1 K. 17, 17 21, 1 Esth. 2, 1 3, 1 Ezz. 7, 1 2 Chr. 32, 1), but, on the other hand, the difference appears to be illusive, as both words can be joined with *κύριος* and thus give: *ἐγενήθη (ἐγένετο) ῥῆμα κυρίου* (Gen. 15, 1 1 Sam. 15, 10 2 Sam. 7, 4 1 K. 17, 2 (var. *λόγος*!) 17, 8 18, 1 20 (21), 28 (+ *ἐν χειρὶ*) 2 K. 20, 4 Jer. 1, 1) or *ἐγένετο λόγος κυρίου* (2 Sam. 24, 11 1 K. 6, 11 12, 22 16, 1 (+ *ἐν χειρὶ*) 17, 2 (var. *ῥῆμα*!) 1 Chr. 22, 8 1 Chr. 17, 3 2 Chr. 11, 2 12, 7 Hos. 1, 1 Mi. 1, 1 Jo. 1, 1 Jon. 1, 1 3, 1 Zeph. 1, 1 Hag. 1, 1. 3 (+ *ἐν χειρὶ*) 2, 11 (10). 21 (20) Zec. 1, 1. 7 4, 8 6, 9 7, 1. 8 8, 1 Is. 38, 4 Jer. 1, 2. 4. 11. 13 13, 3. 8 14, 1 18, 5 24, 4). In both cases there generally follows such a construction as *πρὸς* c. acc. (rarely anything else). One may as well say *κατὰ τὸν λόγον κυρίου* (1 Chr. 10, 13 11, 3. 10 12, 23 2 Chr. 35, 6) as *κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου* (1 K. 12, 24z 14, 18 15, 29 16, 34 17, 5. 16 22, 38 2 K. 1, 17 4, 44 7, 16 9, 26 10, 17 14, 25 23, 16 24, 13), or *λόγον ἡμέρας ἐν ἡμέρα* (2 Ezz. 3, 4) and *ῥῆμα ἡμέρας ἐν ἡμέρα* (1 K. 8, 59). In particular it is shown by a comparison between the translations of the LXX and of Theodotion in the book of Daniel, where four facts are to be observed: first, the LXX and Θ both have *ῥῆμα* in 7, 28, secondly: they both have *λόγος* in 4, 28 6, 12 (13) 7, 11. 16. 28. But just those passages where (thirdly) the LXX uses *λόγος* but Θ: *ῥῆμα* are important:

1, 20: LXX: <i>ἐν παντὶ λόγῳ καὶ</i>	2, 9: LXX: <i>συνείπασθε γὰρ</i>
<i>συνέσει</i>	<i>λόγους ψευδεῖς</i>
Θ: <i>ἐν παντὶ ῥήματι</i>	Θ: <i>ῥῆμα ψευδές . . .</i>
<i>σοφίας</i>	<i>συνέθεσθε εἰπεῖν</i>

or on the contrary (fourthly) LXX: *ῥῆμα* and Θ: *λόγος*:

7, 25: LXX: <i>ῥήματα εἰς τὸν</i>	10, 12: LXX: <i>εἰσηκούσθη τὸ ῥῆμα</i>
<i>ὑπιστον λαλήσει</i>	<i>σου</i>
Θ: <i>λόγους πρὸς τὸν</i>	Θ: <i>ἠκούσθησαν οἱ</i>
<i>ὑπιστον λ.</i>	<i>λόγοι σου</i>

10, 12: LXX: εἰσῆλθον τῷ ὀνόματι σου

Θ: ἐγὼ ἦλθον ἐν τοῖς λόγοις σου

As no principle is found, we may infer that there is no essential difference between these two words, and the same is confirmed by other facts: Θ uses both, *λόγος* as well as *ὄημα*, more frequently than the LXX, e. g.

2, 15: LXX: τότε τὸ πρόσταγμα ἐσήμανεν Θ: ἐγνώρισεν δὲ τὸ ὄημα

2, 17: LXX: ὑπέδειξε πάντα Θ: ἐγνώρισεν τὸ ὄημα

3, 16: LXX: ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ Θ: περὶ τοῦ ὀήματος τούτου

5, 26: LXX: σύγκριμα τῆς γραφῆς Θ: σύγκριμα τοῦ ὀήματος

9, 23 (cf. 9, 2): LXX: ἐξῆλθε πρόσταγμα Θ: ἐξῆλθεν λόγος

Πρόσταγμα in the LXX thus corresponds to *λόγος* and *ὄημα* in Θ, *πρόσταγμα* being a word with a more or less certain meaning; consequently, if there is a difference between the two words corresponding to *dāḅār*, it must be a very little one.

And finally, by a comparison of the frequency of their use it appears that *ὄημα* is more frequent in the first books of the Canon, *λόγος* in the later books. *Λόγος* occurs percentually seldom in the following books: Gen. 5,08%; Ex. 21,3%; Lev. 16,6%; Num. 18,7%; Dt. 46,9% (thus in the whole Pentateuch only 20,7%); Jos. 28,5%; 1 Sam. 30,6%; 2 Sam. 35,7%; 2 Ezr. 36,8%; Job 27,1%; Lam. 0,00% (*ὄημα* too but once). On the contrary, *ὄημα* is very seldom used in the books of the prophets and is quite absent in Am. Mi. Jon. Hab. Zeph. Hag. Mal. (Ct. 2. 3. 4 Macc.), but *λόγος* occurs in Hos. 71,4%; Zec. 95%; Is. 72,8% (Protois. 79,5%; Deuterois. 53,3%); Jer. 93,4%; Bar. 71,4%; Ezk. 96,3%; Dan. LXX 75%; Dan. Θ 63,8%; Jdg. 58,3%; 1 K. 56,8%; 2 K. 76,1%; 1 Chr. 89,2%; 2 Chr. 95,4%; 1 Ezr. 60%; Neh. 85,6%; Tobit 76,2%; Judith 52,5%; Esth. 89,2%; Ps. 91,8%; Ec. 86,9%; Wisd. 88,2%; Sir. 88,8%; 1 Macc. 95,2%. How this is to be explained is another question. Perhaps in the older translations, for the Pentateuch certainly was translated first, they used almost only *ὄημα*, but afterwards *λόγος* became more common, *ὄημα* being dropped finally. But evidently such an argument cannot be absolutely correct, especially on account of 2 Ezr. Job. Lam. Probably there were many translators at work, and e. g. the minor prophets perhaps were translated by one person, who almost never used *ὄημα* at all. In any case these great differences cannot be explained by inner causes, as Gen.

and 1 2 Chr. are both works in a profane style; nevertheless, a difference exists.

In addition, it is important that both, *ῥῆμα* as well as *λόγος* are used as words corresponding to the same Hebraic words, such as: *'emer*, *'imrā*, *me'mar*, *dibber*, *millā*, *pē*, *pidgām*. *'amar*, *ma'amar*, *dabbārā*, *diβrā*, *dābar*, *ta'am*, *nabū'ā*, *sefer*, *kōl*, *šāqā*, *šēbet*, *tābūnā*, *tōrā* correspond only to *ῥῆμα*; *'omer*, *'emrā*, *maššā'* correspond only to *λόγος*. And *dā'ar* is Jer. 49 (42), 16 translated by *λόγον ἔχειν*, *malīšā* Prov. 1, 6 by *σκοτεινός λόγος*, *da'arā* Prov. 12, 25 by *φοβερός λόγος* and *dibbā* Num. 14, 36 by *ῥήματα πονηρά*. But the most common word corresponding to both of them is *dābār*. However there are many other translations for this word too, like: *ἀγγελία* (Prov. 12, 25), *ἄδικος* (Gen. 19, 8), *ἀναγγέλλειν* (*hešib dābār*: Gen. 37, 14, Sir. uses for it *ἀποκρίνειν*), *ἀντιλογία* (Ex. 18, 6), *ἀπόκρισις* (Dt. 1, 22 Job 32, 4), *βασιλικός* (*dabar malchūth*: Ezr. 1, 9) *βασιλική βιβλιοθήκη* (*diβrē haiiāmim*: Ezr. 2, 23) *βιβλίον* (Dan. Θ 12, 4), *γραμματεὺς* (Job 37, 20), *γράμμα* (Ezr. 4, 3 (= *ἄ^ο πρόσταγμα*) 9, 1), *διαθήκη* (Dt. 9, 5), *δίκη* (Hos. 13, 14), *δόλος* (2 S. 14, 20), *εἰπεῖν-ερεῖν* (Gen. 45, 27 Ex. 8, 13 (9). 31 (27) 1 K. 2, 30 Prov. 15, 23 25, 11: *dābār*; 1 K. 20 (21), 17: *hāiā dābār*), *ἐκθεσις* (Dan. LXX 1, 5), *ἐντέλλεσθαι* (1 K. 13, 17), *ἐντολή* (Dt. 28, 14 (A: *τῶν λόγων*) Ps. 118 (119), 57 (*ἄ^ο R: τὸν νόμον*)), *ἐπερώτησις* (Gen. 43, 7), *ἔργον* (1 K. 18, 36 Sir. 47, 22), *τὸ καθήκον* (Ex. 5, 13.19), *κρίμα* (Ex. 18, 22), *κρίσις* (Ex. 22, 9 (8)), *λαλεῖν* (Ex. 32, 28 1 S. 15, 13 2 S. 7, 7 1 K. 10, 7 21 (20), 4 22, 13 2 Chr. 18, 12 24, 5 Ps. 16 (17), 3 144 (145), 5 Ec. 1, 10 8, 4 Jon. 3, 3 Ezr. 1, 13.21 Job 4, 2 15, 11: *dābār*; 1 K. 16, 7 18, 31 Hag. 2, 2 (1): *hāiā dābār*), *λαλία* (Job 33, 1 Dan. LXX 10,6.9), *μηδεῖς* (Gen. 19, 8 A), *νόμος* (Dt. 32, 45 Ps. 118 (119), 57.105 129 (130), 5 (A *ἄ^ο R: λόγον*) Jer. 8,9 34 (27), 18), *δορισμός* (Ex. 8, 12 (8)), *οὐδεῖς* (frequently *dābār* with a negative), *οὕτω* (*kaddābārim hā'ellē*), *πραῖγμα* (very common for *dābār*: 34 times, the other correspondences *heper*, *millā*, *ma'ālāl*, *ma'asē*, *ābīdā*, *šābā* only 10 times), *πραγματεία* (1 K. 10, 22), *πρόσταγμα* (comparatively frequent, *πρόσταγμα κυρίου* occurs too: Jos. 8, 27 1 Chr. 26, 32 2 Chr. 29, 15 Dan. LXX 9, 23), generally corresponding to *hok* and *hukkā*, but in particular Dan. LXX likes it as corresponding to *dābār* (in Dan. LXX 13 times, elsewhere in the OT 10 times), *ῥῆσις* (Prov. 1, 6 4, 20), *ῥητός* (Ex. 9, 4 22, 9 (8)), *τὸ ἐξελεθὸν ἐκ τοῦ στόματος* (1 S. 1, 23), *συντάσσειν* (Ex 12, 35), *τίς* (Jer. 39 (32), 27), *τρόπος* (Num. 18, 7 Jos. 5, 4 Dan. LXX 1, 14), *φωνή* (Gen. 11, 1 15, 4), *χρῆμα* (Neh. 11, 24, *ἄ^ο: ῥῆμα*). These translations

were made with regard to the meaning of *dāḅār* in the given instances. But two facts are remarkable, namely, *hāiā dāḅār* can be expressed by *εἰπεῖν* and *λαλεῖν*, and, though such passages occur surprisingly seldom, they nevertheless indicate that it was really supposed by some translator (1 K. Hag.) that God spoke like a man. It is strange to us too that the LXX uses *προᾶγμα* in such cases where it seems to be unsuitable, e. g. Num. 22, 8: ἀποκροθήσομαι ὑμῖν προᾶγματα.

Through such a translation one still can recognise the old magical meaning of *dāḅār*. But not every manuscript of the LXX has it, for frequently there have been substituted *ῥῆμα* or *προσταγμα* for *προᾶγμα* (while *προᾶγμα* can be taken for an abbreviation of *πρόσταγμα*).

Finally, a remarkable passage may be mentioned, namely Is. 45, 23: *iāšā' mippi šadaḱā dāḅār ʔalo' iāšūḅ* where *dāḅār* may mean "a thing"; but possibly it is identical with *šadaḱā* (cf. 55, 11). What the LXX has done with it, shows clearly how little sometimes the MT was understood, ἐξελύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη (+ και Ν*) οἱ λόγοι μου (sic!) οὐκ ἀποστροφῆσονται.

4. Parallels to *dāḅār* in Polynesia and Babylonia.

Consequently *dāḅār* has nearly the same meaning as the Polynesian-Melanesian *mana*. As E. S. Craighill Handy (Polynesian Religion, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34. Honolulu, 1927, p. 26. 34) says: "Mana was exhibited in persons, in power, strength, prestige, reputation, skill, dynamic personality, intelligence; in things, in efficacy, in "luck"; that is, in accomplishment. These qualities were not mana; they were the evidences of mana, which was itself but the focussing and transmission of the potency of nature." The question is, whether mana is an abstract power *eo ipso* to be found in everything like electricity, or do human beings and things receive it only by the transmission of gods and ghosts, or do they possess it because demons, centres of mana, dwell in them? It seems that in the opinion of the Polynesians "mana is all round in the world" (H. Beattie in the Journal of the Polynesian Society XXX, p. 16), the gods direct it in order to create and preserve the world. "It may be fairly assumed that one main purpose of the prayer, sacrifice

and other elements of the Polynesian rites was to increase the mana of the gods worshipped, that while they sought on the one hand to approach and draw on the strength embodied in their gods, these people were capable of, indeed requisite for, empowering the very gods on whom they believed themselves to be dependent"; consequently, a word contains mana as it was in Israel (cf. Mowinckel, *Psalmstudien* V, 27 ss. and *beraḥ jahūē*). The most famous incantations might be quite simply called "mana".

This fact indicates a point in the change of the meaning of the word, but the Polynesians did not try to go further; they did not change "mana" to mean every spoken word or everything as the Israelites did. The transformation in Israel shows a certain profanisation. But the profanisation, to be sure, is not so profound, as it is presumed to be nowadays. The profanisation exists; the Polynesians have mana everywhere, the Israelites had it more in words though not exclusively; there is, however, a certain disproportion in such a use, only some prepositions as *'aldəβar* indicate that they once thought like the Polynesians. On the other hand, perhaps, originally *dəβār* was mana in a much more limited sense? In other words, the only difference between the Israelites and the Maoris lies in the greater devoutness of the Maoris, as they see and feel mana everywhere.

That conception is known not only to the Polynesians but also to the American Indians, though a little otherwise, differing in name and form (comp. *wakonda* of the Sioux, *manitu* of the Fox Indians). But the impersonal power seems here to be more personified than in Polynesia. The Sioux call their *taku wakan* (the great spirit) also *wakonda* as the impersonal power, and for the Fox Indians (cf. T. Michelson, *Contributions to Fox Ethnology*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 85 (1927), No. 1), "the great *manitu*" is very similar to a person; they even make sacrifices to the *manitu* or the *manitus* (ib. No. 3. 4). It seems that the impersonal power already is dividing itself into demons or the conception is connected with the idea of supernatural beings more inseparably than in Polynesia.

In the Sumerian litanies there frequently occurs a word *enem*, which Langdon derives from the root *nim* "utter a decision"; in the Accadian interlinear versions it is translated

by *amātu*, which is said to mean "word". But this meaning is as impossible as it would be for the Polynesian *mana*, as it is impossible that a word as a complex of sounds could make the grass grow or could create truth and righteousness (cf. Perry, *Hymnen an Sin*, Leipzig, 1906, p. 3 *Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1930, p. 306 Ebeling, *Altorientalische Texte und Bilder*, p. 241 s. — IV R 9 Obv. 57-Rev. 10 and Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909, passim). In that case one scarcely could translate otherwise than by "power". The fact that *enem* often stands parallel to *ud(de)*, which may denote "storm demon, stormy day" (originally "divine spirit or breath"), and especially that in the Sumerian Liturgies and Psalms (The University Museum of Pennsylvania, Public. of Bab. Section X, 4, Philadelphia, 1919, No. 11) *ud* occurs instead of the common *enem* (cf. Langdon ERE XII, p. 751) is very remarkable. "Storm = power" is quite comprehensible because storm was most dangerous to such an alluvial land as South Babylonia, for it caused deluges. But perhaps they thought that the uttering of a word by a deity and a tempest were so connected that the breathing of the deity was thought to be a tempest (cf. Bertholet, *Das Dynamistische im AT*, Tübingen, 1926, p. 17).

Usually the evil influences of *enem* are pointed to more than the good ones, but still it is not meant to be "an agent of god's wrath", and the definition "a formally spoken word of a great god as semi-personality" (Langdon ERE XII, p. 749) is also too narrow. Perhaps *enem* meant "word", but we cannot translate it thus, as we have a quite different conception of "word". At any rate, it was not taken for an hypostasis, because there is no deity whose name begins with *Enem-* (on the contrary comp. the hypostated servants of Šamaš). It is also questionable whether Acc. *amātu* means "word", for its derivation is very dubious (*um*: Langdon, *mh*: Delitzsch, *huh*: Bezold). To me, the connection with Hebr. *'ājom* and *'emā* seems possible too (*um* > *'im*), which denote the fear which is inspired by tabooed things. But there is nothing certain here except its being used quite like the Hebr. *dāḅār*: *amāt limutti* "Böses", *la amātu* "nichts" (according to Delitzsch).

If there is a difference between the conception of "word" in the OT and in Babylonia, nevertheless it is not so great a

one as Grether, p. 144 thinks. "Dort (in the OT) dient es (the word) dazu, Gott in seiner Überlegenheit über die Welt zu verherrlichen und seinen Herrschaftsanspruch über die Natur zu sichern. Hier (in Babylonia) wird das Wort als eine magische oder naturhafte Größe oder als eine Emanation der Gottheit angesehen, so daß die Gottheit an die Natur gebunden oder mit ihr identifiziert wird" (cf. Szeruda, *Das Wort Jahves*, Lódź, 1921, p. 40 s). These sentences are constructions, but Grether, p. 136. 151 s. assumes that before the Dt. only "nebenbei hier und da einmal ein Beispiel davon erzählt wird, daß Gott auch der Natur und den Naturwesen befiehlt". All that is most primary must thus be the latest result in evolution.

The differences are much more indistinct. Langdon p. 752 says almost with right that the Israelites used *dāḅār* and *rūāḥ* in nearly the same meaning as the Accadians their *mummu*, and we have found that *dāḅār* = *amātu*. The difference does not lie in the fact that the Babylonians had no prophets who could give such specific meanings to the word as the prophets of the OT. There were also in Babylonia several kinds of prophets and prophetic priests in the temples, and Gressmann (*The Tower of Babel*, New York, 1928, p. 51) presumes also the presence of the same kind of prophets as in the OT (cf. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1929, p. 43 ss.). There were prophets in Byblos and in Egypt and all the deities spoke to their worshippers, Kamosh as well as Yahweh (Mesha inscription, l. 14. 32). It is of no importance whether the speech (as a revelation of the power) came through oracles, omens (in the OT named also *dāḅār* and often *dāḅār iahūē*), or through prophets.

It seems that in Babylonia *amātu* became a hypostasis in the same way as *dāḅār* in the OT after a long evolution returned to its starting point, and if the assumption of Grimme (*Orientalische Studien* Th. Nöldeke gewidmet, p. 453 ss. cf. Glaser *OLZ* 1906, p. 240) is right, namely, that in South Arabia *'mr* means *λόγος*, the differences are doubtful.

In the very beginning of the evolution, "word" seems to have been an impersonal power which all the gods or the one God had and could direct. Therefore it was something like an hypostasis, but, so to say, only in the first degree; it got a new life after the birth of Christ owing to the religious awakening in His

times, so that in the second degree it appears more distinctly separated from the point of emanation (cf. Philo). On the same tendency of course also depends the peculiarity of the Babylonian religion to consider one deity as the "word" of another. Polytheism was the form of the religion but through the act of uniting the gods the Babylonians were tending to become monotheists. The Israelites were monotheists. This is the principal cause for requiring a peculiar meaning for *dāḅār* in the OT. In Babylonia all the gods had *enem* but therefore really not one had it; in Israel, on the contrary, finally it became the possession of Yahweh only. Therefore the conception grew more and more homogeneous, distinct, and clear: in the second place, it was just that change that diminished the radius of its activity. In Babylonia the evolution in older times went along the way of separation, the priests having the intention clearly to declare what peculiarities the *enem* of Nergal had; in later times they could say that Nergal was the *enem* of Enlil.

Using this as a basis one should be able to compile the whole history of *mana*. Originally impersonal, during the period of polydemonism it was divided among numberless deities; then these bits of *mana* were ascribed anew to a single deity which became through evolution more and more transcendent, an unknown power behind all things. And from this point the circle started again and will start till the end of the world.

5. *Dibber* and the name.

The dictionaries have many words corresponding to the expression *dibber*; all these are connected with speaking, and it seems that no doubt exists about the meaning, although Gerber, p. 218 adds to "reden" — "im Sinne von offenbaren, seiner Willensmeinung Ausdruck verleihen", and Junker (Prophet und Seher in Israel, Trier, 1927, p. 71 ss.) says that the word *dibber* "ist nicht etwas was man mit "reden" wiedergeben kann". He also quotes some examples: 1. S. 24, 1 ss. "liegt das Sprechen Gottes in der günstigen Gelegenheit, die er für David zur Tötung Sauls geschaffen hat, Jdc. 2, 20 ist der providentielle Sinn des wirklichen Geschichtsverlaufes als ein Wort Jahves dargestellt, Gen. 24, 50 ist die beabsichtigte Willensentschließung Eliesers bzw. Abrahams auch mit *dāḅar iahuḫ* bezeichnet". There are very

many similar examples, where the word *dibber* is not "he spoke" in our sense, although the subject may be a man or Yahweh.

2 Chr. 22, 10 (where *tadabber* surely is not a verbum denominativum from *dēβer* and is scarcely to be counted a mistake instead of *ta'abbeð*, though the meaning is the same "to put out, to destroy"), and Ps. 18, 48, 47, 4 where *hibbir* means "he subdued", are still especially important. The difference between 2 Chr. 22, 10 and the general *dibber* is but a gradual one and if we had only these passages, *dibber rā'ā 'al* (1 K. 22, 23 Jer. 11, 17 19, 15 26, 19 35, 17), *dibber tōβōð* (2 K. 25, 28 Jer. 12, 6 52, 32) and *dibber 'al lēβ* (Gen. 34, 3 50, 21 2 S. 19, 8 Is. 40, 2 Hos. 2, 16) then nobody would have the idea that the verb means "to speak" but would probably translate "influenced, did something good or evil to somebody else". Or, if we take 1 K. 13, 3: *zē hammōqēð 'āšer dibber iahūqē*, then "produces" is the only way to translate. But really "to speak" denotes the same and, therefore, one may say that the Israelites while speaking did not think of the contents or sense of the word, but of the influence it had upon the listener. It is an absolutely different way of thinking, which, according to their opinion, proceeded from the idea of mana which man possessed. Gerber's classifications show that "speaking" in general is by no means the most primary variation of the meaning; on the contrary, the parallel expression which he puts besides "reden", is much more entitled to be considered so, because, for instance, between "to promise" and "to speak" there is no connection but both of them are expressed in words; on the contrary, "seiner Willensmeinung Ausdruck verleihen" may mean everything, both "befehlen" as well as "verheißen" etc. Obviously on this occasion, the conceptions differing with us are connected with *dibber* not because they are given words, but because they all are certain acts of will.

The only facts which might make us doubtful of this conclusion are those occasions where men "speak" to God. But, first, it is dubious whether in Ex. 34, 34 Num. 7, 89 the subject is not Yahweh. In Gen. 18, 27. 30. 31, Abraham excuses himself when he "speaks", for he really is not strong enough for that, being but dust and earth; in Ex. 6, 12 Moses "speaks" but not to Yahweh (not *l'iahuqē* but *liqanē iahūqē* stands in the text); in Dt. 3, 26 God says that Moses has "spoken" to Him (*'elai*). In Jer. 18, 20 the direct "speaking" to Yahweh is probably not

meant and Jer. 12, 1 is not quite certain. What remains is but Num. 27, 15 (Moses), but this is not a sufficient proof. The conclusion is: men "spoke" (*dibber*) to Yahweh very seldom and only in ancient times because they are too weak to do so.

It is an interesting fact that when a human being is the subject to *dibber* and the object is also a man, then they "say" something stupid or arrogant and insolent as *mirmā* (Jer. 9, 7 Ps. 34, 14) or *šekker* (Is. 59, 3 Jer. 9, 4 Mi. 6, 12), but seldom *šedek* (Ps. 52, 5). The cause may be the opinion that the *dāšār* or the mana of men expressed itself more in evil things than in goodness, for when a man does something evil, his nature is known more easily. In an act of charity he is impersonal, but not in an act of an evil character.

The synonyms such as *'amar* and its derivatives show that the meaning of *dibber* is really such. The primary meaning of *'amar* is: "was opulent, had many sheep". The opulence shows that a human being had mana (cf. Mowinkel, Psalmenstudien VI, 63). But this word is connected with speaking in a quite different way from *dāšār*.

Secondly, where they believe in mana they also believe that a name contains mana. The Polynesians very often changed their names when something important had occurred, i. e. when they had got mana or mana of another form (Lehmann, Die polynesischen Tabusitten, Leipzig, 1930, p. 124. 205 ss.). The Arandas have besides their common names also particular ones which are used only when no evil person can hear, for they think that the name contains the quintessence of a man and acquaintance with it gives to others power over him (Strehlow & Leonhardi, Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes, Frankfurt a. M., 1908, p. 75; Spencer & Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, London, 1899, p. 139). There is no doubt that the Jewish synagogue names have the same meaning. The gnostics believed that the travelling soul had to know the names of all the archons and the Ethiopians still nowadays enwrap their corpses in so called *Lafāfa šadk*, which contains the names of demons, who must submit to a human being if the later knows their names.

Thus in the OT too¹). Adam's task is to give a name to each

1) And in Babylonia "according to Sumero-Babylonian philosophy the reality of anything consisted in its "form" (*har*; semitic *ušurtu*), i. e. the divine

creature; that which does not possess a name, does not exist at all (so Bertholet, *Das Dynamistische im AT*, Tübingen, 1926, p. 19, but, though he is in the right, the argument goes too far, for the animals existed before Adam gave names to them). The absence of a name means the absence of the contents, of mana. God's name as a well of power is especially significant. How great its importance is appears already from the fact that the expression *sem iahuē* is a constant quantity, nearly an hypostasis. It is quite impossible to find a parallel to this use of it anywhere in the whole world. The name of the deity is so significant that according to P a new name was given to the deity in each new historical period, till at last God revealed His secret name to Moses. For the purpose of comparison we may take from Andrian (*Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* XXVII (1896), p. 119 s.) two examples: The North American Indians, especially their leaders, never told their real names to white men. The Hindoos give two names to their children, the common one is known by everybody, but the other name only by the parents and the person himself. In order to avoid being bewitched he never uses it. Likewise, when anyone utters the name of God such a quantity of latent energy is loosened that miracles can occur; even the written name is unusually powerful. By analogy, if the name contains all the mana of a person then every word this person utters must also contain it. And however mighty the mana of others may be, we can influence it in some degree, the extent of the influence not depending so much on the words used as on the mana of the speaker.

6. *dəḅar iahuē* and its parallels.

After that it is quite clear, that the primary meaning of the expression *dəḅar iahuē* does not mean "word of Yahweh" in our sense. It was not a complex of sounds which God had put into mental concept which was revealed to mankind by its name" (Langdon *ERE* XII, p. 752). The name cannot disappear before existence has ceased (Jeremias *HAOG*², p. 34; Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig, 1926, p. 81). The perishing of the name is the perishing of existence (Ex. 17, 14 Dt. 9, 14 29, 19 Ps. 9, 6), to change the name (Gen. 17, 5 35, 18 Jdg. 18, 29) is also to give a new direction and a new sense and, of course, better contents to existence. The Sumerians tried to do the same with the years, giving them good names on the first day of every New Year (*mu-an-na*).

the mouth of a prophet or revealed to him; it was the power which went out of Yahweh and when it reached a man, it subdued him and made him express the burden (*massā'*) he had to bear. Words were not necessary to express it; sometimes a symbolic action could show it and the meaning of this action was *dāḅar iahūē*. Of itself there was nothing impossible in the fact that the prophets heard Yahweh speaking, but even there the complex of the sounds was not important to them, but the mana it contained; the meaning of the words also was significant, but only so far as it was active (comp. p. 28).

The analogical constructions, especially *rūāḥ iahūē* and *iaḏ iahūē* show to which sphere *dāḅar iahūē* belongs. These are however such cognate conceptions that (e. g. Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT*, Leipzig, 1909, p. 6) they are frequently declared to have the same meaning. According to the orthodox theory (Koenig TAT 3. 4 p. 121, cf. Haenel, p. 63) "die Hand Gottes" means "seine Wirksamkeit oder sein Eingreifen in die Geschichte". But, on the other hand, Koenig believes God to have really spoken, and if God has a tongue and a larynx, why should He not have hands? Or if *iaḏ* here does not denote "hand", why should *dāḅar* denote "word"?

It seems (comp. especially Ezk. 3, 22 37, 1 40, 1) that at first Yahweh's hand comes upon a man, then His word (but cf. Ezk. 1, 3); thus, e. g., Jacobi: *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, München u. Wiesbaden, 1928, p. 114 says: "Die Hand Jahves kam über mich — so nennen diese Propheten selbst ihren ekstatischen Zustand ein von Gott Ergriffensein", and in the ecstasy they hear Yahweh speaking¹). Nevertheless it remains dubious whether these two acts differ at all. The attitude is especially questionable on account of the verbs which are used to describe their arrival. They say: *hāiəḏā iad iahūē 'al* (2 K. 3, 15

1) As to the question of ecstasy, the more orthodox like Haenel, p. 149 s. Sellin, *Theologie des alten Testaments*, Leipzig, 1933, p. 48 s. deny its existence; they argue that "Gott den Propheten den alltäglichen Gedanken entnimmt, ihn in seine Welt zieht und ihm die Offenbarung schickt". However to deal with this question is to struggle with words in vain, for the prophets of the OT must have been ecstatics, all prophets were, when they felt *iaḏ iahūē* upon themselves or got *dāḅar iahūē*. But certainly the ecstasy of the Semites differs from the ecstasy of Europeans, and vice versa (cf. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I*, Leipzig, 1933, p. 164, n. 4).

Ezk. 1, 3 (3, 14) 3, 22 (8, 1) 37, 1 40, 1), or: *hāiṣṣā iad iahūē 'el* 1 K. 18, 46 Ezk. 13, 9 33, 22), or: *hāiṣṣā iad iahūē bə* (Ex. 9, 3 Dt. 2, 15 Jdg. 2, 15 1 S. 5, 9 7, 13 12, 15 (Is. 25, 10) Ruth 1, 13). The most clear and obvious is the construction with *bə*, e. g. Ex. 9, 3 equals *iad iahūē* with a pestilence, which destroys the animals of the Egyptians, in Dt. 2, 15: *iad iahūē* is upon the Israelite trespassers to destroy them; in Jdg. 2, 15 *iad iahūē* is upon the Israelites who worship foreign gods *lārā'ā... uaiiešer lāhem mə'od*; in 1 S. 5, 9 *iad iahūē* is over the Philistines as *māhūmā ḡadōlā mə'od*, and the whole people of the town are therefore ill; in 1 S. 5, 6 it is said that "the hand of Yahweh" was heavy on (*'el*) the people of Ashdod and struck them with sickness; in 1 S. 7, 13 it is written that "the hand of Yahweh" was upon the Philistines all during the life of Samuel; 1 S. 12, 15 says if Yahweh's commands are not observed, then as a punishment "the hand of Yahweh" shall be upon them (*bāḡem*); in Ruth 1, 13 Naomi laments: *iāšə'ā βi iad iahūē*, i. e. her husband is dead and so are her sons too without any children. Is. 25, 10 is not quite clear, as "this mountain" upon which "the hand of Yahweh rests (*tānūāh*)" may be Zion as well as some part of Moab.

With reference to these passages it is clear that Yahweh's hand denotes an evil and destroying power, which acts amidst mankind or other creatures, and that *bə* can be used as well as *'el* (or *'al*). But it is not always thus: the constructions with *'el* or *'al* with respect to the prophets expose no paralysing or extirpating effect; in 1 K. 18, 46, it was just the coming of "the hand of Yahweh" that enabled Elijah to run before Ahab from Carmel to Jezreel; in 2 K. 3, 15, it came upon Elisha when he heard a stringed instrument, and then he spoke. It is just the same state in which a shaman finds himself on hearing the magic drum, i. e. ecstasy. A Polynesian would speak here perhaps of *matakite*, perhaps of *mana*. In Ezk. 1, 3 8, 1, "the hand of Yahweh" gave a vision to the prophet; in Ezk. 3, 22, it is said that after "the hand of Yahweh" had come the prophet heard something that was said to him; in Ezk. 33, 22 it opened the mouth of the dumb prophet. Ezk. 37, 1 probably is a corrupt text because there is no subject for *uaiiōš'eni bərūah iahūē*; perhaps there was *iad iahūē*. The subject of 40, 1 (*uaiiāβe' 'odī šāmmā*), who may be Yahweh himself who carries

the prophet to Jerusalem, likewise is uncertain, but it tempts one to treat *iaḏ iahuḗ* as the subject.

Considering all the above, the following conclusion may be made: *iaḏ iahuḗ* was a power, which destroyed those who could not bear it; either, they were His enemies or apostates (cf. Ezk. 13, 9: the pseudoprophets), to others it added energy and knowledge (in Ezr. 7, 23 *iaḏ iahuḗ* was a help to those who came from Babylonia). It was like lightning to some, shattering the non-conductors of electricity, and to others it gave a magnetic power and filled them with itself. This is the same way in which the influence of the mana of a Polynesian chief upon another person is described. It can kill a person differing very much from the possessor of the mana, but it may be transmitted to a person standing nearer to him.

The conception of *rūāḥ iahuḗ* (cf. Hoelscher, Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig, 1914, p. 25; Haenel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, BZWAT NF 4 (1923), p. 161 ss.; Jacobi, p. 41) is almost the same, especially if we compare Ezk. 11, 5: *tippol 'alai rūāḥ iahuḗ uaijō'mer 'elai*, and Ezk. 3, 22: *uattāhi 'alai šam iaḏ iahuḗ uaijō'mer 'elai*; the most important reference is 2 S. 23, 2, where "the spirit of Yahweh" "speaks" (*dibber*).

As to *dāḅār*, there is no passage where it is compared with *rūāḥ* or *iaḏ iahuḗ*, but it appears from the speeches of the prophets, that *dāḅār* was a power, which forced one to do something, and even if a prophet did not want to, he had to "speak" (Am. 3, 8 Jer. 20, 9). Reference may especially be made to Jer. 23, 29: *hālō' ḡō dāḅārī ḡā'eš, n'um iahuḗ, ūḡəpattīš iəfo-šəš sāla'*; comp. Jer. 5, 14 6, 11 (cf. Haenel, p. 186) Is. 55, 11¹).

1) Although scientists assert that in these passages *dāḅār* is an hypostasis, dealing with *dəḅar iahuḗ* they try to give only classifications of its use. According to Szeruda, one may distinguish three: the word of the revelation, which later on turns into the commands of the Law; the word as a cosmophysical power; and the word as an hypostasis. Grether supposes that already before the time of Dt. *dāḅār* denoted the word of God, which represented not only a command, but also revelations to the prophets. Later on it was connected with history and nature and at last it was assimilated with the canon or hypostatized.

Beginning with the last opinion, Heinisch (Das "Wort" im Alten Testament und im alten Orient, Münster i. W., 1922, p. 16) denies the hypostatizing of Yahweh's word in the OT: "es werde nur dichterisch personifiziert".

Only the fact that *hāiā* with *al*, *'el* and *bə* is used both for *iað* as well as for *dāβār*, is important, so they must have something analogous.

The OT itself does not separate the "word of Yahweh" got by a prophet from that which the prophet speaks; it also is *dāβar iahūē*. The speeches of the prophets had the same power, which Jer. 23, 29 assigned to the "word" of Yahweh. An ordinary mortal would have been annihilated by "the word of Yahweh", but the prophet could transmit its power. One may ask, why such a transmission was needful at all. Probably it was because the mana of Yahweh should not be too high, too dangerous, and incomprehensible to the people.

One could say: *uāiāhī dāβar iahūē βāiað* (Hag. 1, 1. 3 2, 1. 10) or: *bāiað pəlonī dāβar iahūē hāiā* (1 K. 16, 7) (besides these: *dāβar iahūē βāiað* (Mal. 1, 1), *dāβar iahūē 'āšer dibber bāiað* (1 K. 8, 56 12, 15 14, 18 15, 29 16, 12. 34 17, 16 2 K. 14, 25 24, 2 Jer. 37, 2 2 Chr. 10, 15, generally *kidāβar iahūē*), *kidāβar iahūē βāiað*

What the essential difference may be between these two ways of thinking is incomprehensible. Others suppose that the hypostatizing is represented in the later texts of the OT; at any rate, one can perceive its beginnings. Really it is seen first in Wisd. 18, 4 ss. Langdon ERE XII, p. 751 thinks it was brought forth by the influence of the Babylonian conceptions of *enem* — *amātu*. Grether 157 s. opposes this with a theory that sounds fantastic. But though Babylonian thought undoubtedly had much influence over Israel, here nevertheless it is not necessary to make such an assumption. Because those passages too, where we might speak of an hypostasis, lose their peculiarity if we explain *dāβār* as above; then they are natural and comprehensible, and so the Babylonian conceptions too. With other words: one must not speak so much of the Babylonian influence as of common Oriental mentality.

But then it seems strange how *dāβār* got the meaning "the word of the Law" (decatalogue or the precepts of the cult). It is significant that *dāβār* never is used for a civil law, but only for such laws which are directly connected with God; thus it is clear how this metaphorical use came to pass. When these single "words", the expressions of *dāβar iahūē*, were written down, the text of the Bible quite naturally got this name, not only because it contained things from Yahweh, but also because the book itself was a source of power and all power had its origins in God. Thus there is no necessity for classifying *dāβar iahūē* on such principles as Szeruda and Grether have given.

But to conclude: it is quite irrelevant if *dāβar iahūē* in the passages mentioned is an hypostasis or not, as one can say that *rūāh iahūē* and *iað iahūē* are hypostases too.

(1 Chr. 11, 3 2 Chr. 35, 6), *dibber iahūē βaiad* (Ex. 9, 35 Num. 17, 5 27, 23 1 K. 8, 53 2 K. 17, 23 Is. 20, 2)).

In all these cases the common translation for *βaiad* is: "by, through", supposing that the use of this term itself is a later one (Szeruda, p. 22, Volz, Der Prophet Jeremia², Leipzig, 1928, p. 423).

As it is impossible to fancy that *iad* here signifies "hand", therefore it probably has the same meaning as in the connection *iad iahūē*, i. e. the power which a single person possesses (a similar use for "hand" exists in Estonian, one can say: "*päikse käes*" = "in the hand of the sun, in sunshine", etc.). The best example is 1 K. 16, 7: *βaiad iehū... dāβar iahūē hāiā 'el ba'sā'*. Jehu is but a medium which is not at all necessary. Hence it appears also that in such an expression *βaiad* never could denote a speaker who was anybody else except the chronicler who looked back on an event; the only exceptions seem to be Is. 20, 2 and 1 S. 28, 17, but in the first passage the text is corrupt (cf. Haenel, p. 184), and the second passage (*uāiia'aš iahūē lō ka'āšer dibber βaiādī*) is certainly a very late one. We have no other passage in the OT where a prophet says *βaiādī* but always *'elai*; *βaiādō* too is not used in such a connection. As this expression occurs especially in Haggai, it is a sufficient mark that Haggai did not write his speeches down himself but a later chronicler who put himself in the position of the people. This chronicler was not a pupil of Haggai's as no pupil would have said of his master *βaiad* but only *'el*. P likes to use *βaiad* of the arrangements of Yahweh through Moses (cf. 1 K. 8, 53 2 Chr. 35, 6), afterwards it was used in regard to Samuel (1 Chr. 11, 3), etc.

hāiā dāβar iahūē βaiad is not a perfect parallel to *hāiā dā iad iahūē bə*, but *βaiad* and *bə* have nearly the same meaning, as *iād* stands for "person".

The most general construction is *hāiā dāβar iahūē 'el*, which in most cases is followed by the name of the prophet, or *'elai* (this occurs only in Jeremiah, Zekariah and especially in Ezekiel, on which occasions the tradition must be a very correct one compared to the traditions in other books). *hāiā 'el* occurs with *iad iahūē*, but perhaps *'al* would be more correct.

Besides these cases it is questionable if *hāiā 'el* was used at all. Such passages as 1 K. 8, 59: *uāiīhū dāβarai... kəroβim 'el iahūē* cannot be taken into account, for *'el* there stands because

of *ḵəroβim*. Really only the following are left to be considered: 2 S. 10, 9: And Joab saw, that “the ‘faces’ of the war were against him” (*hāiəðā ’elāy pənē hammilḥāmā*) from before and behind. Probably it meant the troops of the Ammonites moving on Joab from the one side, and the joined forces of the Aramaeans from the other.

Ezk. 7, 16 certainly is corrupt and we have to read *’al*, and so probably also in Ezk. 7, 26, but if *šəmə’ā ’el šəmə’ā tihīē* is correct, it denotes that the evil tidings of an approaching misfortune are immediately followed by other news. Ezk. 45, 16 also perhaps is a mistake, while in 45, 17 *’al* appears in the same meaning.

But in Ezk. 31, 7 (*ki hāiā šōršō ’el maḥim rabbim*) *’el* seems to be correct, for *’al* never would have given such an idea, unless the expression had denoted that “the roots are over water”, but “their growing towards the waters till they reach them and suck the needful power” is meant.

Ex. 36, 29: *uəiəḥdāy ihiū ḏammim ’el ro’sō ’el haṭṭabba’ad ḥā’əḥāð* is not easily comprehensible, but so much is clear, that here two lines which meet at one point were thought of. This “to be directed to” probably is the most adequate translation for *hāiā ’el* in all those cases where *’el* seems to be correct.

In nearly the same way we have to translate *hāiā ḏəβar iəḥūē ’el*, as also the whole formula about: “The will filled up to the abundance of Yahweh’s power was directed to NN and arrived”, or, expressed in common language: “NN fell in ecstasy”. The frequent *le’mor* means “in order to command”. *hāiəðā iad iəḥūē ’al* has also quite the same meaning.

As we can say *hāiəðā iad iəḥūē ’al* so too we may say *hāiā ḏəβar iəḥūē ’al*. At any rate, the variants of the LXX confirm such a conclusion: 1 Chr. 22, 8 has A = MT: *ἐγένετο ἐπ’ ἐμὲ λόγος κυρίου* [B: *μοι = ἐπ’ ἐμε*], and Zeph. 2, 5: B = MT: *λόγος κυρίου ἐφ’* (A: *προς*) *ὑμᾶς*. *dibber* too occurs comparatively often with *’al* (cf. Gerber’s list), and finally there is *maššā’ ḏəβar iəḥūē ’al*, which can be explained similarly.

Once in the OT *uəiəḥi ḏəβar* seems to be united with *lə*; this is the case in 1 S. 4, 1 (for Jer. 6, 10 15, 16 20, 8 are understandable with the general meaning of *hāiā lə*). In the first case the words are: *uəiəḥi ḏəβar šəmə’el ləḫōl iisrā’el... uəiiese’ iisrā’el* (the LXX has a different text). What it means is not clear; we

might assume that *laxol* is *lidəβar kol*, i. e. that Samuel's will became the will of the whole of Israel. But the connection is absent between 4, 1 and 3, 21, where it must be spoken of, and the connection probably is all that the first part of the sentence intends to attain; therefore it is a gloss. Nevertheless, we have to explain it, but we have too many probabilities. If we interpolate something like *nōda*°, we may translate *dəβar šamū'el* either "what happened to Samuel" or "prominence, might, mana of Samuel", etc. Nothing certain can be said, but the glossator surely thought of "word".

7. The Verbs which have *dəβar iahūē* for their subject.

bā° is represented as verb for the subject *dəβar iahūē* in Dt. 30, 1, Jos. 21, 43 Jer. 17, 15 28, 9 and *iāβi'* with the object *dəβar iahūē* in Jos. 23, 15. In Jos. 21, 43 (cf. 23, 15) it is said that not a single good "word" was lost to Israel, but "all came" (*hakkol bā*). In Jer. 17, 15 (cf. Is. 5, 19) the enemies of the prophet ask: *'aijē dəβar iahūē? iāβō' nā!* From Jer. 28, 9 it follows that the prophet's word "of peace" (*lašālōm*) has "come" (*bā*) when it is fulfilled. In Dt. 30, 1 it is said that the benedictions and the maledictions can "come upon thee" (*iāβo'ū 'alēxā*). Also Ps. 105, 19 may belong here (there it is said of Joseph: *'ad 'eθ bo' dəβārō 'imrad iahūē šarāpādhū*), if with *dəβārō* is thought of *dəβar iahūē*. But more fitly here *'eθ bo' dəβārō* might mean "the time when his importance came, when his mana appeared". In Jos. 23, 15 it is said that if the covenant is broken: *iāβi' iahūē 'alēxem 'eθ kōl haddəβār hārā*.

Of course, "the coming of the word" may be some phrase as we find many of them. But, originally, it must have had an actual meaning. The word in our sense could not come but only the things it expressed. On the other hand, it is clear that they did not think so abstractly and therefore fancied *dəβar* (and also *təpillā*) to come from anywhere like a person. But when it came upon anybody, it could not be a distinct living creature but something like a mass of gas, which by its weight or by its inhalation could exercise an elevating influence or a pernicious one upon a man. But it is also possible to think of "the word" in such cases as of a living creature. — Jeremiah

said that somewhere there was a cruel "word of Yahweh", and his contemporaries ask him why it did not come upon them, but on the contrary they were quite well. — "The word" was always ready to go where it was dispatched by Yahweh, only sometimes Yahweh Himself went out and "the word goes before Him and the lightning comes out from under His feet" (*ləḡānāy ieleḡ dāḡār* (LXX: λόγος) *uəieše' rešeḡ ləraḡlāy*: Hab. 3,5).

But "the word" not only walked, it ran (Ps. 147, 15: *ʿad məherā iārūš dāḡārō*). Szeruda, p. 44 translates here "sein Gebot" und Grether, p. 136 speaks about "einem die Natur durchwaltenden Prinzip". It seems to be very near to an hypostasis, but not more than on previous occasions, for if "the word" could walk why could it not run too? It might loiter on the way and therefore come panting and hurriedly (Hab. 2, 3: *iāḡeāḡ . . . iḡmahmah*) to the mark. It may be near (Ezk. 12, 23: *kārəḡū . . . dāḡār kōl ḡāzōn*).

And as "the word" was a living being it might fall (*nāḡal*) on the way, for to fall was not the privilege of things in the OT. It was represented as a traveller who stumbled and could not arise again having lost his strength, or it was like a magic arrow, which did not reach the mark because it hit something else or fell. It is the most general phrase used in cases when some prediction was not fulfilled — it had not energy enough. Nevertheless, the unfulfilled predictions too used to come from Yahweh (cf. Jos. 21, 43), because they did not distinguish so radically in olden times as in Jer. 28, 9 or Dt. 18, 22 where a conclusion was made from *bā'*, that "the word" came from Yahweh, but when it was *nāḡal*, then it did not come from Yahweh. 1 S. 3, 19 (*lo' hippil* (sc. Yahweh) *mikkōl dāḡārū 'arṡā*) obviously shows how they thought in older times. Probably they supposed in the case of unfulfilled prophecies that Yahweh Himself had let them "fall down". But two kinds of *nāḡal* are to be distinguished. First, Jos. 21, 43 23, 14 1 K. 8, 56 (which seemingly depends on Jos. 23, 14) — Jos. 21, 43: *lo' nāḡal dāḡār mikkol haddāḡār haḡḡōḡ*; Jos. 23, 14: *lo' nāḡal dāḡār 'eḡād mikkol haddāḡārīm haḡḡōḡīm* or *dāḡārō haḡḡōḡ* (cf. 1 S. 3, 19). Secondly, if the text is correct, it is represented by 2 K. 10, 10: *lo' iḡḡol middāḡār iḡḡe' 'arṡā* (probably *lo' iḡḡol dāḡār middāḡār iḡḡe'*). In the first case many "words" of which not one had "fallen down" were spoken of, 2 K. 10, 10 one single one, which had

not lost any part of its power, is referred to. But probably when in such cases *dāḅār* was used it must be understood as a collective, as the manifold expressions of Yahweh's power are but one power.

"The word" met a human being like another person (*kārā*, *īkrē*: Num. 11, 23), it surprised him like great good fortune or a great calamity (Gen. 42, 38 Job 4, 14). If the text of Zek. 1, 6 is correct, it could overtake persons on the way when they were lingering (as in most cases) while "the word" came swiftly like a demoniac warrior and attacked everyone who could not escape. Szeruda speaks here of an hypostasis, but without any reason for doing so.

The Israelites said that Yahweh's "word" went out (*iāsā'*), and frequently it is said that it came from the mouth of Yahweh (*mippi iahūē*: Is. 45, 23 55, 11 Jer. 23, 16 2 Ch. 36, 12). But this does not at all show that it was a word in our sense; it might have been a breath, and this is power, for it is compared with a stock (Is. 11, 4, cf. Haenel, p. 32). In Jos. 6, 10 "the word" evidently is a source of power. The Israelites had to concentrate this power through silent processions around Jericho during six days in order to possess it on the seventh procession on the seventh day. Though in Is. 2, 3 it is parallel to *tōrā*, it contains mana too like all the precepts of taboo. In Gen. 24, 50 (*mīīahūē iāsā' haddāḅār*), there is no possibility of explaining *haddāḅār* in the usual way. "The word" here is the secret idea of a complex of accidents; in particular, "the word" certainly denotes the unknown power which made Rebecca act as Eliezer had thought. The best translation may be: "the power has come from Yahweh (which made Rebecca act so)". Dan. 9, 23, which Luther translates as "Befehl", is not at all clear, but it may be a power answering Daniel's prayer.

It may be questioned if *iāsā' mippi iahūē* really was correctly explained. That it was is shown by Is. 55, 11 (cf. Is. 45, 23), where it is said, that "the word" returns (*šūḅ*) to Yahweh after performing its mission. How can a real word return? As it is impossible we must conclude that *dāḅārī 'āšer iēše' mippi*: Is. 55, 11) does not denote a real word. Only the power which went out from the mouth can return through inhalation. As God calls back His "spirit" (*rūāḥ*) (Ps. 90, 3 104, 29 Job 34, 14 s.), so He also calls back His "word". If for Deutero-Isaiah *dāḅār* is an

hypostasis, then as early as Jeremiah it was so, while *bō'* and *šūβ* are dependent on each other.

Ps. 119, 89: *dəβārəxā niššāβ baššamāiim*, is a little strange. The Bible may possibly be meant here, but the psalmist had other words enough for it. At any rate it sounds very similar to the usual exaltations to the Accadian gods that their "word" or "command" had power in Heaven. Something like that was thought with regard to the angels, or that Yahweh's will was fulfilled in Heaven despite its uncertain state on earth (cf. *kām*, p. 40 s.).

For *'āsā* cf. p. 48.

Finally *ne'ēman* is to be mentioned as used in the same sense as *niššāβ*. In 1 K. 8, 26 Solomon prays, that "the word" given to David may fulfil itself (*ie'āmen nā'*, 2 Chr. 1, 9 6, 17). The petition implies the eternity of the dynasty and *ne'ēman* is a prediction only when it happens thus. Here "the word" is the power of God incorporated in a promise and Solomon prays that the power should remain in his dynasty for ever, that it should be just as obedient as a servant (1 S. 22, 14), as a witness before the court (Is. 8, 2), or a wife (Is. 1, 21) on whom one may lean, and not like Egypt, not like a reed unfit to be leaned on (2 K. 18, 21 Ezk. 29, 6). When the power diminishes the promise is not *ne'ēman*, but if not it is like ground on which one may walk with confidence¹).

In 1 Sam. 3, 1 one finds: *ūdəβar iahyē hāiā iākār... 'en hāzōn niqrāš*. It is not clear what this means; at any rate *hāzōn* and *dəβar iahyē* are parallel terms and *iākār* means "was rare" and, therefore, of course, "estimated". Here there exists no coordination between auditions and visions, but they are the same thing, the direct perception of Yahweh's power and will. It means that Yahweh was very far off from His people so that His power was felt very seldom.

From all these cases one cannot infer that *dəβar iahyē* means "the word, speech of Yahweh". It is the personified power which comes from Yahweh and reveals itself (cf. *niylā* p. 36).

1) Ps. 106, 24 there is written: *lō' hē'ēminū lidəβārō*; here *dəβār* may mean not only the promise that Israel would easily get the country, but also Yahweh's power promised for help, but not believed by the Israelites. They did "not trust His power".

8. *dəβar iahuē* as an object for Yahweh.

The verbs which have Yahweh for the subject and *dəβar iahuē* or *dəβārō* etc. for the object denote the same thing. One may expect the use of verbs which are common for "speaking", but one does not find it so, and here too *dəβar* does not appear to be simply a word, not even for Yahweh Himself.

There are the following words to be found denoting the act of the expression of *dəβar*: *šalah*: Jer. 42, 5 Is. 55, 11 Ps. 107, 20 147, 18, i. e. just in those passages where one may speak of the hypostasis. But in Is. 55, 11 it is also impossible; there *dəβar* is spoken of as having emerged from Yahweh's "mouth" and "well accomplished all I sent it for" (*hisliāh 'āšer šalahiti*). The idea in Ps. 147, 18 is almost exactly the same, assuming that the expressions *rūhō* and *dəβārō* have more or less the same meaning. The "spirit" and the "word" are ordered to melt the ice. Ps. 107, 20: *iislah dəβārō uajirpā'em* by no means gives one an opportunity to think of the word in our sense, for it cannot heal, but there some prophecy or a word which has a magic power may be meant. According to that idea, the word is like an emissary sent to do something. With reference to the ambassador himself one, therefore, may say *bā'*.

higgīd is used with reference to the mediator and to God Himself. In Dt. 5, 5 Moses says, that he had been a mediator between God and the people — *lahaggīd lāxem 'eḏ dəβar iahuē* — in which case the best translation for *dəβar iahuē* is "the will of Yahweh". Likewise in Ps. 147, 19 where Yahweh is styled *maggīd dəβārō* (or *dəβārāy*) *ləia'ākōβ*. Though all this occurs through the spoken arrangements, *dəβar iahuē* here is not "word", for God can reveal His intentions also by dreams (*higgīd*: Gen. 41, 25).

If *niylā* is taken as a reflexive, it does not belong here, but possibly it must be taken in all these cases as a passive which has Yahweh for the subject. In 1 S. 3, 7 *terem iāda' 'eḏ iahuē* and *terem iiggālē 'elāy dəβar iahuē* stand parallel; consequently, either Yahweh is identical with *dəβar iahuē* or the revelation of *dəβar iahuē* is the revelation of Yahweh. Dan. 10, 1 says: *dəβar niylā lədaniiēl*; but there *dəβar* is simply a term for the following revelation or "thing". As regards 1 S. 3, 7, the expression in 1 S. 3, 21 — *niylā iahuē 'el šamū'el...*

biðəβar iahūē — is a parallel, but probably it is but the addition of an editor, being preceded by *ioseqq iahūē laherā'ō*. At any rate, Yahweh reveals (*laherā'ō*) Himself through or by His “word”. But it is very dubious whether only “speaking” is meant here, i. e. whether *niylā dəβārō 'el* means that Yahweh has spoken. It may signify also the appearance of the most comprehensible part of Yahweh. Otherwise, Yahweh is not quite active during the act of revelation; He only comes to Samuel and puts His covering aside. One may therefore even translate *dāβār* as “essence”, but Yahweh’s essence is His will.

dibber connected with *dəβar iahūē* occurs only in the Book of Kings and probably is always redactional. It occurs in 1 K. 14, 18 15, 29 16, 12. 34 17, 16 2 K. 14, 25 24, 2 in the form of *kiðəβar iahūē 'āšer dibber bəjad*; in 1 K. 22, 38: *kiðəβar iahūē 'āšer dibber* (the subject may be Yahweh, but not in 2 K. 1, 17 where to this formula is added *'elijāhū*); in 2 K. 10, 17 15, 12: *kiðəβar* or *hū dəβar iahūē 'āšer dibber 'el*, certainly Yahweh is the subject (in 2 K. 15, 12 perhaps *'al* should be read); in 1 K. 2, 27: *dəβar iahūē 'āšer dibber 'al*; in 2 K. 9, 36: *dəβar iahūē 'āšer dibber bəjad*. 2 K. 10, 10 is very complicated: *middəβar iahūē 'āšer dibber 'al . . . 'eð 'āšer dibber bəjad*. These are the affirmative formulas of the compilers for the correctness of historical events which were not good; they would even say that those events came from Yahweh and sought evidence for them in the predictions of the prophets. The most curious is 2 K. 15, 12 depending on the similar 2 K. 10, 30, though certainly Jehu is not an adequate object for Yahweh, like Elijah, with reference to whom also there stands *'el*, as Yahweh had never spoken directly to Jehu. These passages all being redactional, their ideas do not settle the question. Possibly they indeed meant “speaking” in the cases mentioned, but it is too doubtful. Probably it is but a solemn paronymous formula, which meant only “such was the expression of Yahweh’s will” and what we think of it is a matter of indifference to Him.

Besides these passages there is still the later one 2 K. 20, 19 = Is. 39, 8: *tōβ dəβar iahūē 'āšer dibbartā*, which probably is post-exilic and derived from the conception of *nādan bəqī*, as even 1 K. 22, 38 seems to be older, for on that occasion Yahweh Himself is the subject. At all events Is. 39, 8 seems to be a most phrase-like and empty connection. *kī pī iahūē dibber*

(Is. 1, 20 40, 5 58, 14 Mi. 4, 4 (Ob. 18); *pī iahūē*: Is. 30, 2 34, 16 45, 23 48, 3 55, 11 62, 2 Jer. 9, 11 19 23, 16 Ezk. 3, 17 33, 7 Hos. 6, 5 etc., of which Haenel, p. 31 s. too does not think that it really denotes "speaking") is much fuller of meaning. Although *dibber* is joined to mouth, there is as little opportunity to think directly of speaking here as in the case of *iāsā' mippī*. Perhaps there the power which emerges from Yahweh's mouth is also meant. But for all that, the earth also has a mouth (Gen. 4, 11 Num. 16, 30 Dt. 11, 6) and so has the sword (Gen. 34, 26 Dt. 13, 16 etc.); therefore Yahweh's mouth cannot be a real one.

Similarly, the connection with *šiyūā* seems to be a very late one; Num. 30, 2 signifies *zē haddāβār 'āser šiyūā iahūē* — a precept of the cult, which of itself has the nature of a taboo; perhaps 36, 6 also is thought to be such, for it was certainly not a provision of the civil law to preserve the property of a certain clan by the endogamy of the women. The law of ban (*herem*) from which an exception is made in Jos. 8, 27, *kidāβār iahūē*, was certainly a religious one. *šiyūā dāβār* might mean "laid down a rule owing to the relation between Yahweh and the people" but, though not probably, *dāβār* in this connection may also mean "conduct".

Haenel already has written upon the formula of introduction — *uajjō'mer iahūē* — stating that it does not mean speaking of God, as it is sometimes followed by the speech of the prophet or is used frequently during the speech, and, therefore, the most exact translation would be: "mitteilen", "beschliessen", or "denken". He says that it does not denote "die Art und Weise der Übermittlung der Offenbarung" (p. 25). It may be that the prophets used it as a reminder to their listeners.

In Jer. 42, 3 ss. the Jews beg Jeremiah to pray to God to get the ecstasy and ability to indicate to them "the way we have to go along and the *dāβār* we have to do". Jeremiah promises to do so and to let them know "every *dāβār* Yahweh answers (*ia'ānē*) you". Here the prophet already is the substitute of the oracle and the praying is like casting lots. The best translation of *dāβār* may be "expression of will", for in both cases "the word" does not render the idea exactly enough.

nāḏan bəqī refers to the prophet, who, according to the usual theory, utters the words dictated to him by Yahweh, who has commanded him to repeat them and has put them into his mouth. Though it occurs comparatively often, it seems to be a late formula; nevertheless, the usual conclusion cannot be made with regard to the passages where it happens, in spite of *dāḅār* being here always in the plural. In Dt. 18, 18 we find: "I shall awake them a prophet amongst their brethren like you — *uənāḏattī dāḅāraī bəqīu*, and he 'speaks' to them all I have commanded him"; in Jer. 1, 9: Yahweh has touched the mouth of the prophet with His hand and says: *hinnē naḏattī dāḅāraī bəqīḫā*; in Jer. 5, 14 there is: *hinnānī nōḏen dāḅāraī bəqīḫā lə'eš uḥā'ām hazzē 'ešim u'a'āḫālāḏām*. It is questionable whether the plural is correct in these passages, and if it were, no one could think of the translation "words", because in Jer. 1, 9 no words are transmitted, but only the power, with which Jer. 1, 10 deals. First Ezekiel went so far as actually to eat up the book of Yahweh's predictions and so *eo facto* contained them, but they were not in his mouth and the whole story (2, 8 ss.) must be an allegory. In Jer. 5, 14, too, "words" is hardly meant originally, but the power put into the prophet's mouth becomes a fire which blazes out of it (in the shape of powerful words) and consumes the people. And finally, if in Dt. 18, 18 "the putting of words into mouth" were meant, the end of the sentence would have been useless as understandable by itself. But the premise in Dt. 18, 18 is that although Yahweh's power is in the "mouth" of a prophet, he can nevertheless say what Yahweh has not ordered. He may misuse the power given him by Yahweh, as some of the prophets did. The characteristic of the future prophet is that he acts otherwise. Taking all the above into consideration we have to read *dāḅāri* in all these passages.

A very near parallel to this idea is *šām bəqī*, which occurs still more frequently. This expression means that the prophet does not exist any more. He says what Yahweh wants. In Ex. 4, 15 Moses says that, having a heavy tongue and an awkward mouth, he cannot speak before the great men and public, but to Aaron he could speak! And afterwards he always speaks himself! The idea is: Moses may let Aaron know the gist, the sense of the speech which he has to deliver (cf. 2 S. 14, 3),

but it cannot be meant that he dictated the words to him because he was not "a man of words" (*'is dāḅārim*). If Moses could dictate to Aaron the whole speech, Aaron would not be necessary at all. And this gist, this sense of a speech, is *dāḅār*. In Num. 22, 38 Balaam excuses himself: *haddāḅār 'āšer iāšim 'ēlohīm bəqī 'odō ādabber*. He cannot do what he wants, but must be the canal of Yahweh's will. Is. 51, 16: *uā'āsīm dāḅārai bəqīxā* (parallel with: *ūḅāsel iādī kissīḅixā*) must be understood similarly. In Is. 59, 21 "This is my covenant with them, my spirit is upon you — *ūdāḅārai 'āšer samti bəqīxā* — will not be quenched out of your "mouth", nor out of the "mouth" of your children or children's children", "mouth" certainly is not an organ, and on the basis of *rūhī 'āšer 'alēxā*, which has the same meaning as "my words that I put in your mouth", we may draw the conclusion that the words were not meant, but rather the will or the power given to man by the existence of "the spirit". In my opinion, Num. 22, 38 shows that one has always to read *dāḅāri*. The punctuators and the LXX thought the plural more correct than the singular; they did not think *dāḅār* meant here "power, will".

If *nāḅal* meant the non-fulfilment of a prediction, *heḳim* "arose" or "raised up" in the opposite sense must be used. Num. 23, 19 points out that a prophecy or a promise (already expressed or not) at first lies on the earth, with its force latent till Yahweh makes it active, raising it up and giving it strength and permission to go. 1 K. 8, 20 is the clearest proof: Yahweh has promised something to David with regard to the later kings. As long as there was no successor the promise remained unfulfilled. But when Solomon celebrated his accession to the throne, the promise got the opportunity of fulfilment. The meaning of 1 S. 1, 23: *'aḳ iāḳem iahūē 'ēḅ dāḅārō*, is not quite evident; however *dāḅārō* cannot be Yahweh's own word here, but something in connection with Samuel, and, therefore, may denote "his task, his destiny"; but in view of Jer. 28, 6, in spite of the plural form there, it may mean also "his speech, his opinion". In Is. 44, 26 Yahweh is *meḳim dāḅār 'abdō*; the parallel *uā'āsāḅ mal'āxāy iāšlīm* shows that *'esā=dāḅār*, Jer. 29, 10: *hāḳimodī 'alēxēm 'ēḅ dāḅāri hattōḅ* is quite peculiar, for in such construction *'al* does not commonly occur. This preposition shows that *dāḅār* must be "purpose, wish". Besides these pas-

sages there occurs also a construction with the plural in 1 S. 15, 11 where Yahweh says of Saul: 'eḏ dāḅārāi lo' heḱim, i. e. did not obey, and Jer. 28, 6, the words of Jeremiah to Hananiah: iākem iahuḗ 'eḏ dāḅārēḡā. It is almost questionable if the plural is correct here.

There are also three uses to be distinguished: Yahweh "raises up" His own, but also his prophet's "word", and man "raises up the word of Yahweh". The second seems to be the oldest usage, the third probably is the latest one. The *tertium comparationis* conjecturally is in Yahweh's giving His power to the "word" which is vivified by the prophet so that it can stand steadily without withering or fading. Only the idea of heḱim 'al is difficult to understand (perhaps it is a threat that "the word" stands like a sword over men, ready to fall on them), and also the idea that Yahweh "raises up" His own "word". The sense is, probably, that the word is fatigued from being on the way for a long time and is almost falling, but Yahweh gives new strength to it in order to make it go further (1 S. 15, 11; cf. mā'as and bāzā). But the use of heḱim perhaps is not predeuteronomic at all.

The pi'el (only Ezk. 13, 6: iḥālū ləḱaiem dāḅār, i. e. the prophets, cf. 1 S. 15, 11) of course has the same meaning as the hiḡ'il. The ḱal (Is. 40, 8 Jer. 44, 28) certainly shows the firmness and steadiness of "the word"; it lives like thistles and never dies; it is like the air which never vanishes, but exists forever and acts intensively, for, if not, there would be no existence for it at all.

But sometimes Yahweh does not let it go straight but makes it, or them, swerve and sends them, or it, somewhere else, cf. Is. 31, 2: uḏ'eḏ dāḅārāu lo' hesir. This naturally is not a good act, particularly if the dāḅār is a good one (cf. hippil, p. 33).

A parallel to heḱim is kālā (Ezr. 1, 1 2 Chr. 36, 22): Yahweh awakens Cyrus in order "to fulfil the word of Yahweh from the mouth of Jeremiah" (liḡalōḏ dāḅār iahuḗ mippi iirmāiā), to make His "word" complete and perfect. For this late text the thinking, nevertheless, is very primitive. All the time "the word" was standing and there was but a foreboding of its completion which should have appeared at once; it was like a tiny round cactus which slowly began to grow great. And then it first was seen by men, but the prophets knew what "word"

Yahweh was going to plant or to send on the way before the others could perceive it.

A second parallel is *mille'*: 1 K. 2, 27, Solomon "fulfilled" the curse on Eli's family by expelling Abiathar; in 1 K. 8, 24 Yahweh "has spoken" from His mouth and "has fulfilled with His hand" (*təḏabber bəqīxā ūβəiāḏəxā mille'ḏā*); in 2 Chr. 36, 21 Jerusalem was destroyed — *ləmallo'ōḏ dəβar iahūḗ bəqī iirməiāhū . . . ləmallo'ōḏ šib'im šānā*, i. e. the word had its fulfilment like the years, and it continually approached fulfilment. Before that moment the word was an empty shell slowly increasing like a thundercloud which pours out a shower with lightnings and thunder when it reaches its full size. The fulfilment occurs in fact when some act required takes place or when they think it has happened.

A third parallel is in 1 Sam. 2, 17: *iahuḗ . . . biṣṣā' ʿemrāḏō ʾāšer šiūuā mīmē kəḏem*, i. e. He has done what He intended to do. Yahweh's "word" grows and ripens like a grape and then it is cut off. *mille'* is fulfilled by itself but not always; *biṣṣā'* needs a performer. The inhabitants of Jerusalem themselves have helped to finish *'imrā*, like weaving a web or building a house, and then Yahweh lets it fall over them, and the stroke is hard.

Finally it is necessary to mention here also the construction *dibber bə* (cf. *dibber bəiāḏ pəlonī*) which, except in Jer. 31, 19, is used only on the occasion of Yahweh's revelation to the prophets (2 S. 23, 2 Hos. 1, 2 Hab. 2, 1). It seems that we have to draw a parallel between *'amar bəleβ* and *dibber bə*. The difference lies in the fact that in the first case the human being is the subject, and in the second God is the subject, but the procedure and the result of the event is the same, so that we may translate "Yahweh reveals His power in the prophet, i. e. to the prophet himself". In other words, the prophet spiritually at once, or after a slow process, feels himself able to understand the power of Yahweh. That is a feeling of illumination lasting sometimes but a fraction of a second, during which the human being understands something so clearly and thoroughly, that he knows it and does not believe in the possibility of any other way of understanding it. When such a moment returns, it usually has the same effect if the person himself has not changed. Sometimes the illumination may come from outside,

in particular if the person intuitively catches the idea of some event or object. From the dogmatic point of view one firmly must deny such an interpretation of the prophecy, which is held to be much higher than something common like the inner illumination or vision (but cf. Jer. 1, 11. 13 18, 15 ss. Am. 8, 1 ss.). But this dogma is the product of pride and unbelief. The Israelites held that a similar intimation too came from God, whether it came as a subduing tempest or as a mild breeze. As it came from God it was a much greater affair than we suppose. We have profaned it; we call ourselves creators too, and the inspiration we take for a philosophical or psychological problem. In ancient times it had a connection with God, but not now in "modern times".

All these occasions on which *dāḅār* is presented as a subject to a verb or a direct object seem to show that *dāḅār iahuē* never means "word" in our sense. The same fact appears when we go over to "the word of Yahweh" in its relation to man. The Israelites believed that a prophet "has" (*ieš*) the "word". This expression is ordinarily explained so: the prophet has some revelation in reserve which he has not uttered yet, especially if we take into consideration Zedekiah's question to Jeremiah (Jer. 37, 17): *hāieš dāḅār me'eḏ iahuē*. But Jer. 27, 18 contains two parallel conditions: *'im nāḅi'im hem*, and: *'im ieš dāḅār iahuē 'ittām*; and in 2 K. 3, 12, Josaphat says about Elisha: *ieš dāḅār iahuē 'ōḏō* (l. *'ittō*). Although *ieš* does not indicate time, nevertheless it is impossible to translate "usually is", on account of Jer. 37, 17. There is but one explanation left: when *dāḅār iahuē* possesses anybody it means that the person is a prophet. There is no possibility of translating it as "word"; more truly, it means the ability for ecstasy. Zedekiah did not ask, whether Jeremiah had got a revelation but whether he was able to prophesy at that very moment. The term in such cases signifies nearly the same as *iad iahuē*, for not only is what a prophet has to say "a word of Yahweh", but also the fact that he can say anything from Yahweh at all. The story of Elisha also proves that they did not think a prophet could have *dāḅār iahuē* always with him (2 K. 3, 12). He was only inclined to that and, at least, was able to prophesy now and then (cf. Jer. 42, 7); *ieš* therefore denotes the continuity, but only the continuity of the inclination. And *dāḅār me'eḏ iahuē* means the same as

dāḅar iahuē 'eḏ. One could also translate Jer. 37, 17: "are you a prophet yet?"

That this explanation is the correct one, is shown by 1 K. 17, 24, where the widow of Zareptah says to Elijah that she now knows and believes that *'is 'ēlohim 'attā uḏāḅar iahuē bəqīḅā 'ēmeḏ*. *'ēmeḏ* cannot be used as a substantive here, and, therefore, it is not a quality of "the word"; it has but an adverbial function meaning "really" (cf. Jer. 10, 10). How does the woman know that Yahweh's "word" actually is in the "mouth" of Elijah? Not because some prophecy of Elijah has been fulfilled, but because he revived her dead son. Perhaps Elijah not only cast himself down upon the boy thrice, but also blew his breath into the child's mouth, and this was "the word of Yahweh" given him by Yahweh, as the woman thought. "The word" here also is only the vivifying power as in the last case it was the power to prophesy.

9. *dāḅar iahuē* as an object for the people.

We cannot always make a sharp distinction between the prophet as a mediator of "the word" and his attendants, because there were certainly stages of transition between a prophet and a common mortal. The first one could treat "the word of Yahweh" as everyone could treat his "words". He could accept them, or it, not only formally, but with an ecstatic joy and submit himself; but he could also resist. Likewise his attendants. Therefore, the verbs which are used of the people in relation to "the word" are partly the same as those used of the prophet in relation to it. There is, too, the possibility that in this group of verbs, at least sometimes, *dāḅar* is not a spoken but already a written text, but through it one can see the original meaning, "which contains mana".

This fact is proved more directly by the verb *pāḅad* (Ps. 119, 161) denoting not only "was afraid", but also "was delighted". The primary significance of the verb was but a certain degree of emotion and intenseness, notwithstanding the contents; the motion of the soul, notwithstanding its purpose. If a poet says: *middāḅarəḅā pāḅad libbī*, he shows how primitive is his relation to God as a power, but he does not show from what source he knows God's "word". If the same man says: *lidāḅarəḅā iḥalti*

(Ps. 119, 74. 81. 114. 147), he might possibly mean the promises given by Yahweh not only to the single person but also to the whole people; but a promise too is a power. In Ps. 130, 5: *uāliḏāḅārō hōḥālti* (parallel with *kiuūḏi laiahuē*) the text is dubious, but the parallelism is evident and *dāḅār* may be "help" or "promise" or "power", although it all can be written down in a holy book. Probably Ps. 119, 43 shows it, as there Yahweh's *mišpāt* is the object for *iāhal* and frequently for Yahweh Himself, so that *dāḅār* and *mišpāt* (which may mean a written law or the justice of God) both were but usual moods of the revelation of Yahweh's power.

bātahtī bidāḅāreḡā (Ps. 119, 42) has the same meaning, and generally the object of this verb is Yahweh Himself (Ps. 25, 2 26, 1 28, 7 56, 4) or His *ḥeḡeḏ* (Ps. 13, 6 52, 10).

iāre', the synonym of *pāḥaḏ*, occurs only in Ex. 9, 20, denoting there the treatment of "the word" by the servants of Pharaoh. It is obvious that the word itself is not feared, but Yahweh's power behind it, as to be afraid means to reckon with reality and to come to a conclusion from it. Yahweh's might appeared in the plague He swore would be sent over them, in the frightfulness and extent of that threat, for they believed that God did not threaten unless He could carry out everything He threatened. It was possible to think of a written word in the passages of Ps. 119, but here nobody can think of "word" in our sense.

Only in Ex. 9, 21 is *iāre'* 'ēḏ *dāḅār iahuē* placed in opposition to the person who "has given no attention to the word of Yahweh" (*lo' šām libbō 'el dāḅār iahuē*), whence it follows that *šām 'el leḅ* and *iāre'* are synonyms; therefore, we have to explain it almost as in the previous case.

The verbs *bikḡeš* and *dāraš* are connected with the seeking of an oracle, in order to ask Yahweh's intention on some occasion. In Am. 8, 12 it is said that men were strolling through the whole country *laḅaḡḡeš 'ēḏ dāḅār iahuē*, but did not find one (8, 11 is an addition). Here the identity of Yahweh and *dāḅār* is quite obvious, because men of course will not hear from an oracle what Yahweh says, but what He intends to do. More usually Yahweh Himself is the object of *bikḡeš*, only here His *dāḅār* is the object. But the sentence is not to be understood as a metaphorical one, as "Yahweh's word" does not stand for

Yahweh but they are identical. Certainly, one may argue, that if *dāβār* were power, there would be no necessity to seek it, as the starved and the thirsty feel it already. But *dāβār* is a power having a *telos*, which partly may be understood by human beings, but they are anxious to know all that God plans, but Yahweh is silent. Only once does there occur *šā'al* with the same meaning, namely in 2 Sam. 16, 23: *μα' ἄσαθ' ἄητιθοφελ... ka'ašer iis'al* (ʾis) *biδāβar iahūē*. It is unusual instead of *šā'al ba'iahūē* (Jdg. 20, 23. 27 1 S. 10, 22 23, 2 28, 6 30, 8 etc.) or *šā'al 'eθ pi iahūē* (Jos. 9, 14 Is. 30, 2). Hence there follows the same conclusion as from the previous case: *dāβār* is Yahweh, and we may translate it as "will". *pi iahūē* in such a connection clearly shows that we must not explain the conception purely organically, because here it may denote either the oracle-priest, or the oracle itself, which was the means Yahweh used to express Himself.

The object of *dāraš* usually (e. g. Gen. 25, 22 1 S. 9, 9) is Yahweh Himself. But in 1 K. 14, 5 22, 5 it is *dāβār* or *dāβar iahūē*¹). In the first case, certainly, Jeroboam's wife comes to ask the fate of her son, and this inquiry is *daroš dāβār*. *dāβār* here is either "the case" or an abbreviation for *dāβar iahūē*. Similarly in the second case. Josaphat says to Ahab: *darōš nā' kajjōm 'eθ dāβar iahūē*. *dāβār* here cannot denote "word", but "will, intention". The oracle is never asked for any poetical speech or any explanation of a dubious dogma, but plainly for the future course of events. If the answer of the oracle was *dāβar iahūē*, we have no reason to compare that expression with anything of ours, because the oracle was not a "prophetische Wortoffenbarung" but the determination of the acting power, i. e. "the word of Yahweh" and its intentions.

The verb *šāma*^c very frequently occurs, especially as an imperative, as a summons to the Israelites to listen to the words of the prophets (Jos. 3, 9 1 K. 12, 24 22, 19 (2 Chr. 18, 18) 2 K. 7, 1 21, 16 (Is. 39, 5) Is. 1, 10 28, 14 66, 5 Jer. 2, 4 7, 2 9, 19 17, 20 19, 3 20, 11 22, 2. 29 29, 20 31, 9 34, 4 42, 15 44, 24. 26 Ezk. 6, 3 13, 2 16, 35 21, 3 34, 7. 9 36, 1. 4 37, 4 Hos. 4, 1 Am. 7, 16 8, 11; most passages in Jer. may be redactional). But in most

¹) We may compare e. g. Neh. 5, 13, where LXX=MT, translates *ἴνεσαν τὸν Κύριον*, but **א**^a *τὸν λόγον Κυρίου*.

cases the prophets do not call the people to listen to themselves but to "the word of Yahweh". Nevertheless, there is no need to explain that people were called to hear the words, as with more right we may think they were summoned to attend to Yahweh's will, which was revealed and became comprehensible by the paraphrasing of a prophet. Not seldom we may translate: "Listen! Yahweh's *dāḅār*...". As regards listening itself, the prophets very often complain that the people do not listen (Is. 6, 9 Jer. 7, 13. 24 11, 8 17, 23 44, 5 Hos. 9, 17 Zec. 1, 4). It is possible that the people frequently paid no heed to them, as is at all times the case. But another explanation is possible too, namely, that *šāma'* is a synonym for *šām 'al leḅ* (to hear and to act are in these cases not synonymous, for very often the prophets ask for no actions). The prophets demanded that the people must consider and not ignore their summons. The prophet to whom *dāḅar iahūē* was an overwhelming experience naturally desired that it should be experienced also by others, and that is why he spoke. One may say that by such a request a prophet existed for the people instead of God, but we may as well compare the speech of the prophet to an expedient (for instance with the playing of the harp to Elisha) to give the people the opportunity to understand what Yahweh's *dāḅār* was, what He wanted. Therefore not only *šāma'* was used. For one may use *rā'ā*, as in Jer. 2, 31 with regard to the people: *haddōr 'attem rā'ū dāḅar iahūē*, introducing the following complaint: *hāmidbār hā'ūdī la'isrā'el*. It is doubtful owing to the composition of the sentence, whether the text is correct. And if it were correct, there would be no opportunity of speaking simply of "seeing", but of an intuitive comprehension of the rebuke following. The best translation of *dāḅar iahūē* in this case would be: "the indignation of God" or something like that, the rightness of which a man must understand but does not. Haenel, p. 107 takes it for a word spoken by Yahweh to the Israelites by historical events. Many scholars change the text but there is scarcely a reason for this, because in Jer. 33, 24 Yahweh says: *hālō' rā'ūdā mā hā'ām hazzē dibbārū*, and in Gen. 42, 1 we find: *ḡai'ar' ia'ākōḅ kī iēš šēḅer bamišrā'im*. In both cases we cannot speak of actual seeing, but only of knowing. Jer. 38, 21 is not to be taken into account, for the "word" "shown" to Zedekiah by Yahweh was a real event (cf. Haenel, p. 53. 99), but one cannot explain

Ezk. 11, 25 so. Of course, it is not necessary to argue that in Jer. 38, 21 it must be explained thus, for Zedekiah might have imagined at the time how all the women were led captive. But it is important that *dāḅār* in Jer. 38, 21 means "event", and all passages with *hir'a* may be explained according to that.

iāda' with *dāḅar iahuē* as the object occurs only in Zec. 11, 11: *uāiiedā'u xānā'āniiē haššō'n . . . ki dāḅar iahuē hū'*. Here it is quite impossible to think otherwise than that *dāḅar iahuē* denotes something like punishment; of course, it may be also "will". But it is as possible that *dāḅar iahuē* appears in the breaking of sticks, as this action was the only way to make the sellers of sheep and goats perceive anything. The idea is so rude that there is no possibility of explaining it so that it might be understood; at any rate, the symbolic action is *dāḅar iahuē*, but one discerns it only by the results of the action named above, and knows that it loosened a power. Seemingly, in ancient times they supposed, enough would be done if they "listened" to "Yahweh's word", because the connection with *āsā* was a later one than the construction with *šama'*, which might have been prophetic. In 1 K. 17, 5 it is said of Elijah: *uāiia'as ki dāḅar iahuē*; in 2 K. 10, 10 Jehu says: *uāi iahuē 'āsā'ed 'āšer dibber baiad 'aḅdō 'elijāhū* to Ahab's race; (2 Chr. 34, 21, the complaint of Josiah: *lo' šāmārū . . . 'ed dāḅar iahuē la'āšōḅ kəḅl hakkāḅḅ* belongs to *šamar*); in 2 Chr. 35, 6 the Passover is held "to make according to the word of Yahweh" (*la'āšōḅ ki dāḅar iahuē baiad mošē*); in Ps. 148, 8 it is said: *rūāh sē'ārā 'ōšā dāḅārō* (cf. *ud=enem*, p. 20); in Ps. 103, 20 the angels are "the makers of His word", *'ōsē dāḅārō, lišəmoā' bəkōl dāḅārō*; in Jo. 2, 11 stands: *ki 'ašūm 'ōsē dāḅārō* (probably the passage is a gloss, as *ašūm* is the explanation of *raḅ mə'od* and this depends in turn on *nāḅan kōlō*); in 1 K. 18, 36 Elijah prays before sacrificing on Carmel: *ūḅidāḅārəḅā* (or *-rēḅā*) *'āsidi 'ed kōl haddāḅārīm hā'ellē*; but in Is. 55, 11 *dāḅār* acts (*'āšā*) itself. The oldest of these passages probably is Ps. 148, 8, for the manner of thinking is the most primitive one, although "word" here also may mean "will, command", as elsewhere. All the other passages are later as Is. 55, 11; only 1 K. 18, 36, where we may perhaps explain *bi dāḅārəḅā* as "by the help of thy power" (comp. p. 37), may be older. To differentiate among power, will, and command was very difficult for an Israelite; he felt them to be the same or directly

connected with one another; the power, of course, had a purpose owing to which it changed into will requiring absolute obedience because the power was great and its extension unlimited. As will is absolute it had to be known and fulfilled everywhere. As regards later passages with *ʿāšā*, *dāβār* may be already a written command.

šāmar also seems to be comparatively late, see Ps. 119, 17: *uʿēšmārā dāβāreḡā*; Ps. 119, 101: hinder my feet from going along a wicked way to hold Thy "word" (*lāmaʿan ʿēšmor dāβāreḡā*); the references to 2 Chr. 34, 21 mentioned, and 1 Chr. 10, 13: *uajīāmōḡ sāʿul bəmaʿālō ʿāšer māʿal bəiahuḡ ʿal dāβar iahuḡ ʿāšer loʿ šāmar*. According to this passage, which is not quite clear (possibly there are two variants) because of *ʿal*, *dāβar iahuḡ* is nearly the same as Yahweh Himself or more exactly, it is the form of the covenant between Yahweh and man. The latter must do what he is commanded to. The commandments then might be unwritten, as in the case of Saul (but the Chronicler certainly thought that they had already been written down, as the person who had composed Ps. 119 too). Perhaps the difference from *ʿāšā* depends on whether *šāmar* does not require any activity. When one says *ʿāšā* he means that there are things to be done, when he says *šāmar* he thinks only of things not to be done.

Ps. 56, 5: *beʿlohīm ʾāhallel dāβārō*, 6: *kōl haiḡōm dāβārai iʾaššebū*, 11: *beʿlohīm ʾāhallel dāβār*, take a peculiar position. The exegetics say that the text is corrupt but the LXX translates: 5: ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου (*dāβārai*), 6: ὅλην τὴν ἡμέραν τοὺς λόγους μου ἐβδελύσσοντο, 11: ἐπὶ τῷ θεῷ (= ? *ʿal ʾēlohīm*) αἰνέσω ὄημα (par. λόγον).

We may without any doubt translate *dāβārai* as: "my affairs". But *dāβār* here may also be a human quality and may mean "power", the idea being that the poet argues his power belongs to God, so that in praising God, he praises his own power. But it is interesting to note what the exegetics make of this text. Gunkel conjecturally reads: 5, 11 *bəiahuḡ ʾāḡalkel* (or *ʾāḡalle*) *dāβārī*, 6: *kōl haiḡōm iiddāβarū iūmāʿšū* (or *dibbārū ʿēšēβ*; *dibbādī iōšīʿū*) and translates *dāβār* "Sache". Koenig 533 translates 5: *bei Gott darf ich sein Wort rühmen* (11: *das Wort*), 6: *allezeit beschweren sie meine Wege (dārāḡai)*. But beyond a reference to Ps. 105, 12 (*bərīḡ*), he gives no explanation.

Wutz translates 5: *mit Gott rühme ich mich meiner Worte* (*dəβārai*, 11: *des Wortes*); 6: *allezeit verabscheuen sie meine Worte*. Baethgen explains that in 56, 5.11 a promise is meant (cf. Ps. 130, 5) and in v. 6 *dəβārai* are "meine Angelegenheiten, Interessen". Briggs: 5 = 11: *of Yahweh I boast with a word of song*, 6: *all day long with words* (*dəβārim*) *they vex me*. Probably the explanation given above is simpler than these: at any rate, it is possible, although one can translate "of Yahweh I especially praise His power".

Besides the positive relation to "Yahweh's word", the negative may occur also. It could be expressed by setting *lo'* before every verb mentioned, but there are also special verbs. The latest of these probably is *šāxah* (Ps. 119, 16) where the author says that he does not forget "Yahweh's word". One may also forget God (Dt. 8, 14 Is. 17, 10), but nevertheless *dəβār* here probably is a command written or learnt by heart as the manner of the poet makes it possible to assume this.

mā'as bə and *bāzā* seem to be older. They occur in 1 S. 15, 23: *ia'an mā'astā 'eḏ dəβār iahūē uajim'āsəxā mimmelex* (or *mihaiḏə məlex*); in Is. 30, 12: *ia'an mō'ōsəxəm baddəβār hazzē*; in Jer. 8, 9: *həxāmim . . . hinnē bidəβār iahūē mā'asū uəhḏəxmad mə ləxəm*. 1 S. 15, 23. 26 *dəβār iahūē* certainly denotes the law of ban, in Jer. 8, 9 any of Yahweh's commandments or all, but Is. 30, 12 is dubious, because "this word" may be a sentence like Is. 7, 9, or the word of the seers in Is. 30, 10. The law in 1 S. 16, 23 is a kind of taboo; because Saul has broken the taboo God disregards the taboo of anointing. In the background stands the idea "will = power". *bāzā* occurs in Num. 15, 31: who sins "with a raised hand" (*bəjad rāmā*) must be executed, for he has ignored the "word of Yahweh" (*kī dəβār iahūē bāzā*); in 2 S. 12, 9: Nathan asks David after the latter has let Uriah be killed and has taken his wife; *maddūā' bəziḏā 'eḏ dəβār iahūē* (but in 2 S. 12, 10 Yahweh says, that the punishment shall come upon him for he "has disregarded" Him (*kī bəziḏāni*), also *dəβār iahūē = iahūē*). In both cases the commands of taboo are disobeyed, whatever they are, and sometimes they may change places with Yahweh Himself. Not the word is ignored, not the command, but the taboo, i. e. God's will formed anyhow, and Yahweh's omnipotent power is not taken seriously enough.

In the rest of the world similar occurrences are found

where taboos are attributed to the gods as their arrangements. All is taboo that has contact with a deity, but the fact that some things contain mana is not further discussed. A thing has mana but not because some god has arranged it thus. The Israelites later on attributed all events to Yahweh and so they merged several deities, demons, and spirits into one. Hence it was directly inferred that nothing had mana, that nothing was taboo, unless Yahweh had given it, or more exactly: there was no mana but one, which Yahweh had proclaimed to be mana. And finally, there was no mana but Yahweh's, and there was nothing taboo but what Yahweh had indicated. All precepts, moral, civil, or religious, have been commands of taboo (for Polynesia cf. Lehmann, p. 91 s. 146 ss.). And only by the profaning of all things and events have they lost their primitive character.

10. *dəβar iahuē* and the prophet.

The verbs are partly the same as in the former case, for instance *šāma'*, *rā'ā* and *iāda'* (for *ieš* see p. 43 s.). Very often no one is spoken of especially, only *šāma'* is more frequent. But no prophet says that he has listened (*šāma'*) to the "word of Yahweh", although it is not impossible that some prophets usually could see *dəβar iahuē*, though the others heard it.

The passages where the prophets speak of their *šāma'* are the following: Is. 21, 10: *'āšer šāma'ti me'ed iahuē . . . higgadti lāxem*; Is. 28, 22: *kālā uəneḥērāšā šāma'ti me'ed iahuē*; Jer. 23, 18: *mī 'amad bəsōd iahuē uəiere' uəiisma' 'ed dəβārō, mī hikšib dəβārō uəiismā'* (cf. 23, 22); Jer. 49, 14 = Ob. 1: *šamū'a šāma'ti (-nū) me'ed iahuē*; Ezk. 2, 8: *šāma' 'ed 'āšer 'āni mədabber 'elēxā* (Yahweh speaks); Ezk. 3, 17: *uəšāma'tā mippī dəβār uəhizhartā 'ōdām* (= 33, 7); Ezk. 40, 4: *rə'e hə'ēnēxā uəβə'ōznēxā šamā' . . . ləxol 'āšer 'āni mar'ē 'ōdāx*; Hab. 3, 2: *ihuē šāma'ti sim'āxā*. The passages where the prophets speak of their ears: Is. 5, 9 22, 14 48, 8 50, 4.5 Ezk. 3, 10 9, 1.5 40, 4 44, 5 (cf. Koenig, Offenbarungsbegriff II, p. 158 Haenel, p. 33 s.) belong here also, but not so much those where they speak of *kōl iahuē*, for the expression may mean also the rumbling of thunder (which naturally might have given revelations to the prophets, as the thunder storm was a "word of Yahweh" too).

All these passages and the story of Micah (1 K. 22) are the main proofs for the theory that the prophets heard Yahweh speak, and, therefore, *dəβar iahūē* must be a word, spoken and heard. Although it might be so (Haenel, p. 30 ss. denies it for this verb), it is by far not proved that "the word" meant to the Israelites exactly what it does to us, i. e. a complex of sounds. The fact of *šāma'* never being connected with *dəβar iahūē* except in Jer. 23, 18 shows also that this theory is not the right one. Even Ezekiel generally says: *hāiā 'elai dəβar iahūē*, and in Jer. 23, 18 *rā'ā* stands before. Therefore, "Yahweh's word" is a thing seen and heard at the same time! Probably therefore these two words were set side by side (in the LXX even *uāiisma'* is wanting, for *καὶ ἴκονσα* have only 41 88!) in order to show that *dəβar iahūē* is neither seen nor heard, but nevertheless perceived by the senses. The prophets certainly had auditions (cf. Haenel, p. 67 ss.) but in the cases mentioned they used *šāma'* instead of sensual perception in general, just as in some cases for this purpose they used *rā'ā* (cf. Ezk. 11, 25: *uā'ādabber 'el haggōlā 'eḏ kōl diβré iahūē 'āšer her'ānī*; Hab. 2, 1: *uā'āšappē lir'ōḏ ma-ijādabber iahūē βi*), or on the occasions where the prophet suddenly saw the profound idea of a common thing. On the contrary, in Jer. 18, 1 ss., Yahweh says to Jeremiah: *'asmi'āxā 'eḏ dəβārāi*, and Jeremiah himself says (18, 5): *uajāhi dəβar iahūē*. But it is obvious that Jeremiah on observing the potter suddenly grasped what conclusion one could draw from such an occupation, and that was the "word of Yahweh". But Jeremiah did not hear it.

This is shown also by *hāzā*, which (according to Koenig, Offenbarungsbegriff II, p. 29 ss. 72 s.; ctr. Haenel, p. 7 ss. Grether, p. 102, note 4) is used only with reference to the pseudo-prophets! The derivative *hāzōn* is frequently used as the title when no vision follows but speeches only (Is. 1, 1 2, 1 Ob. 1 Nah. 1, 1 Hab. 1, 1 1 Chr. 17, 15), and in Lam. 2, 14, e. g., it is said: *nəβi'aiiḫ hāzū lāx šāu'*, where perhaps only their predictions are meant, as in Is. 30, 10 (cf. Ezk. 13, 16): *lo' deḫēzū lānū nəxoḥōḏ! dabbərū lānū hālākōḏ!* Therefore Haenel, p. 11 says with right, that *hāzā* means the action of seeing as well as hearing. If one could use *hāzā* with reference to *dəβar iahūē* [or *haddāβār*: Is. 2, 1; *maššā bāβel*: Is. 13, 1; *diβré 'āmōs... 'āšer hāzā*: Am. 1, 1; *hammaššā'*: Hab. 1, 1 (cf. Mi. 1, 1: *dəβar iahūē 'āšer hāiā 'el*

mīxā or *'āšer ḥazā 'al . . .*], then Yahweh's word must be something else than a word in our sense. It may mean only the power having a purpose which is perceived by the prophet, being either "heard" or "seen", but in each case understood through the senses.

The prophet too may know (*iāda'*) that the something that occurred to him was "Yahweh's word", although there is but a single passage, Jer. 32, 8. It is doubtful whether the sentences in the previous verses are *dāḅar iāhuḡē*, and it is also doubtful how Jeremiah could know it, or was Hanamel's coming to sell his field to Jeremiah at such a time of depression a "word of Yahweh"? In any case, Jeremiah felt that Yahweh's hand played a part there. For, looked at seriously, such a deed was only mocking a person who was imprisoned. Possibly *dāḅar iāhuḡē* is here the speech of Yahweh, for, according to 32, 1 or 32, 6, it seems that Jeremiah acted according to Dt. 18, 18; something was "the word of Yahweh" but after his accomplishment. But the speech consists naturally of Jeremiah's own thoughts, and, therefore, in the act of his countryman he sees something profound, a proof of his own theories (cf. Gen. 24, 50, p. 22. 34).

The relation of the prophet to the listeners is in most cases marked by *kārā'*. In Jer. 11, 6 Yahweh says: *kārā' 'eḏ kōl haddāḅārim ḥā'elleḡ* (what these are is not clear); in Jer. 3, 12: *uākārā' dā' 'eḏ haddāḅārim ḥā'elleḡ* (i. e. the following call to Israel); in 2 K. 23, 16: *kidaḅar iāhuḡē 'āšer kārā' 'is ḥā'ēlohīm* (conjecturally a very recent text). It is important that Yahweh does not "preach" (*kārā'*) to the prophets, for instance, as Jeremiah to his secretary (Jer. 36, 18). Then such instances as Jer. 11, 16 20, 3 or Zec. 7, 7.13 (*kārā' βəiaḏ hannəḅvīm*) do not account. The only instance would be Ezk. 9, 1: *uāiikrā' bə'ōznai kōl gādōl*, but it is dubious if the revelation of *dāḅar iāhuḡē* is meant there. But as said, if the prophet heard Yahweh, it is no proof of the theory that *dāḅar iāhuḡē* is His spoken word.

Finally, Job 4, 12: *uə'elai dāḅār iəyunnāḅ uattikkah 'ōzni šemeḡ mənḥū* may be included here, though *dāḅār* may possibly mean "a thing". But it was no ordinary thing; it was something spectral, terrifying, so that Eliphaz began to tremble. And this *dāḅār* speaks, for *kōl 'ešma'* (4, 16) is not *dāḅār*, but *šemeḡ mənḥū*. Why Eliphaz does not say *dāḅar iāhuḡē* we cannot tell; probably he intends to be more mysterious.

What *dāḅar iahūē* signified to the prophet we may guess by Jeremiah's lamentations to God (20, 7 ss. 15, 10 ss.). It was poison to them. And the words spoken by the prophet while under the influence of *dāḅar iahūē* were not words got from Yahweh but only the symbolic expression of the seizure. Yahweh perhaps spoke during the contact; nevertheless the prophet generally did not repeat these words, but explained their influence upon him. He was like a dumb person to whom an order to speak is given and who tries to do so with the purpose of releasing himself from the weight of that pressing power. Amos (3, 8) explains correctly: Yahweh's "speaking" is like the roaring of a lion which strikes a man with terror. Men express their fear by exclamations; they try to escape, etc. Yahweh's "roaring" turns a human being into a prophet. The internal connection of *dibber* and *nibbā'* is the same that exists between a lion's roar and a man's fear. The announcements of the prophets conceptually are comparable to one's fear of a lion; to prophesy is really to express one's fear, to flee and to rescue oneself from the destruction which God sends upon a mortal. But through expression the fear is transmitted to others too, and the prophet himself is not so heavily weighed down any more, for all men suffer with him, all are aghast with horror.

But to be poisoned is honourable as Jer. 5, 13 clearly shows. The adversaries of Jeremiah boast that they have *rūāḥ* "spirit", but Jeremiah argues that they have *rūāḥ* "wind" and there is no *dāḅar* in them. Here we have the most clear consequence: for Jeremiah too the possession of *dāḅar* and *rūāḥ* are synonymous; he himself first distinguishes them; *dāḅar* is weighty and significant, the *rūāḥ* of the pseudo-prophets is light and empty; *dāḅar* gives a certain mental direction, *rūāḥ* but a confused speech, from which everyone can find something agreeable for himself.

From the fact that Jeremiah was accused of drawing the evil day nearer by his speeches (Jer, 17, 16), we may infer what the people thought of the prophet's words. But also the prophets themselves ascribe to *dāḅar iahūē* (thinking either of that which was experienced by themselves and uttered, or of that which remained formless and threatening) a very extensive influence and a demonic power, as in Zeph. 2, 5: *hōi iōšāḅē ḥēḅel haiiām gōi karedim, dāḅar iahūē ʾālēḡem kənaʿan ʿereṣ pəlištim, ūaha-*

'āβadtiḡā me'ēn iōšeβ, or Zec. 9, 1: maṣṣā' dāβar iahuē b'ereṣ ḡadrāḡ uadammēṣēk mānūḡāḡō, or Zec. 12, 1: maṣṣā' dāβar iahuē 'al iisrā'el (cf. Mal. 1, 1, the difference is but 'el for 'al), or Is. 9, 7: dāβār šālāḡ 'ādonāi bāi'ākoβ uanāḡal bāiisrā'el, or the passages with maṣṣā': Is. 13, 1 15, 1 17, 1 19, 1 21, 1.11.13 22, 1 23, 1 30, 6 Jer. 23, 33 s. 36. 38 Nah. 1, 1 Hab. 1, 1 (2 K. 9, 25 Is. 14, 28 22, 25) and particularly maṣṣā' dāβar iahuē (Zec. 9, 1 12, 1 Mal. 1, 1), although the meaning of these passages is not quite clear, for dāβar iahuē may be an orthodox correction for maṣṣā'.

And it is only because dāβar iahuē is a creative power which can form the future also that the words of the prophets will be completely fulfilled. They are the exponents of dāβar iahuē.

11. ki dāβar iahuē and bi dāβar iahuē.

ki dāβar iahuē stands after the narration of some action or event, representing a formula stating that all that had occurred was Yahweh's intention (Jos. 8, 8.27 1 K. 12, 24 13, 26 14, 18 15, 29 16, 12.34 17, 5.16 22, 38 2 K. 1, 17 4, 44 7, 16 9, 26 10, 17 14, 25 23, 16 24, 2 Jer. 13, 2 32, 8 Jon. 3, 3 1 Chr. 11, 3. 10 2 Chr. 35, 6). It is the favourite expression in the deuteronomic redaction; it seems to be the result of Am. 3, 7, viz. that Yahweh does not do or intend anything without revealing it to His prophets. In still later times (Ps. 119, 25.28.107.169) dāβār, almost in the same connection, is already a written word of promise to those who keep the commandments of the Law. But in these passages one can translate "enliven me in the same manner as Thy word" etc.

Grether, p. 127 says: "Jahwes dabar gilt als der Nerv der Geschichte, auf den die einzelnen Ereignisse zurückgeführt werden". The Israelites had no word for "history" but, nevertheless, Grether's definition is correct, if we put "will" instead of dāβār. Then the sentence is understandable and a commonplace to us. But it was not a commonplace to the people who saw something mysterious, unknown and dangerous in every event. They did not know whence it came, as men were but toys to the strange powers. The deuteronomic redaction, although the idea itself was older, certainly gave a reply: "All that occurs

Yahweh desires; all is the expression of His power, but His intentions are only known to the prophets". Therefore, this redaction is the last result of prophecy.

bidəβar iahūē also seems to be comparatively recent. It occurs particularly in the story found in 1 K. 13, which surely belongs to the time of Josiah and is not an invention of the deuteronomic redaction, cf. 2 K. 23, 15 ss. Elsewhere it occurs in 1 S. 3, 21 1 K. 18, 36 20, 35 Ps. 33, 6 (cf. 17, 4) and 2 Chr. 30, 12. Considering the profane use, we may translate *bə* as "through, after, according", but then arises the question why did they not always use *kə* as it means the same? Sometimes we may hesitate to read *kidəβar* (as in 2 Chr. 30, 12). The difference between these two expressions seems to be that in *kidəβar* we have to distinguish between *dəβar* and its fulfilment — they are only compared — while in *bidəβar* the *dəβar* is just the power which acts. In 1 S. 3, 2 Yahweh appears to Samuel *bidəβar iahūē*, i. e. Yahweh is the same as His "word" (cf. p. 37), or it means "in ecstasy"; in Ps. 33, 6 the heavens are made *bidəβar iahūē*, i. e. not by the word spoken by Him, although this way to explain it is possible. *dəβar* here is the creator himself. On 1 K. 18, 36 see p. 48. 1 K. 20, 35 is psychologically interesting. A prophet orders another prophet "by the word of Yahweh beat me" (*bidəβar iahūē hakkent*) and as the other does not obey, he says: As you have not heard the voice of Yahweh, a lion shall come and tear you into pieces. Perhaps this formula was generally used by the prophets in their own private conversation and the request following it was fulfilled without hesitation, as it was Yahweh's own request. Perhaps it may be translated as "it is in Yahweh's will or power" (*zē bidəβar iahūē*), i. e. I require it as Yahweh. *kəl iahūē* here must mean *hakkent*! It is totally impossible to speak here of "word", but the conception is not clear to me, for it may also mean "in ecstasy" (*bidəβar iahūē*), etc.

Finally, there is 1 K. 13, a text which we cannot quite understand. The man of God from Judah comes to Bethel "in the power of Yahweh", i. e. "in ecstasy", as His representative (13, 1: *bidəβar iahūē*), predicts there to the altar its destiny "in the power of Yahweh" (13, 2), and for proof, he promises a miracle, which happens as he has foretold "in the power of Yahweh" (13, 5). The king wants to take him into his house, but the prophet says:

ken šiḡuā (the subject probably is Yahweh, but the verb may be impersonal too) *'odī bīdāḡar iahūē* (13, 9, i. e. in the revelation, in the power which came over him, in the ecstasy) meaning that he has to go back straight away. In the same manner he says to the prophet who comes to allure him: *dāḡār* (l. ? *dibḡer*, i. e. Yahweh, but probably impersonal) *'elai bīdāḡar iahūē* (13, 17). But the other argues that an angel has said to him "in the vision" (*bīdāḡar iahūē*), that it was not true (13, 18). The prophet of Israel commands his sons to bury him in the grave of the prophet of Judah, for he knows that everything will happen as the man from Judah has prophesied "in ecstasy" (13, 32). This story, based on the biography of Amos, was invented to justify the horrible and despicable action of Josiah; therefore, Yahweh's will is emphasized during the whole story. It was the reason, but not the deuteronomic intention for demonstrating how the whole of the prophet's life depended on *dāḡar iahūē*. When Josiah did something, it was according to the will of Yahweh (*kīdāḡar iahūē*) through a man whose actions all happened in ecstasy (*bīdāḡar iahūē*). Thus no one could say that he had not acted justly with the priests and Yahweh in Bethel.

12. Conclusion.

And so it follows from the use of the verbs also, which more or less should be all taken into account¹⁾, that our theory of the primary meaning of *dāḡār* was the right one. But, on the other hand, the conception did not retain its meaning through the centuries. *dāḡār* was *mana par excellence* and

1) The passages with a verb and (*had*)*dāḡārīm* (*hā'ellē*) etc. have been mentioned only occasionally, likewise the verbs with (*had*)*dāḡār* (*hazzē*) etc., as in these cases commonly the following speech is the object. Sometimes it is impossible to say if "word" in the Israelitic sense or "event" etc. is thought of. One cannot distinguish between those two because "word" and "event" penetrate one another. But the verbs used in such connections are the same as discussed in § 7—10. So far as I see only the following passages are not examined: *dāḡar iahūē* is the subject in Ezk. 12, 28 (*nīmšay*) Jer. 15, 16 (*nīmšā'*) Mi. 2, 7 (*hētīḡ*) Ps. 33, 4 (*iāšar*) 119, 130 (*he'ir*); an object for Yahweh: Jer. 1, 12 (*šāḡad 'al*) Ps. 105, 42 Neh. 1, 8 (*zāḡar 'eḡ*); an object for the prophets: Jdg. 3, 20 (*lā*) Jer. 23, 18 (*hīḡšīḡ*) 23, 28 (*'eḡ*); an object for the people: Is. 66, 2. 5 Ezr. 9, 4 (*hāreḡ 'al, 'el, bā*) Jer. 6, 19 (*hīḡšīḡ*) 11, 9 13, 10 (*me'en lišāmoā'*) Ps. 50, 17 (*hišlīḡ*) 105, 28 (*mārā 'eḡ*).

dabr > *dāβār* only a subsidiary form. Perhaps already at the time the conception was engendered *dabr* had become an aimless and formidable might, while *dabar* had its *telos*. *dāβār*, determined by a *telos*, became synonymous for "will" (although the *telos* might appear only in the person who intended to do something). As *dāβār* appeared anyhow and men felt able to interpret "the power", it could denote will, because the revealed power which has intentions can only be will. With the help of monotheism this evolution became still easier and simpler. Hence the conception was split, but later on the two branches met again. On the one hand, *dāβār* got the meaning of a cultic rule, which determined God's relation to a thing or occurrence filled with mana. So the name *dāβār* was transferred from the object which contained it to the commandment of the law which spoke of that object. On the other hand, *dāβār* or *dāβar iahuē* came to denote the prophetic word, as the prophets experienced the power of God, the force of His will and called their expression of it as well as the power itself *dāβar iahuē*. Later both expressions were written down and therefore *dāβar iahuē* became the meaning of the written word until finally, as it is for us, it became a synonym for the Bible and not a living "word" any more, because the "living word" for the Greeks was *λόγος* and not *λόγος Θεοῦ*.

But we must not suppose that the expression lost anything of its emotional contents during the long period of evolution. It might, perhaps, have lost something for the rationalists, but pious men understood the last form of *dāβar iahuē* in the same way as their ancestors understood the original one¹⁾. The most suitable name for this ambivalent relation may be the word *pāhad*.

1) We have some examples of the cult of books in Ethiopia to demonstrate that this was so. LITTMANN (Zar'a-Jacob, ein einsamer Denker in Abessinien, Berlin, 1916, p. 41, note 39) says: "Der Psalter wird bei den Abessiniern gewissermassen als Zauberbuch betrachtet und sein Besitz bringt Glück und Segen ins Haus. Daher haben auch viele Leute, die weder lesen noch schreiben können, ein solches Buch". Books about holy men are venerated in Ethiopia like their pictures because they contain the essence and the power of the saint. Comp. ANDRIAN p. 113 (according J. Bois, Satanisme, p. 382): "Die Psalmen und die Evangelien schützen gegen Fieber, Pest, gegen Würmer . . . Mit Hilfe der Apokalypse hat man das Wetter in der Gewalt, lenkt Blitze ab, vertheilt die Wolken, vertreibt Regen und Hagel."

Likewise we must not suppose that the previous signification in the evolution of the conception had fully disappeared before the following emerged. They existed contemporarily for a long time, and if one had asked the prophet which was the *dəβar iahuē*, what he spoke or what he experienced, he probably would not have understood the question. He certainly took them for the same like the mystics in the Middle Ages describing their ecstasy, i. e. *dəβar iahuē*. But in fact every human being feels incapable of uttering anything ecstatic. Not only everything connected with ecstasy was said to be *dəβar iahuē* but all the mediums too which afforded ecstasy, e. g. the harp which played for Elisha and the actions of the potter for Jeremiah.

The prophet was the mouth of God and the announcer of His mana, but he was not only the canal of God's effluence. Every prophet transformed his experience in a peculiar way, although the objective ground and the origin was the same. Therefore there was actually no revelation of God in spite of the existence of the term "prophetische Wortoffenbarung". Only the relation between God and man was made visible and known, the dependence was understood more profoundly, and this was the revelation which was *dəβar iahuē*.

To give such a content to man and to live in such wise is something which seems ridiculous. One may smile at that, but it is a smile at things we cannot understand. It is obvious that men have caught more deeply the essence of the world, God, and themselves by the belief in mana than by the "laws of nature", whether they are represented in ritual codices or in some modern compendium of natural sciences. All modern theories of physics may exactly correspond to facts, nevertheless, they correspond much less to life and the world.

I am very much indebted to Mr. H. C. C. Harris, B. A., for correcting the English text, and to Prof. Dr. W. Anderson for reading the proofs.

Contents.

1. The meaning of the root <i>dbr</i>	3
2. The meaning of the Hebrew derivatives	9
3. <i>dīḡār</i> in the OT, in the other Semitic languages, and in the LXX.	11
4. Parallels to <i>dāḡār</i> in Polynesia and Babylonia	18
5. <i>dibḡer</i> and the name	22
6. <i>dəḡar iahūḡē</i> and its parallels	25
7. The verbs which have <i>dəḡar iahūḡē</i> for their subject	32
8. <i>dəḡar iahūḡē</i> as an object for Yahweh	36
9. <i>dəḡar iahūḡē</i> as an object for the people	44
10. <i>dəḡar iahūḡē</i> and the prophet	51
11. <i>kiḡəḡar iahūḡē</i> and <i>biḡəḡar iahūḡē</i>	55
12. Conclusion	57

Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

A I (1921). 1. A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — 2. K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — 3. C. Schlossmann. Hapete mõju kolloiidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — 4. K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — 5. H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Covda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

A II (1921). 1. H. Bekker. The Kukkers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — 2. C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — 3. J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — 4. H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaximum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

A III (1922). 1. J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — 2. A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонійныхъ солей для питанія высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — 3. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und I—96). — 4. A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — 5. E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — 6. P. N. Kogerman. The chemical composition of the Esthonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukersite“. — 7. M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukkersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

A IV (1922). 1. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — 2. A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernenden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — 3. E. Öpik. Notes on stellar statistics and stellar evolution. — 4. H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimemasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — 5. J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — 6. L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

A V (1924). 1. E. Öpik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — 2. A. Lüü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — 3. C. Schloßmann. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — 4. H. Kah o. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — 5. Y. Kauko. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Verrottung. — 6. A. Tamme k a n n. Eesti diktüoneema-kihi uurimine tema tekkimise, vanaduse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — 7. Y. Kauko. Zur Bestimmung des Verrottungsgrades. — 8. N. Weid er p a s s. Eesti piparmündi-õli (*Oleum menthe esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

A VI (1924). 1. H. Bekker. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafia ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — 2. J. Wilip. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — 3. J. Letzmann. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — 4. H. Scupin. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — 5. E. Öpik. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — 6. Y. Kauko. Über die Verrottungswärme. — 7. Y. Kauko. Eigentümlichkeiten der H_2O - und CO_2 -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — 8. M. Tilzen und Y. Kauko. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — 9. M. Wittlich. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — 10. J. Wilip. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — 11. H. Scupin. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — 12. H. Richter. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

A VII (1925). 1. J. Vilms. Köhreglükogeeni püsivusest mõnesuguste glükogeeni vähendavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — 2. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — 3. O. Kuriks. Trachoma Eestis (eriti Tartus) möödunud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — 4. A. Brandt. Sexualität. Eine biologische Studie. — 5. M. Haltenberger. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — 6. M. Haltenberger. Recent geographical work in Estonia.

A VIII (1925). 1. H. Jaakson. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — 2. K. Frisch. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — 3. O. Kuriks. Muutused leeprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — 4. A. Paldrock. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — 5. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse- (C_2) -Stufe in Eesti. I. — 6. M. Wittlich. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelzungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

A IX (1926). 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mieler. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Pirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tamme Kann. Die Oberflächengestaltung des nordostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

A X (1926). 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spohr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

A XI (1927). 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarw. Ahmese geometriilised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaanson-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

A XII (1927). 1. E. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C₂-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ₂, Ag₂CrO₄ und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spohr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

A XIII (1928). 1. J. Sarw. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlitz. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of metallic atoms in crystals. — 4. K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — 5. J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — 6. J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — 7. K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — 8. E. Spöhr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — 9. N. Rägo. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — 10. C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — 11. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukuruse-(C₂-C₃)-Stufe in Eesti. III.

A XIV (1929). 1. J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — 2. W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — 3. E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — 4. K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreideernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

A XV (1929). 1. A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — 2. A. Öpik. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — 3. J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — 4. J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — 5. J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — 6. Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lappland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

A XVI (1930). 1. A. Paris. Über die Hydratation der Terpene des Terpentins zu Terpinhydrat durch Einwirkung von Mineralsäuren. — 2. A. Laur. Die Anwendung der Umschlagselektroden bei der potentiometrischen Massanalyse. Die potentiometrische Bestimmung des Kaliums. — 3. A. Paris. Zur Theorie der Strömungsdoppelbrechung. — 4. O. Kuriks. Pissarate toimest silma mikrofloorasse. (Über die Wirkung der Tränen auf die Mikroflora des Auges.) — 5. K. Orviku. Keskevoni põhikihid Eestis. (Die untersten Schichten des Mitteldevons in Eesti.) — 6. J. Kopwille. Über die thermale Zersetzung von estländischem Ölschiefer Kukersit.

A XVII (1930). 1. A. Öpik. Brachiopoda Protremata der estländischen ordovizischen Kukuruse-Stufe. — 2. P. W. Thomson. Die regionale Entwicklungsgeschichte der Wälder Estlands.

A XVIII (1930). 1. G. Vilberg. Erneuerung der Loovegetation durch Keimlinge in Ost-Harrien (Estland). — 2. A. Parts. Über die Neutralsalzwirkung auf die Geschwindigkeit der Ionenreaktionen. — 3. Ch. R. Schlossmann. On two strains of yeast-like organisms cultured from diseased human throats. — 4. H. Richter. Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen. — 5. H. Arro. Die Metalloxyde als photo-

chemische Sensibilatoren beim Bleichen von Methylenblaulösung. — **6.** A. Luha. Über Ergebnisse stratigraphischer Untersuchungen im Gebiete der Saaremaa-(Ösel-)Schichten in Eesti (Unterösel und Eurypterusschichten). — **7.** K. Frisch. Zur Frage der Zyklonenvertiefung. — **8.** E. Markus. Naturkomplexe von Alatskivi.

A XIX (1931). **1.** J. Udelt. Über das Blutbild Trachomkranker. — **2.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukuruse-(C₂-C₃-)Stufe in Eesti. IV. — **3.** H. Liedemann. Über die Sonnenscheindauer und Bewölkung in Eesti. — **4.** J. Sarw. Geomeetria alused. (Die Grundlagen der Geometrie.)

A XX (1931). **1.** J. Kuusk. Glüaufschliessung der Phosphorite mit Kieselsäure zwecks Gewinnung eines citrallöslichen Düngmittels. — **2.** U. Karell. Zur Behandlung und Prognose der Luxationsbrüche des Hüftgelenks. — **3.** A. Laur. Beiträge zur Kenntnis der Reaktion des Zinks mit Kaliumferrocyanid. I. — **4.** J. Kuusk. Beitrag zur Kalisalzgewinnung beim Zementbrennen mit besonderer Berücksichtigung der estländischen K-Mineralien. — **5.** L. Rinne. Über die Tiefe der Eisbildung und das Auftauen des Eises im Niederungsmoor. — **6.** J. Wilip. A galvanometrically registering vertical seismograph with temperature compensation. — **7.** J. Nuut. Eine arithmetische Analyse des Vierfarbenproblems. — **8.** G. Barkan. Dorpats Bedeutung für die Pharmakologie. — **9.** K. Schlossmann. Vanaduse ja surma mõistetest ajakohaste bioloogiliste andmete alusel. (Über die Begriffe Alter und Tod auf Grund der modernen biologischen Forschung.)

A XXI (1931). **1.** N. Kwaschnin-Ssamarin. Studien über die Herkunft des osteuropäischen Pferdes. — **2.** U. Karell. Beitrag zur Ätiologie der arteriellen Thrombosen. — **3.** E. Krahn. Über Eigenschwingungszahlen freier Platten. — **4.** A. Öpik. Über einige Karbonatgesteine im Glazialgeschiebe NW-Estlands. — **5.** A. Thomson. Wasserkulturversuche mit organischen Stickstoffverbindungen, angestellt zur Ermittlung der Assimilation ihres Stickstoffs von seiten der höheren grünen Pflanze.

A XXII (1932). **1.** U. Karell. An observation on a peculiarity of the cardiac opening reflex in operated cases of cardiospasmus. — **2.** E. Krahn. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Vierfarbensatzes. — **3.** A. Audova. Der wirkliche Kampf ums Dasein. — **4.** H. Perlitz. Abstandsänderungen nächster Nachbaratome in einigen Elementen und Legierungen bei Umordnung aus der kubischen flächenzentrierten Anordnung in die kubische raumzentrierte oder die hexagonale dichteste Anordnung.

A XXIII (1932). **1.** J. Port. Untersuchungen über die Wirkung der Neutralsalze auf das Keimlingswachstum bezüglich der Abhängigkeit von ihrer Konzentration. — **2.** E. Markus. Chorogenese und Grenzverschiebung. — **3.** A. Öpik. Über die Plectellinen. — **4.** J. Nuut. Einige Bemerkungen über Vierpunktaxiome. — **5.** K. Frisch. Die Veränderungen der klimatischen Elemente nach den meteorologischen Beobachtungen von Tartu 1866—1930.

A XXIV (1933). **1.** M. Gross. In der Butter vorkommende Sprosspilze und deren Einwirkung auf die Butter. — **2.** H. Perlitz. Bemerkungen zu den Regeln über Valenzelektronenkonzentrationen in

binären intermetallischen Legierungen. — 3. A. Öpik. Über *Scolithus* aus Estland. — 4. T. Lippmaa. Aperçu général sur la végétation autochtone du Lautaret (Hautes-Alpes). — 5. E. Markus. Die südöstliche Moorbucht von Lauge. — 6. A. Sprantsman. Über Herstellung makroskopischer Thalliumkristalle durch Elektrolyse. — 7. A. Öpik. Über Plectamboniten.

A XXV (1933). 1. A. Öpik. Über einige Dalmanellacea aus Estland. — 2. H. Richter. Ergänzungen zu: „Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen“. Die Rolle, welche „Spirale“ und „Wirbel“ in den biologischen Phänomenen spielt, besonders auch in bezug auf die feinere Struktur des lebendigen Protoplasmas. — 3. T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed I (1—50). (Estonian plants.) — 4. E. Piipenberg. Die Stadt Petseri in Estland. — 5. A. Miljan. Vegetationsuntersuchungen an Naturwiesen und Seen im Otepääschen Moränengebiet Estlands. I. — 6. R. Livländer. On the colour of Mars. — 7. A. Tudeberg. Über die Theorie und die Anwendungsmethoden der Quadraturreihen.

A XXVI (1934). 1. E. Blessig. Index ophthalmologiae Balticus. — 2. E. Öpik. Atomic collisions and radiation of meteors. — 3. J. Tehver und A. Kriisa. Zur Histologie des Harnleiters der Haussäugetiere. — 4. H. Kaho. Leelisoolade toimest taimeraku deplasmolüüside. (Über den Einfluss von Alkalisalzen auf die Deplasmolyse der Pflanzenzellen.) — 5. A. Öpik. Über Klitamboniten. — 6. A. Tudeberg. Über die Beweisbarkeit einiger Anordnungsaussagen in geometrischen Axiomensystemen.

A XXVII (1934). 1. K. Lellep. Simulation von Geisteskrankheiten und deren Grenzzuständen. — 2. M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. I teadaanne: Stenoosi toime inimese hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. I. Mitteilung: Der Einfluss der Stenose auf die menschliche Atmung.) — 3. M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. II teadaanne: Inimese hingamisfrekvents kopsude erineva täitumise korral. (Über die nervöse Atemregulation. II. Mitteilung: Die Atemfrequenz des Menschen bei abnormen Lungenfüllungen.) — 4. M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. III teadaanne: Proprioseptiivsete aferentside toimest hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. III. Mitteilung: Über die Auswirkung der propriozeptiven Afferenzen auf die Atmung.) — 5. J. Tehver and M. Keerd. The number of ribs in the ox and pig. — 6. A. Kärsna. Über das Problem der Vorhersage des nächtlichen Temperaturminimums. — 7. K. Schlossmann. A study of bacterial carbohydrates with special reference to the tubercle bacillus. — 8. A. Öpik. *Ristnacrinus*, a new ordovician crinoid from Estonia. — 9. A. Kipper. Variation of surface gravity upon two Cepheids — δ Cephei and η Aquilae. — 10. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. [I.] — 11. H. Perlitz. The structure of the intermetallic compound Au_2Pb .

A XXVIII (1935). 1. T. Lippmaa. Une analyse des forêts de l'île estonienne d'Abrika (Abro) sur la base des associations unistrates.

— 2. J. Sarv. Foundations of arithmetic. — 3. A. Tudeberg. Orthogonalsysteme von Polynomen und Extremumprobleme der Interpolationsrechnung. — 4. T. Lippmaa. Eesti geobotaanika põhijooni. (Aperçu géobotanique de l'Estonie.)

A XXIX (1936). 1. A. Öpik. *Hoplocrinus* — eine stiellose Seelilie aus dem Ordovizium Estlands. — 2. A. Kärsna. Vereinfachte Methoden zur Berechnung des Korrelationskoeffizienten bei normaler Korrelation. — 3. J. Nuut. Eine nichteuklidische Deutung der relativistischen Welt. — 4. H. Kaho. Das Verhalten der Eiweissstoffe gesunder und abbaukranker Kartoffelknollen gegen Salze. — 5. T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed. II (51—100). (Estonian plants.) — 6. J. Nuut. Ansätze zu einer expansionistischen Kinematik. — 7. A. Lüüs. Données anthropologiques sur les nouveaux-nés estoniens. — 8. A. Tudeberg. Energieverluste im Eisenblech bei niederfrequenter Ummagnetisierung. — 9. Wilh. Anderson. Existiert eine obere Grenze für die Dichte der Materie und der Energie?

A XXX (1936). 1. E. Öpik. Researches on the physical theory of meteor phenomena. I. II. — 2. J. Gabovitš. The TiO colour effect, and the densities of M stars. — 3. J. Wilip. Über Lichtstrahlung während der Sonnenfinsternis am 21. August 1914 in Üxküll. — 4. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. II. — 5. E. Markus. Geographische Kausalität. — 6. K. Schlossmann. Einige Gedanken über die Ausbildung des praktischen Arztes. — 7. U. Karell. Aneurism of the internal carotid and the ligation of the carotids. — 8. K. Kirde. Meteorological elements characterized by frequency-curves.

A XXXI (1937). 1. V. Ridala. Inquiries into the pathogenic effects produced by *Brucella Abortus* in the udder and certain other organs of the cow. — 2. Wilh. Anderson. Zu H. Vogts Ansichten über die obere Grenze der Sternmassen. — 3. J. Gabovitš. The pulsation theory of Mira Ceti. — 4. T. Lippmaa. E. V. Tartu Ülikooli Botaanikaiaia süstemaatilised ja taimgeograafilised kogud. (Les collections systématiques et phytogéographiques de l'Université estonienne à Tartu.) I (p. 1—192).

A XXXII (1937). 1. Wilh. Anderson. Kritische Bemerkungen zu S. Rosselands und W. Grotrians Ansichten über die Sonnenkorona. — 2. T. Lippmaa. E. V. Tartu Ülikooli Botaanikaiaia süstemaatilised ja taimgeograafilised kogud. (Les collections systématiques et phytogéographiques de l'Université estonienne à Tartu.) II (p. 193—375). — 3. A. Öpik. Trilobiten aus Estland.

B I (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. I. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiunculae Horatianae.

B II (1922). 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums, I. — 2. L. Kettunen.

Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südwepsische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

B III (1922). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südwepsische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

B IV (1923). 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. Ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

B V (1924). 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Lief. (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of „Paradise Lost“.

B VI (1925). 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

B VII (1926). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kochtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägiste. Rosona (Eesti Ingeri) murde pääjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. M. A. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Европейский хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

B VIII (1926). 1. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. II. — 2. H. Mutschmann. The secret of John Milton. — 3. L. Kettunen. Untersuchung über die livische Sprache. I. Phonetische Einführung. Sprachproben.

B IX (1926). 1. N. Maim. Parlamentarismist Prantsuse restauratsioonajal (1814—1830). (Du parlementarisme en France pendant la Restauration.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. I. Teil (S. 1—102). — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. II. Lief. (S. 161—288). — 4. G. Suess. De eo quem dicunt inesse Trimalchionis cenae sermone vulgari. —

5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. III. — **6.** C. Vilhelmson. De ostraco quod Revaliae in museo provinciali servatur.

B X (1927). **1.** H. B. Rahamägi. Eesti Evangeeliumi Luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis. (Die evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Eesti. Anhang: Das Gesetz betreffend die religiösen Gemeinschaften und ihre Verbände.) — **2.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IV. — **3.** A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. III. Lief. (S. 289—416). — **4.** W. Schmied-Kowarzik. Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) — **5.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. I.

B XI (1927). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) I. — **2.** A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. IV. Lief. (S. 417—512). — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. V.

B XII (1928). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) II. — **2.** J. Mägiste. *oi-, ei-*deminutiivid läänemeresoome keelis. (Die *oi-, ei-*Deminutiva der ostseefinnischen Sprachen.)

B XIII (1928). **1.** G. Suess. Petronii imitatio sermonis plebe qua necessitate coniungatur cum grammatica illius aetatis doctrina. — **2.** С. Штейн (S. v. Stein). Пушкин и Гофман. (Puschkin und E. T. A. Hoffmann.) — **3.** A. V. Kõrv. Värsimõõt Veske „Eesti rahvalauludes“. (Le mètre des „Chansons populaires estoniennes“ de Veske.)

B XIV (1929). **1.** H. Майм (N. Maim). Парламентаризм и суверенное государство. (Der Parlamentarismus und der souveräne Staat.) — **2.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. II. Teil (S. 103—134). — **3.** E. Virányi. Thalès Bernard, littérateur français, et ses relations avec la poésie populaire estonienne et finnoise.

B XV (1929). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11). — **2.** W. E. Peters. Benito Mussolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen. — **3.** W. E. Peters. Die stimmanalytische Methode. — **4.** W. Freymann. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.

B XVI (1929). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) III. — **2.** W. Süss. Karl Morgenstern (1770—1852). I. Teil (S. 1—160).

B XVII (1930). **1.** A. R. Cederberg. Heinrich Fick. Ein Beitrag zur russischen Geschichte des XVIII. Jahrhunderts. — **2.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VI. — **3.** W. E. Peters. Wilson, Roosevelt, Taft und Harding. Eine Studie über nordamerikanisch-englische Menschheitstypen nach stimmanalytischer Methode. — **4.** N. Maim. Parlamentarism ja fašism. (Parliamentarism and fascism.)

B XVIII (1930). **1.** J. Vasar. Taani püüded Eestimaa taasvallutamiseks 1411—1422. (Dänemarks Bemühungen Estland zurückzugewinnen 1411—1422.) — **2.** L. Leesment. Über die livländischen Gerichtssachen im Reichskammergericht und im Reichshofrat. — **3.** A. II. Стендер-Петерсен (Ad. Stender-Petersen). О пережиточных следах аориста в славянских языках, преимущественно в русском. (Über rudimentäre Reste des Aorists in den slavischen Sprachen, vorzüglich im Russischen.) — **4.** M. Курчинский (M. Kourtschinsky). Соединенные Штаты Европы. (Les États-Unis de l'Europe.) — **5.** K. Wilhelmson. Zum römischen Fiskalkauf in Ägypten.

B XIX (1930). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 2 (1, 11—2, 9). — **2.** W. Süß. Karl Morgenstern (1770—1852). II. Teil (S. 161—330). — **3.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. II.

B XX (1930). **1.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). I. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil I (S. 1—176). — **3.** S. v. Csekeý. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. III. Teil (S. 135—150).

B XXI (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil I (S. 1—176). — **2.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). II. — **3.** W. Anderson. Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung.

B XXII (1931). **1.** E. Tennmann. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil II (S. I—XXVII. 177—400).

B XXIII (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil II (S. I—XIV. 177—329). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 3 (2, 10—3, 3). — **3.** P. Arumaa. Litauische mundartliche Texte aus der Wilnaer Gegend. — **4.** H. Mutschmann. A glossary of americanisms.

B XXIV (1931). **1.** L. Leesment. Die Verbrechen des Diebstahls und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter. — **2.** N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil I (S. 1—176).

B XXV (1931). **1.** Ad. Stender-Petersen. Tragoediae Sacrae. Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. — **2.** W. Anderson. Beiträge zur Topographie der „Promessi Sposi“. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VII.

B XXVI (1932). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 4 (3, 3—12). — **2.** A. Pridik. Wer war Mutemija? — **3.** N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil II (S. I—III. 177—356).

B XXVII (1932). **1.** K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). I. Teil (S. 1—128). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 5 (3, 12—24). — **3.** M. J. Eisen. Kevadised pühad. (Frühlingsfeste.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VIII.

B XXVIII (1932). **1.** P. Põld. Üldine kasvatusõpetus. (Allgemeine Erziehungslehre.) Redigeerinud (redigiert von) J. Tork. — **2.** W. Wiget. Eine unbekannte Fassung von Klingers Zwillingen. — **3.** A. Oras. The critical ideas of T. S. Eliot.

B XXIX (1933). **1.** L. Leesment. Saaremaa balduskonna finantsid 1618/19. aastal. (Die Finanzen der Provinz Ösel im Jahre 1618/19.) — **2.** L. Rudrauf. Un tableau disparu de Charles Le Brun. — **3.** P. Ariste. Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. (Die estlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache.) — **4.** W. Süß. Studien zur lateinischen Bibel. I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. — **5.** M. Kurtschinsky. Zur Frage des Kapitalprofits.

B XXX (1933). **1.** A. Pridik. König Ptolemaios I und die Philosophen. — **2.** K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). II. Teil S. 1—XLII + 129—221). — **3.** D. Grimm. Zur Frage über den Begriff der Societas im klassischen römischen Rechte. — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IX.

B XXXI (1934). **1.** E. Päss. Eesti liulaul. (Das estnische Rodellied.) — **2.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. III. — **3.** A. Kurlents. „Vanemate vara“. Monograafia ühest joomaulust. („Der Eltern Schatz“. Monographie über ein Trinklied.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. X.

B XXXII (1934). **1.** A. Anni. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. I osa: Kalevipoeg eesti rahvaluules. (F. R. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. I. Teil: Kalevipoeg in den estnischen Volksüberlieferungen.) — **2.** P. Arumaa. Untersuchungen zur Geschichte der litauischen Personalpronomina. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XI. — **4.** L. Gul'kovič. Die Entwicklung des Begriffes Häsīd im Alten Testament. — **5.** H. Laakmann und W. Anderson. Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680.

B XXXIII (1936). **1.** A. Annist (Anni). Fr. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. II osa: „Kalevipoja“ saamisluugu. (Fr. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. II. Teil: Die Entstehungsgeschichte des „Kalevipoeg“.) — **2.** H. Mutschmann. Further studies concerning the origin of Paradise Lost. (The matter of the Armada.) — **3.** P. Arumaa. De la désinence *-to* du présent en slave. — **4.** O. Looorits. Pharaos Heer in der Volksüberlieferung. I. — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XII.

B XXXIV (1935). **1.** W. Anderson. Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder. — **2.** P. Ariste. Huulte

võnkehäälk eesti keeles. (The labial vibrant in Estonian.) — **3.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. I (S. 1—154).

B XXXV (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. I. Hälfte (S. 1—176). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) I pool (lk. I—VIII. 1—160).

B XXXVI (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) II pool (lk. 161—304).

B XXXVII (1936). **1.** A. v. Bulmerincq. Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung. — **2.** L. Gulko-witsch. Das Wesen der maimonideischen Lehre. — **3.** L. Gulko-witsch. Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre. — **4.** W. Anderson. Achtzig neue Münzen aus dem Funde von Naginščina. — **5.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. II (S. 155—238). — **6.** L. Gulko-witsch. Die Bildung des Begriffes Ḥasīd. I.

B XXXVIII (1936). **1.** J. Mägiste. Einiges zum problem der *õl-*, *el-*deminutiva und zu den prinzipien der wissenschaftlichen kritik. — **2.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. III (S. 239—430). — **3.** W. Anderson. Zu Albert Wesselski's Angriffen auf die finnische folkloristische Forschungsmethode. — **4.** A. Koort. Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Teil I (S. 1—138). — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XIII.

B XXXIX: *ilmub hiljemini (paraitra plus tard).*

B XL (1937). **1.** H. Mutschmann. Milton's projected epic on the rise and future greatness of the Britannic nation. — **2.** J. Györke. Das Verbum **le-* im Ostseefinnischen. — **3.** G. Saar. Johann Heinrich Wilhelm Witschel'i „Hommiku- ja õhtuohvrite“ eestindised. (Die estnischen Übersetzungen der „Morgen- und Abendopfer“ von J. H. W. Witschel.) — **4.** O. Sild. Kirikuvisitatsioonid eestlaste maal vanemast ajast kuni olevikuni. (Die Kirchenvisitationen im Lande der Esten von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart.) — **5.** K. Schreinert. Hans Moritz Ayrmanns Reisen durch Livland und Rußland in den Jahren 1666—1670.

B XLI (1938). **1.** L. Gulko-witsch. Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft. — **2.** U. Ma-sing. Der Prophet Obadja. Band I: Einleitung in das Buch des Propheten Obadja. Teil I (S. 1—176).

C I—III (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I pool-aastal. — **I 2.** Ettelugemiste kava 1921. aasta II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dante Alighieri. W. Schmie-d-Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelugemiste kava 1922. aasta I poolaastal. — **II 2.** Ettelugemiste kava 1922. aasta II poolaastal. — **III 1.** Ettelugemiste kava 1923. aasta I poolaastal. — **III 2.** Ettelugemiste kava 1923. aasta II poolaastal.

C IV—VI (1929). **IV 1.** Ettelugemiste kava 1924. aasta I poolaastal. — **IV 2** Ettelugemiste kava 1924. aasta II poolaastal. — **V 1.** Ettelugemiste kava 1925. aasta I poolaastal. — **V 2.** Ettelugemiste kava 1925. aasta II. poolaastal. — **VI 1.** Ettelugemiste kava 1926. aasta I poolaastal. — **VI 2.** Ettelugemiste kava 1926. aasta II poolaastal.

C VII—IX (1929). **VII 1.** Ettelugemiste kava 1927. aasta I poolaastal. — **VII 2.** Ettelugemiste kava 1927. aasta II poolaastal. — **VIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta I poolaastal. — **VIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta II poolaastal. — **IX 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta I poolaastal. — **IX 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.

C X (1929). Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929.

C XI—XIII (1934). **XI 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta I poolaastal. — **XI 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta II poolaastal. — **XI 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1930. — **XII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1931. aasta I poolaastal. — **XII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1931. aasta II poolaastal. — **XII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1931. — **XIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta I poolaastal. — **XIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta II poolaastal. — **XIII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1932. — **XIII 4.** K. Schreinert. Goethes letzte Wandlung. Festrede. — **XIII 5.** R. Mark. Dotsent Theodor Korssakov †. Nekroloog.

C XIV (1932). Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. I. Academia Gustaviana. a) Ürikuid ja dokumente. (Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I. Academia Gustaviana. a) Urkunden und Dokumente.) Koostanud (herausgegeben von) J. Vasar.

C XV (1932). L. Villecourt. L'Université de Tartu 1919—1932.

C XVI—XVIII (1936). **XVI 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1933. aasta I poolaastal. — **XVI 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1933. aasta II poolaastal. — **XVI 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1933. — **XVII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1934. aasta I poolaastal. — **XVII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1934. aasta II poolaastal. — **XVII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1934. — **XVII 4.** R. Ounap. Tartu Ülikooli õigusteaduskonna kriminalistikaõpetaja A. P. Melnikov †. — **XVII 5.** F. Puksov. Rahvusvahelise vaimse koostötamise institutsioonid ja nende tegevus 1932—1933. — **XVIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1935. aasta I poolaastal. — **XVIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1935. aasta II poolaastal. — **XVIII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1935.

C XIX—XXI: ilmuvad hiljemini (paraître plus tard).

C XXII (1937). Teise Balti riikide vaimse koostöö kongressi toimetis 29. ja 30. nov. 1936 Tartus. (Actes du Deuxième Congrès Interbaltique de Coopération Intellectuelle tenu à Tartu les 29 et 30 novembre 1936.)

Eesti koha- ja tänavanimed peavad olema väljendatud maksvate eestikeelsete nimetuste järgi kõigis Eestis avaldatavais trükitooteis ja perioodilise trükitoote nimetuses. Erandina võidakse tarvitada Eesti koha- või tänavanime muukeelset väljendust trükis avaldatavais ajaloolistes ürikuis ja üldse kirjutistes, kus koha- või tänavanimi esineb ajaloolises käsitluses. (Riigi Teataja 2 — 1935, art. 12, § 13.)

Les noms de lieux et de rues de l'Estonie doivent être donnés dans leur forme estonienne officielle dans tous les imprimés publiés en Estonie, et aussi dans les titres des périodiques. Exceptionnellement, on peut employer les formes étrangères des noms de lieux et de rues de l'Estonie en publiant des documents historiques, et en général dans des écrits où le nom d'un lieu ou d'une rue est traité du point de vue historique. (Riigi Teataja 2 — 1935. art. 12, § 13.)

TARTU ÜLIKOOI TOIMETUSED ilmuvad kolmes seerias:

A: Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

B: Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

C: Annales. (Aastaruanded.)

Ladu: Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT) se font en trois séries:

A: Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

B: Humaniora. (Théologie, philosophie, philologie, histoire, jurisprudence.)

C: Annales.

Dépôt: La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Estonie.
