



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
in Lingue e letterature europee, americane e
postcoloniali
LM-37

Tesi di Laurea

Der konservative Prophet
Oswald Spengler und der Untergang des Abendlandes

Relatore

Ch. Prof.ssa Cristina Fossaluzza

Correlatore

Ch. Prof.ssa Andreina Lavagetto

Laureando

Luciano Doria

Matricola 835942

Anno Accademico

2017/2018

Inhaltsverzeichnis

- 1. Einleitung**
- 2. Biographie des Autors**
 - 2.1. Kindheit und Jugend
 - 2.2. Erste Anstellungen in der Schule
 - 2.3. Die Münchner Jahre und die erste Arbeit am *Untergang des Abendlandes*
 - 2.4. Pressepläne und politische Haltung
 - 2.5. Die Begegnung mit Hitler, letzte Jahre und Tod
- 3. Gestalt und Wirklichkeit**
 - 3.1. *Zur Morphologie der Weltgeschichte: die Einleitung*
 - 3.2. Geschichte und Gedichte. Identitätsbestimmung durch Analogien: Goethes Einfluss auf Spenglers Werk
 - 3.3. Das Problem der Weltgeschichte: *Physiognomik* und *Systematik*
 - 3.3.1. Schicksal oder Kausalität?
 - 3.4. Makrokosmos: *Symbolik* und *Raum*
 - 3.4.1. Seelesarten: *apollinisch*, *faustisch* und *magisch*
 - 3.5. Eine Kunst oder eine Seele?
 - 3.6. Die Grenzen der Psychologie: *Zur Form der Seele*
 - 3.6.1. Eine Moral, viele Moralen: *Buddhismus*, *Stoizismus*, *Sozialismus*
 - 3.7. Irreligiöse Religiosität: von Atheismus und Toleranz
- 4. Zur Metaphysik des Lebens: *Welthistorische Perspektiven***
- 5. Der konservative Prophet**
 - 5.1. Exkurs: Die „Ideen ohne Worten“. Oswald Spengler und die *Rechtskultur*
- 6. Abendland oder Europa? Novalis und Spengler im Vergleich zwischen Verfallsfaszination und Wiedergeburt**
- 7. Ausblick: *Der Untergang des Abendlandes* aus heutiger Sicht. Perspektive und Deutungen von Spenglers Hauptwerk nach 100 Jahren**
- 8. Literaturverzeichnis**

1. Einleitung

*Wie sind, weil wir sind; wir empfinden,
denken und wollen, weil ausser uns
noch etwas anderes ist.*

F. Schiller, *Über die ästhetische
Erziehung des Menschen*

Im Jahr 2018 sind 100 Jahre seit dem Erscheinen des ersten Bandes von *Der Untergang des Abendlandes* vergangen. Im Laufe des Jahrhunderts hat sich die Menschheit ungeheuer technisiert und spezialisiert, viel schneller als Spengler voraussah. Viele Philosophen und Schriftsteller haben sich mit dem Thema Geschichte auseinandergesetzt, doch solch ein riesiges und umfassendes Projekt wie das Spenglersche wurde ein zweites Mal nicht unternommen. Vielleicht wäre es heutzutage eben unmöglich, eine ‚Morphologie der Weltgeschichte‘ zu schildern beziehungsweise die Zukunft der Welt vorausszusehen. Ebenfalls wäre der Anspruch, die geographischen Grenzen des Abendlandes einzuschränken, etwas Eitles und Törichtes aussehen, denn das Abend- und Morgenland sind der Globalisierung zufolge viel ähnlicher – zumindest unter wirtschaftlichen Perspektiven – als vor 100 Jahren.

Wenn das Abendland während des vergangenen Jahrhunderts untergegangen ist oder wenn es irgendwann in der nahen Zukunft untergehen wird – und welche Form der ‚Sonnenaufgang‘ haben wird – das kann man überhaupt nicht sagen. Die Welt hat sich nach Spenglers Tod im Jahr 1936 radikal verändert; erst als das Internet ins Spiel kam haben sich die Distanzen verringert und die Dimension der Zeit, welche für Spengler ein wesentliches Element des Abendlandes war, verschwand. Wegen der neuen digitalen Medien sind London und Berlin, New York und Tokyo, Rom und Johannesburg näher denn je zuvor. Wo findet sich dann das Abendland heutzutage?

Es besteht kein Zweifel, dass die von Spengler in seinem Hauptwerk analysierten Themen und die von ihm vorgestellten künftigen Szenarien zumindest dem Zeitgeist unserer Kultur entsprechen. Die Herrschaft des Geldes als einziger Wert, die täuschende Freiheit der Presse –

aus heutiger Sicht würde es von sozialen Medien und deren ‚freedom of speech‘ die Rede sein – die unendliche Technisierung der Gesellschaft sind bedeutsame Elemente von Spenglers Prophezei.

Kaum kein zweites Buch hat mich so sehr fasziniert wie *Der Untergang des Abendlandes*; mit einem hoffnungslosen und gleichzeitig heiteren Schreiben schildert Spengler die Form der abendländischen Kultur und setzt sie im Zusammenhang mit anderen. Die Struktur und der Ausdruck des Werks vermitteln den Eindruck, es handele sich um die Schicksalsaufgabe eines Menschen, welcher dem Lernen der Geschichte das ganze Leben gewidmet hat. Vielleicht ist es noch mehr, aber das Geheimnis dieses Buches liegt in seinen unendlichen Deutungsmöglichkeiten.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die prophetischen und visionären Aussagen Spenglers zu deuten und ebenfalls seine konservative Stellung zu analysieren. Spenglers Werk ist noch heutzutage problematisch; es ist romantisch – man denke nur an das Bild des Untergangs – aber kritisiert die Romantik, es verurteilt die Vernunft, aber es unternimmt eine systematische Analyse der Geschichte. Zweck dieser Arbeit ist es, diese problematischen Elemente unter verschiedenen Perspektiven in Betracht zu ziehen, um das Denken des ‚konservativen Propheten‘ besser zu verstehen.

Luciano Doria

2. Biographie des Autors

2.1. Kindheit und Jugend

Oswald Spengler wurde 29. Mai 1880 in Blankenburg am Harz, eine kleine Stadt im Landkreis Harz in Sachsen-Anhalt, geboren. Er war das zweite Kind des Postbeamten Bernhard Spengler und seiner Frau Pauline Grantzow Spengler. Im Sommer 1886, kurz nach Oswalds Einschulung, übersiedelte die Familie auf Wunsch der Mutter nach Soest, wo Bernhard beruflich befördert wurde. Die Ehe war schon relativ unglücklich und die Streitereien der Eltern brachen hier intensiver und öfter hervor, auch weil das Leben in der Stadt hinter den Erwartungen blieb. Die Beziehung zu den Eltern war für den jungen Spengler nicht einfach. Seine Mutter hatte eine starke Vorliebe für ihren erstgeborenen Sohn und war eine introvertierte Person, die später von Oswald in seinen autobiographischen Notizen streng beurteilt wird. „Ein Mensch“, so Spengler, „so unfähig zur Liebe wie unsere Mutter, hätte eben nicht heiraten dürfen. Darin trifft sie eine schwere Schuld.“¹

Seine Kindheit war von Nervenkrisen, Minderwertigkeitsgefühlen und Panikanfällen geprägt² und später erinnerte er sich an seine Jugend als eine schwere, durch Kopfschmerzen und Lebensangst geprägte Zeit. Dennoch war Spengler ein sehr kreativer Junge und bildete ein fantastisches Imperium, *Afrikasien*, dessen fiktive doch sehr detaillierte Informationen – von Bevölkerungsdichte bis Industrieproduktion – er seitenlang in seinen Schulheften notierte.

Spenglers zogen im Herbst 1891 nach Halle an der Saale, wo Oswald die Latina der Franckeschen Stiftungen besuchte. Diese Schule förderte besonders das Studium der alten Sprachen und aus diesem Grund musste Spengler die modernen Sprachen wie Französisch, Englisch und Russisch durch Selbstunterricht erwerben. Er entdeckte nachher ein starkes Interesse für Literatur und gab das Taschengeld, das er von seinen Eltern bekam, ausschließlich für Bücher aus. Seine Leidenschaft für das Lesen begeisterte doch seine Eltern nicht und ihm wurden oft Vorwürfe gemacht.

¹ Koptanek (1968), 11

² Felken (1988), 14

Im Oktober 1899 absolvierte Spengler das Abitur. Wegen eines schweren Herzfehlers wurde er von der Dienstpflicht entbunden und danach entschied er sich, Oberlehrer zu werden. Aufgrund seines Interesses für Darwin und Haeckel meldete er sich an der Universität Halle an, um Mathematik und Naturwissenschaft zu studieren. Das Leben an der Universität gefiel Spengler nicht, weil Kurse und Dozenten ihm langweilig schienen und er lernte nur das Notwendige für seine Prüfungen. Auch die Semester, die er an anderen deutschen Universitäten, besonders München und Berlin, verbrachte, begeisterten ihn nicht. Nach dem Tod seines Vaters verließ Spengler das Elternhaus und immatrikulierte sich in München, wo er in der Kaulbachstraße in Schwabing wohnte.

Bei dem Professor Alois Riehl schrieb er schnell seine Abschlussarbeit: *Heraklit – eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, aber die Prüfungskommission lehnte die Arbeit wegen unzureichender Zitate ab³. Spengler wiederholte die Prüfung und wurde am 6. April 1904 an der Universität Halle zum Dr. phil promoviert. Im Dezember desselben Jahres bestand er die Prüfung für das Höhere Lehramt in wissenschaftlichen Fächern mit einer Staatsexamensarbeit über das Raubtierauge; das Thema des Sehens und des Blicks – die Fähigkeit das Leben *an sich* anzuschauen – war Spengler sehr lieb und es wird in seinen philosophischen und politischen Reflexionen immer wieder behandelt.

2.2. Erste Anstellungen in der Schule

Von 1904 bis 1910 arbeitete Spengler als Lehrer zwischen Saarbrücken, Düsseldorf und Hamburg. Die erste Berufstätigkeit trat ihn 1905 in Lüneburg an, eine große Mittelstadt im Nordosten von Niedersachsen, doch der Schuldienst gefiel ihm nicht. In diesen Jahren fing Spengler an, sich eben in poetischen und literarischen Versuchen zu üben, die er aber nie vervollständigte. Auch später, sogar als er berühmt war, hatte er immer große Probleme, seine Projekte und seine wissenschaftlichen Forschungen zu beenden.

Er erlitt einen Nervenzusammenbruch, der ihn zur Abreise zwang. Im Jahr 1906, mit 26, nahm Spengler auf Anfrage seiner Mutter eine Stelle in Saarbrücken an. 1908 trat er eine feste Anstellung an einem Gymnasium in Hamburg an, nachdem er die Lehrbefugnis für das Fach

³ Felken (1988), 18

Mathematik erhalten hatte.

Nach dem unerwarteten Tod seiner Mutter erlaubte Spengler die fällige Erbschaft seine Anstellung in der Schule aufzugeben, um sich hauptamtlich dem Schreiben zu widmen und seinen literarischen Ambitionen nachzugehen. Im Jahr 1911 siedelte er nach München-Schwabing um, wo er als Kulturreferent für zwei Zeitungen angestellt war. Obwohl München eine Stadt war, wo sich die berühmtesten Künstler und Intellektuellen trafen und wohnten, gefielen Spengler die Atmosphäre und die Aufbruchsstimmung in der Landeshauptstadt Bayern nicht. Noch dazu teilte er den in der Münchner Szene offenen Antisemitismus nicht, dessen Charakter er als trivial ablehnte; seiner Meinung nach gibt es eine Verknüpfung zwischen einer Rasse und dem Land, aus dem sie stammen, welche mit dem Ort und nicht mit den somatischen Merkmalen der Einwohner zu tun hat. Die Idee einer höheren von gemeinsamen Zügen geprägten Rasse beziehungsweise einer Rassenreinheit kritisierte er im Kapitel *Völker, Rassen, Sprachen des Untergangs des Abendlandes*:

Wie flach, wie plump, wie mechanistisch ist der Begriff, mit dem sie arbeitet! Er umfaßt erstens eine Summe grobsinnlicher Merkmale, soweit sie im anatomischen Befunde, also auch an Leichen festzustellen sind. (UdA, 704)

Spengler wurde immer einsamer und je seltener er mit Menschen zu tun hatte, desto stärker wurde seine Intoleranz. Auch in späteren Jahren, als er erfolgreich und bekannt war, wurde Spengler als eine kalte und lieblose Figur beschrieben. Thomas Mann schrieb: „Wäre er zynisch wie ein Teufel! Aber er ist nur – fatal. [...] Er jedoch ist nur ein Defaitist der Humanität.“⁴

Obwohl Spengler seinen harten Charakter hinter der Maske des unverstandenen Genius zu verbergen wollte, empfand er schmerzlich das Bewusstsein der eigenen menschlichen Leere. In den ersten Münchner Jahren litt er unter tiefen Depressionen, hatte suizidale Gedanken und dachte geisteskrank zu sein. Er nahm gerade in München trotz seiner Gesundheitsprobleme die Idee des *Untergangs des Abendlandes* Gestalt an, dem er sich mehr als zehn Jahre widmete.

⁴ Mann, Thomas: *Über die Lehre Spenglers*, 136

2.3. Die Münchner Jahre und die erste Arbeit am *Untergang des Abendlandes*

Anlässlich der zweiten Marokkokrise im Jahr 1911 fing Spengler mit der Arbeit an seinem Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* an. Das Werk, welches vor rund neun Jahrzehnten in aller Mund war und zur Zeit nach dem Ersten Weltkrieg fast jeder gebildete Zeitgenosse las, machte ihn 1918-19 sehr schnell bekannt und stellte seine Figur in den Mittelpunkt einer internationalen Debatte.

Der Briefwechsel mit einem ehemaligen Kollegen aus Hamburg, Hans Klöres, der in dieser Zeit quasi der einzige Kontakt Spenglers war, weist darauf hin, wie unruhig und angespannt Spenglers Geistesverfassung war. Der Autor, der zurzeit unter sozialer und intellektueller Isolierung litt, war aber sicher, dass sein Werk epochemachend sein würde.

Nach Fertigstellung des ersten Bands des *Untergangs*, als Spengler noch nicht wusste, ob er einen Verleger für sein Buch finden würde, erhielt er 1917 die Nachricht vom Suizid seines Schwester Adele. Conte zeigt, dass das kurz nach dem plötzlichen Tod seiner Mutter geschehene Ereignis für Spengler wie ein Zeichen des tragischen Schicksals der Familie aussehen musste⁵.

Der erste Band wurde am 20. April 1918 in Wien von dem Verleger Braumüller veröffentlicht. Verspätungen bei der Veröffentlichung legen vermutlich zur Last, dass der deutsche Buchhandel erst einige Monate später beliefert wurde, und zwar fast gleichzeitig mit der deutschen Niederlage.⁶ Kurz nach der Auslieferung des Werks in den Buchhandlungen schlugen sich die Verkaufszahlen und übertrafen alle Erwartungen. Im Mai 1919 gingen die Verlagsrechte von Braumüller an den Münchner Beck-Verlag, der noch heutzutage das Werk von Spengler nachdruckt.

Zwischen 1919 und 1922 breitete sich in Deutschland eine angeregte Debatte um Spengler aus, der sogenannte *Spengler-Streit*⁷, und es wurde überall um den ersten Band des *Untergangs des Abendlandes* diskutiert.

⁵ Conte (1997), 18

⁶ Conte (1997), 20

⁷ Ausführlich dazu: Schröter, Manfred: *Der Streit um Spengler, Kritik seiner Kritiker*. München: Beck Verlag, 1922

2.4. Pressepläne und politische Haltung

Die Möglichkeiten der Presse faszinierten Spengler und schon im *Untergang des Abendlandes* schrieb er, dass die Presse nicht zur Aufklärung führt, sondern zur fortschreitenden Ignoranz des Bürgers: „Sie verbreitet nicht, sondern sie erzeugt die freie Meinung⁸“, das heißt, sie manipuliert die Menschen, welche an ihrer Neutralität glauben, denn sie beschreibt sich selbst als ‚frei‘. Unterstützt von Freunden und Bekannten wollte er ein geheimes Büro, in dem auch der rechtskatholische Publizist Martin Spahn und der Journalist Paul Nikolaus Cossmann von den *Münchner Neuesten Nachrichten* zusammenarbeiten würden, zur zentralen Lenkung der Presse aufbauen. Dieses Projekt hatte wegen innerer Rivalitäten keinen Erfolg.

Im Frühjahr und Sommer 1923 versuchte Spengler Kontakt mit englischen Journalisten aufzunehmen. Im Hotel „Disch“ in Köln, wo sich englische Presseleute und Offiziere mit Informanten aus dem besetzten Ruhrgebiet trafen, nahm er an einigen Gesellschaftsabenden teil, bei denen er dank seines Ruhms als „Untergangsphilosoph“ das Wort ergreifen konnte. Doch ist es noch unklar, ob seine Interaktionen mit diesen Journalisten die Haltung der britischen Regierung beeinflusste⁹. Obwohl es manche Übereinstimmungen zwischen Spengler und dem Führer des Nationalsozialismus gab, war der Antisemitismus nach der Meinung des deutschen Historikers keine Lösung für die kulturelle Krise seiner Zeit.¹⁰ Vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus lehnte Spengler sowohl Hitler und seine Partei als auch die Weimarer Republik ab. Im Jahr 1925 wehrte er eben ein Angebot Gregor Straßers, des NSADP-Gauleiters von Niederbayern, ab, an den *Nationalsozialistischen Monatsheften* mitzuwirken. Spengler war doch kein Gegner des Nationalsozialismus und nichts beweist dagegen, dass er selbst am 5. März 1933 nicht NSPD wählte:

Spengler war aber genausowenig ein Anhänger des Nationalsozialismus. Anders als viele namhafte Intellektuelle [...] redete er dem neuen Regime niemals öffentlich das Wort. (Conte, 192)

Seiner Meinung nach fiel in Deutschland sowohl die Figur einer großen

⁸ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (von nun an zitiert im Fließtext mit der Sigle: *UdA*), 1063

⁹ Felken (1988), 143

¹⁰ Felken (1988), 230

Führerpersönlichkeit, wie Benito Mussolini für ihn sein mochte, als auch eine klare politische Idee. Er war jedoch einig mit den Nationalsozialisten über die Gegnerschaft zur Republik und obwohl er die Machtergreifung stark kritisierte, hat er sich öffentlich oder schriftlich nicht einmal gegen die getroffenen Maßnahmen geäußert.

Spengler war aber auch kein Anhänger des Nationalsozialismus. Anders als viele bekannte Intellektuelle, welche die nationalsozialistische Euphorie teilten, ergriff er das Wort über das Thema nie öffentlich. Am 18. März desselben Jahres wurde Spengler von Joseph Goebbels, dem Reichminister für Volksaufklärung und Propaganda, dazu eingeladen, eine kurze Rede anlässlich der Veranstaltung „Tag von Potsdam“ im Rundfunk zu halten. Am 21. März 1933 in der Potsdamer Garnisonkirche, wo das Grab des Preußenkönigs Friedrich II. lag, sollte die Versöhnung des alten Preußen mit der jungen Bewegung mit einem symbolischen Händedruck zwischen Adolf Hitler und Hindenburg, dem fünfundachtzigjährigen Reichspräsidenten, zelebrieren.

Denn Spengler schrieb ein Buch mit dem Titel *Preußentum und Sozialismus* und stand für die Erneuerung der preußischen Ideen, war er die geeignetere Person, solchen Festakt einzuführen. Seine Freunde und seine Schwester forderten ihn auf, das Angebot anzunehmen, aber für ihn war der Nationalsozialismus keinen rechtmäßigen Erben der ‚nationalen Bewegung‘. Er lehnte demzufolge die Einladung Goebbels ab und nahm an der Veranstaltung nicht teil.

2.5. Die Begegnung mit Hitler, letzte Jahre und Tod

Anlässlich der Wagner-Festspiele in Bayreuth hatte Spengler die Gelegenheit, zu einer Aussprache mit Hitler zu kommen, auf die er schon längst gehofft hatte. Die Frau des Industriellen und eine Freundin von Winifred Wagner, Else Knittel, arrangierte den Gesprächstermin. Es wurde über Frankreich, den evangelischen Kirchenstreit und den Reichstagsbrandprozess diskutiert, aber Spengler konnte kaum das Wort ergreifen, weil Hitler die ganze Zeit einen Monolog hielt.

Jedoch gaben es viele Übereinstimmungen zwischen Spengler und dem Führer des Nationalsozialismus, nicht nur negativer Art, also gegen den Versailler Vertrag, die Republik, die liberale Gesellschaft, den Marxismus, sondern auch für politische Ziele. Spengler wie Hitler

sahen in der Errichtung einer Weltmachtstellung die Hauptaufgabe der deutschen Außenpolitik, zugleich hatte Spengler kein Interesse an Hitlers Rassentheorie. Obwohl er selbst ein konservativer Denker ist, distanzierte sich der deutsche Historiker deutlich vom Nationalsozialismus. Trotzdem zählt Spengler wegen seiner Ideen und Theorien, welche in der vorliegenden Arbeit weiter vertieft werden, zu einem der bedeutsamen Protagonisten der sogenannten Konservativen Revolution.¹¹

In seinen letzten Jahren schrieb Spengler Notizen für den zweiten Band der *Jahre der Entscheidung*, wo er den Nationalsozialismus auf die Ebene des Bolschewismus stellte und seine Faszination für Mussolini immer wieder betont.

In der Nacht vom 8. Mai 1936 starb plötzlich Oswald Spengler in seiner Münchner Wohnung an einem Herzversagen und wurde auf dem Münchner Nordfriedhof begraben.

Der Untergang des Abendlandes

Zusammenfassung und Analyse des Werks

*„Philosophie“, die Liebe zur Weisheit,
ist im tiefsten Grunde die Abwehr des
Unbegreiflichen.*

Spengler (UdA, 161)

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wird eine Untersuchung des Werks *Des Untergangs des Abendlandes* eingeleitet. Zuerst wird den gesamten Text zusammengefasst und es werden im Laufe der Analyse die bedeutsamen Begriffe von Spenglers Denken durch Beispiele erklärt. Ziel der Abhandlung ist es, sowohl eine Auslegung der „Morphologie der Geschichte“ zu geben, als auch die Figur des ‚konservativen Propheten‘ zu deuten.

¹¹ Ausführlich dazu: Breuer, Stefan: *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993

3. Gestalt und Wirklichkeit

3.1. Zur *Morphologie der Weltgeschichte*: die *Einleitung*

Das Werk Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* ist in zwei Bänden geteilt. Der erste Band (*Gestalt und Wirklichkeit*) wurde im Jahr 1918 in erster und zweiter Auflage von Braumüller Verlag in Wien veröffentlicht. Er enthält eine lange und umfangreiche Einleitung, in der Spengler alle wichtigen Elemente seiner Welt- und Geschichtsauffassung, die danach in den verschiedenen Teilen des Werks dargelegt werden, präsentiert.

Spengler versucht, wie er gerade am Anfang der Einleitung schreibt, durch dieses Werk „zum erstenmal, Geschichte vorauszubestimmen“ (UdA, 3). Er legt dabei fest, er sei der erste, der sich in solches Unternehmen wagt, weil „die Möglichkeit, eine Aufgabe von so ungeheurer Tragweite zu lösen [...] offenbar nicht ins Auge gefasst“ (UdA, 3) ist, und wenn jemand früher es versuchte, waren die Mittel unerkannt oder in „unzulänglicher Weise gehandhabt worden“ (UdA, 3). Spengler zeigt kurz nach dem Anfang der Einleitung zwei Elemente, die ihm wichtig sind und die durch das ganze Werk als Leitmotive fungieren: die Mathematik, die als „Mittel, tote Formen zu erkennen“ (UdA, 4) beschrieben wird, und die Analogie, die nach der Meinung Spenglers zu seiner Zeit ohne Methode benutzt wird:

Und so erweitert sich die Aufgabe, die ursprünglich ein begrenztes Problem der heutige Zivilisation umfasste, zu [...] der Philosophie der Zukunft, soweit aus dem metaphysisch erschöpften Boden des Abendlandes noch eine solche hervorgehen kann, der einzigen, die wenigstens zu den *Möglichkeiten* des west-europäischen Geistes in seinen nächsten Stadien gehört: zur Idee einer *Morphologie der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte*. (UdA, 7)

Der Begriff „Morphologie der Weltgeschichte“, welcher im Werk hier zum ersten Mal zu finden ist, liegt der kopernikanischen Revolution Spenglers und seinem Gegensatz *Welt als Geschichte* und *Welt als Natur* zugrunde. Nach der Meinung der Autor, sei die Geschichte die Form, „aus welcher seine Einbildungskraft das lebendige Dasein der Welt in bezug auf das eigene Leben zu begreifen und diesem damit eine vertiefte Wirklichkeit zu verleihen sucht“

(UdA, 10). Diesbezüglich scheint folgende Stelle aus der Einleitung besonders relevant:

Für wen gibt es Geschichte? [...] Ohne Zweifel für jeden [...], aber es ist ein großer Unterschied, ob jemand unter dem beständigen Eindruck lebt, daß sein Leben ein Element in einem weit größeren Lebenslauf ist, der sich über Jahrhunderte oder Jahrtausende erstreckt, oder ob er es als etwas in sich selbst Gerundetes und Abgeschlossenes empfindet. (UdA, 10)

Der Begriff der Entwicklung ist wesentlich, um die Auffassung einer Kultur zu deuten. Der ägyptische Mensch, zum Beispiel, empfand die Vergangenheit und Zukunft als die einzigen Zeiten; die Gegenwart war für ihn nichts anderes als „eine schmale Grenze zwischen zwei unermesslichen Fernen“ (UdA, 16). Der Grieche, ganz im Gegensatz, „wollte den Mythos, nicht die Geschichte“ (UdA, 19). Eine andere grundlegende Idee im Gedanken Spenglers ist der Begriff des Symbols, das uns erlaubte, jenseits der reinen Phänomenologie einer Kultur anzuschauen. Ein Symbol hat deswegen nicht mit der Erscheinung irgendeiner Zeit zu tun, sondern es hilft uns zu verstehen, was diese Erscheinung andeutet. Noch in der Einleitung, die im Endeffekt ein Überblick über das ganze Werk ist, nimmt Spengler seine ‚kopernikanische Wende‘, die „Tat wie die des Kopernikus“ (UdA, 126) vorweg. Wir, Menschen der abendländischen Kultur, sind „eine Ausnahme und nicht die Regel, Weltgeschichte ist *unser* Weltbild, nicht das der Menschheit“ (UdA, 20). In jener „unser“ liegt die Kritik Spenglers an dem Eurozentrismus; der Mensch der Zivilisation glaubt daran, es gebe nur *eine* Weltgeschichte, weil er alles nur aus seiner Perspektive sehen mag. Das ist aber falsch, laut Spengler:

Ja – was ist Weltgeschichte? Eine geordnete Vorstellung des Vergangenen, ein inneres Postulat, der Ausdruck eines Formgefühls, gewiß. Aber ein noch so bestimmtes Gefühl ist keine wirkliche Form, und so sicher wir alle die Weltgeschichte fühlen, erleben, sie mit vollster Gewißheit ihrer Gestalt nach zu übersehen glauben, so sicher ist, daß wir noch heute Formen von ihr, aber nicht *die* Form, das Gegenbild *unseres* Innenlebens kennen. (UdA, 21)

Aber es gibt eine andere Idee, mit der Spengler zum Objekt der internationalen kulturellen Debatte geworden ist. Der Autor vergleicht alle Kulturen – vergangene, gegenwärtige und

künftige – mit Organismen, welche, genauso wie Menschen, geboren werden, wachsen und sterben. Genau wie niemand „erwartet von einer Raupe, die er täglich wachsen sieht, daß sie möglicherweise ein paar Jahre damit fortfährt“ (UdA, 28), daraus folgt logischerweise für Spengler, dass auch Kulturen – die im Endeffekt aus Organismen bestehen – nicht unendlich leben können. Wir glauben jedoch optimistisch, dass unsere Geschichte zu einer „ganz besonders hervorragenden linienhaften Weiterentwicklung“ (UdA, 28) bestimmt ist. Spengler glaubt dieser positiven Auffassung der Weltgeschichte, die besonders im Abendlande herrscht, nicht; er ist doch von der Unvermeidbarkeit des baldigen Untergangs überzeugt: „Hier wird mit schrankenlosen Möglichkeiten – nie mit einem natürlichen Ende – gerechnet“ (UdA, 28).

Die Menschheit ist für Spengler kein zoologischer Begriff, genauso wie ‚Pflanzen‘ oder ‚Schmetterlingen‘, welche man durch den wissenschaftlichen Blick analysiert. Menschen und Kulturen sind nichts anders als Organismen. Das ist eine der wichtigsten von Spengler aufgestellten These, die er das ganze Werk hindurch ausarbeitet, nicht ohne auf Widersprüche zu stoßen, wie er selbst doch bekennt. Es fehlt dem abendländischen Denker die Fähigkeit, eine Kultur und ihre Geschichte ohne Kausalzusammenhänge anzudenken:

Das ist es, was dem abendländischen Denker fehlt und *gerade ihm* nicht fehlen sollte: die Einsicht in den *historisch-relativen* Charakter seiner Ergebnisse, die selbst Ausdruck *eines einzelnen und nur dieses einen* Daseins sind, das Wissen um die notwendigen Grenzen ihrer Gültigkeit [...]. (UdA, 31f)

Die Wahrheiten, die wir als „unumstößlich“ und „ewig“ betrachten, sind im Endeffekt nur für uns derart. Wenn wir davon überzeugt sind, dass sich der Mensch anderer Kulturen aus unserer Weltauffassung heraus entwickelte, dann bleiben wir nur auf der Oberfläche. Die Kategorien unseres Denkens gehören nur unserer Kultur und sind nicht universal.

Spengler übt danach eine Kritik an den „Anbetern“ (UdA, 37) der Antike. Unserer falschen Auffassung zufolge glauben wir daran, es gebe eine Verknüpfung zwischen uns und ihnen, weil wir „vermeintlich ihre Schüler und Nachkommen“ (UdA, 37) sind. Infolgedessen tauchen zwei Arten von Standpunkten auf: entweder finden wir die heutige Stufe der Menschheit die beste überhaupt – und derart denken normalerweise Menschen der Öffentlichkeit wie Politiker,

Juristen, etc. - oder, wie Künstler und Philosophen behaupten, lege die Perfektion nur in der Vergangenheit und wir ergreifen diese Gelegenheit, um das heute „ebenso dogmatisch“ zu verurteilen. Sogar die größten Schriftsteller haben ihre eigene Zeit falsch beschrieben. Sie haben ihre Auffassung immer und nur in der Vergangenheit gesucht und „können kein Kapitel schreiben, ohne zu verraten, welcher Parteirichtung ihre Morgenzeitung angehört“ (UdA, 42).

Was meint aber Spengler mit *Untergang*? Wenn der Mensch das einzige gemeinsame Element jeder Kultur ist, was geht eigentlich unter? So Spengler: „Der Untergang des Abendlandes [...] bedeutet nichts Geringeres als das *Problem der Zivilisation*“ (UdA, 43) und die Zivilisation ist „das unausweichliche *Schicksal* einer Kultur“ (UdA, 43). Hier tritt zum ersten Mal die fatalistische Idee der Notwendigkeit auf; eine Kultur ist nur die erste Phase, die Zivilisation aber die letzte. Von Kulturpessimismus ist aber hier nicht die Rede. Spengler erkennt die positiven Aspekte der Zivilisation an, die ein Gipfel und ein Abschluss ist: „Zivilisationen sind die *äußersten* und *künstlichsten* Zustände, deren eine höhere Art von Menschen fähig ist. [...] Sie sind ein *Ende*, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden“ (UdA, 43). Diese Auffassung enthält für Spengler die einzige Wahrheit der Kulturen als Organismen: alles ist sterblich, sowohl die Menschen, als auch die Kulturen, in denen sie leben:

Wer nicht begreift, daß sich an diesem Ausgang nichts ändern läßt, daß man *dies* wollen muß oder gar nichts, daß man dies Schicksal lieben oder an der Zukunft, am Leben verzweifeln muß [...], der muß es aufgeben, Geschichte verstehen, Geschichte durchleben, Geschichte schaffen zu wollen. (UdA, 53)

Nochmal ist an diesem Punkt der Einleitung die Dringlichkeit einer Annahme des Schicksals zu finden; nicht nur müssen wir diese Zukunft akzeptieren, sondern sogar sie lieben und als gut empfinden. Wir haben demzufolge keine Wahlfreiheit – ein „bedenkliches Wort“ für Spengler – dieses oder jenes zu realisieren, sondern „*das Notwendige oder nichts*“ (UdA, 55). Ebenso typisch einer Zivilisation ist die Dimension des Raums, beziehungsweise des „Ausdehnens“, dem etliche Passagen des Buches gewidmet sind. Aus diesem Grund gehören potentielle Meisterwerke aller Künste, in denen kaum zu erobern ist, zum abendländischen Menschen nicht:

Von einer großen Malerei und Musik wird für den westeuropäischen Menschen nicht mehr die Rede sein. Seine architektonischen Möglichkeiten sind seit hundert Jahren erschöpft. Ihm sind nur extensive Möglichkeiten geblieben. (UdA, 56)

Dass eine Kultur sich wie ein Organismus benimmt, erlaubt dem Historiker sogar das Schicksal jeder Kultur vorauszubestimmen. Spengler fordert darauf, dieses Schicksal keinesfalls zu verhindern oder zu vermeiden, doch hofft er, nicht ohne irgendwie zynisch zu klingen („so tun sie, was ich wünsche, und man kann ihnen nichts Besseres wünschen“ (UdA, 57), dass der Leser des *Untergangs des Abendlandes* sich „der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkenntniskritik“ (UdA, 57) beschäftigt.

In welcher Beziehung steht aber die Philosophie dann zur Weltgeschichte? Und ist es noch heutzutage eine Philosophie überhaupt möglich? Obwohl das Werk Spenglers viel Philosophisches enthält, fühlt der Autor sich eher ein *Outsider* des philosophischen Denkens, der die Dinge von oben und ferne hinaus anschaut. „Jede echte Geschichtsbetrachtung ist echte Philosophie“, schreibt er im zweiten Teil der Einleitung, ansonst wird sie nur „bloße Ameisenarbeit“ (UdA, 57). Alles ist relativ, es geben keine universalen Wahrheiten, und die Philosophie ist da keine Ausnahme:

Jede Philosophie ist ein Ausdruck ihrer und *nur* ihrer Zeit, und es gibt nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen [...]. Unvergänglichkeit gewordener Gedanken ist eine Illusion. (UdA, 57)

Ein guter Philosoph muss nicht nur seine Zeit objektiv beschreiben, sondern auch die Realität ergreifen und beherrschen. Spengler setzt die Chinesen und die Griechen als Beispiel, die Staatsmänner, Regenten und Gesetzgeber waren; nur Goethe, der Ministerbeamte war, können wir uns zum modernen Vorbild nehmen. Die Philosophen der Zivilisation spielen doch keine wesentliche Rolle in der gegenwärtigen Öffentlichkeit: „keiner von ihnen hat in die hohe Politik, in die Entwicklung der moderneren Technik, des Verkehrs, der Volkswirtschaft, in irgendeiner Art von großer Wirklichkeit auch nur mit *einer* Tat [...] entscheidend eingegriffen“

(UdA, 59). Laut der Meinung Spengler haben die abendländischen Philosophen den *Sinn* philosophischer Untersuchung verloren. Sie wiederholen verbrauchte Themen und sollten sich endlich einem anderen Beruf widmen – es wäre für sie besser „Pflanzer oder Ingenieur“ (UdA, 60) sein – denn unserer Zivilisation wichtiger ist „einen Flugmotor zu konstruieren als eine neue und ebenso überflüssige Theorie der Apperzeption“ (UdA, 61).

Die einzige im Abendlande mögliche philosophische Untersuchung ist dementsprechend der Skeptizismus, der uns erlaubt, die Philosophie als eine gewordene Tatsache beziehungsweise *Geschichte* zu erkennen. Er ist „Ausdruck einer reinen Zivilisation“ (UdA, 64), durch den wir unsere Gewissheit aufgeben; anders als in der Vergangenheit ist unsere Wirklichkeit kein Ergebnis der Erkenntnis oder ethischer Schätzungen, sondern „*Ausdruck und Symbol*“ (UdA, 64) und die Morphologie der Weltgeschichte wird erforderlich sein, um diese Symbolik zu entziffern.

Im letzten Teil der Einleitung stellt Spengler seine Idee der Analogie beziehungsweise morphologischer Verwandtschaft vor. Er nimmt als Beispiel den Ersten Weltkrieg an, deren schon seit Jahrhunderten vorauszubestimmende Stellung in der modernen Geschichte seine Unvermeidbarkeit deutlich zeigt. Spengler präsentiert auch zu diesem Punkt den Gegensatz von Geschichte und Natur, „aus dem allein das Wesen der Geschichte erfaßt werden kann“, dementsprechend ist der Mensch ein „zweiter Kosmos“, das heißt Element sowohl der Natur als auch der Geschichte. Am Ende der Einleitung schreibt Spengler, dass das wirkliche Ziel des Buches ist nicht nur eine Analyse des Unterganges, der kein europäisch-beschränktes Phänomen ist, sondern auch die Entwicklung einer Philosophie, deren Basis die Methode der vergleichenden Morphologie der Weltgeschichte sein muss.

3.2. Geschichte und Gedichte. Identitätsbestimmung durch Analogien: Goethes Einfluss auf Spenglers Werk

Im *Untergang des Abendlandes* will Spengler eine neue Deutung der Weltgeschichte umreißen und dazu bezieht sich der Historiker auf zwei ‚Instrumente‘, welche erst von Goethe hervorgebracht wurden: die Analogie und die Morphologie. Der deutsche Dichter beschreibt die morphologische Methode wie folgt:

Es hat sich daher auch in dem wissenschaftlichen Menschen zu allen Zeiten ein Trieb hervorgetan die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußern sichtbaren, greiflichen teile im Zusammenhange zu erfassen, sie als Andeutungen des Inneren aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen.¹²

Goethes Morphologie will nicht von Gestalt sprechen, „sondern [...] allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken. Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet.“ (Morphologie, 13). Goethe benutzte den Terminus, um die einzelnen Lebensphasen von Pflanzen einzuordnen und ebenfalls die dabei passierende Verwandlung als ein Erlebnis des Betrachters darzustellen. Diese Methodik wird von Spengler im *Untergang des Abendlandes* verabsolutiert, indem er das, was Goethe für die Pflanze beschrieben hatte, für die gesamte Weltgeschichte formulieren will: „Das Mittel, tote Formen zu erkennen, ist das mathematische Gesetz. Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie.“ (UdA, 4.). Um die Entwicklung der Welt zu erklären, setzt Spengler Goethes Idee der „Urpflanze“ (UdA, 141) in Verbindung zum „Urphänomen“ (UdA, 141) und sieht die Kulturen für lebendige Organismen an:

Was [Goethe] die *lebendige Natur* genannt hat, ist genau das, was hier Weltgeschichte im weitesten Umfange, *die Welt als Geschichte* genannt wird. [...] Nachfühlen, Anschauen, Vergleichen [...] waren seine Mittel, dem Geheimnis der bewegten Erscheinung nahe zu kommen. *Und das sind die Mittel der Geschichtsforschung überhaupt.* (UdA, 35)

In dieser Hinsicht soll für Spengler der Historiker den Lauf der Geschichte wie die Entwicklung einer Pflanze betrachten, nämlich als „Schicksal“ (UdA, 35), welches eine „organische Logik“ (UdA, 35) und keine rationale Kausalität von Ursachen und Wirkungen folgt. Sowohl die Betrachtung als auch die Anerkennung dieser „Verwandtschaft“ (UdA, 35) zwischen Schicksal und Natur trägt dazu bei, „eine deutsche Philosophie“ (UdA, Vorwort: IX) zu bauen. Denn die Analogie ist das einzige Mittel zur Vorstellung des geschichtlichen Diskurses, dann ist der Historiker wie ein Dichter. Die Sprache der Dichtung, besonders die von

¹² Goethe, J. W.: *Sämtliche Werke*. Band 12. München: Hanser, 1989, 13

Goethe, soll zum Bestandteil der historischen Erkenntnis werden; Spengler redet von einer „morphologischen Verwandtschaft“ (UdA, 8) – welche verschiedene Phänomene in Verbindung setzt und dabei ein Verweis auf Goethes *Wahlverwandtschaften* ist – und ebenfalls von einer Symbolik der Geschichte, welche jede Kultur charakterisiert.

3.3. Das Problem der Weltgeschichte: *Physiognomik* und *Systematik*

Hier war noch einmal eine Tat wie die des Kopernikus zu vollbringen, eine Befreiung vom Augenschein im Namen des unendlichen Raumes [...].

UdA, 126

Das erste und das letzte Kapitel befassen sich mit Mathematik und Physik. Die darin ausgelegten Überlegungen sind von wissenschaftlichem Interesse, sie haben dennoch keine philosophische beziehungsweise prophetische Bedeutung und deswegen gehören nicht zum Thema dieser Arbeit. Meine Analyse wird demzufolge ab dem zweiten Kapitel (*Das Problem der Weltgeschichte*) anfangen. Hier zeigt Spengler seine „kopernikanische Revolution“, und zwar die Ablehnung des linearen eurozentrischen Schemas der Weltgeschichte zugunsten einer verschiedenen Geschichtsauffassung im Sinne einer Kulturgeschichte. Der Autor betont am Anfang des Kapitels, im Absatz *Physiognomik und Systematik*, die Wichtigkeit der Distanz, die bis heute nur der Physiker verstanden zu haben scheint.

Der moderne Historiker beziehungsweise Betrachter sei nicht objektiv, er betrachtet die Geschichte durch persönliche Vorurteile:

Was bisher fehlte, war die *Distanz* vom Gegenstande. Der Natur gegenüber war sie längst erreicht. Allerdings war sie hier auch leichter erreichbar. Der Physiker entwirft das mechanisch-kausale Bild seiner Welt mit Selbstverständlichkeit so, als ob er selbst gar nicht da wäre. (UdA, 125)

Noch eine wichtige Unterscheidung ist die von Natur und Geschichte, die Spengler als die zwei Kategorien beschreibt, die das Weltbild gestalten: „Eine Wirklichkeit ist Natur, insofern sie alles Werden dem Gewordenen, sie ist Geschichte, insofern sie alles Gewordene dem Werden einordnet (UdA, 127)“. Mit anderen Worten, die Natur ist alles, was wir schon kennen, wie Spengler im Folgenden behauptet:

Es gibt nur *Naturgesetze*. Kein Physiker, der seine Bestimmung begreift, wird über diese Grenzen hinausgehen wollen [...]. Alles Geschehen ist *einmalig* und nie sich wiederholend. Es trägt das Merkmal der Richtung („der Zeit“), der *Nichtumkehrbarkeit*. (UdA, 127)

Was wir kennen ist aber auch ohne Zeit; das Gesetz, wie das Wort selbst verdeutlicht, lässt keinen Zufall zu. Im Gegensatz dazu lässt sich das Werden, das heißt das Lebendige, nicht messen: die Zahlen gehören nur der Welt des Leblosen: „Natur soll man wissenschaftlich behandeln, über Geschichte soll man dichten“ (UdA, 129). Deswegen ist Geschichte, die zum Werden gehört, die anfängliche und Natur die späte Form der Welt, weil das Werden immer dem Gewordenen zugrunde liegt. Ursprünglich war die Natur nicht so wie wir sie heutzutage kennen, das heißt ein „Reflex eines wissenden Geistes“ (UdA, 132). Die Natur des abendländischen Menschen gehört der Welt der Rationalität, der Grenzen und der Zahlen:

„Natur“ im exakten Sinne ist die seltenere, auf den Menschen der großen Städte später Kulturen beschränkte, männliche, vielleicht schon greisenhafte Art, Wirklichkeit zu besitzen, Geschichte die naive und jugendliche, auch die unbewußtere, die der *ganzen* Menschheit eigen ist. (UdA, 131)

Man erkennt infolgedessen, dass es für Spengler nicht nur einen einzigen Begriff von Natur gibt: auf der einen Seite besteht die Natur aus einer Urwelt, die nur in der Kinderseele und in den großen Künstlern ist, auf der anderen Seite ist sie ein mechanisches Bild, eine „zahlenmäßige, geheimnislose, zerlegte und zerlegbare“ (UdA, 132) Entität, die der Philosophie Aristoteles und Kants entspricht. Denn nur die zweite wird von dem abendländischen Menschen erkannt, hat den Begriff Natur für Spengler eine negative Bedeutung, die im Gegensatz zum Begriff Geschichte

steht: „der Tatsachenmensch und der Dichter werden einander nie verstehen“ (UdA, 132). Die große Aufgabe der Welterkenntnis, die der Mensch als Bedürfnis fühlt, die „er sich und ihr schuldig zu sein glaubt“ (UdA, 133), ist in der Tat für den Wissenschaftler und den Philosophen die gleiche: „die Formensprache des Weltbilds [...] in ihrer Reinheit darzustellen“ (UdA, 133). Hier finden wir im Werk Spenglers eine erste Verbindung, ein gemeinsames Ziel zwischen den naturorientierten- und den geschichtsorientierten Menschen; da die Welt drückt sich in Formen und Symbolen aus, müssen sie diese Sprache erkennen und verstehen. Natur und Geist reden aber „ihre eigene, in jedem Betracht verschiedene Formensprache“ (UdA, 133f) und sie sind von zwei Merkmalen charakterisiert, Richtung und Ausdehnung, die der Mensch aber unfähig ist, gleichzeitig beide wirken zu lassen:

Das Wort Ferne hat einen bezeichnenden Doppelsinn. Dort bedeutet es *Zukunft*, hier eine *räumliche Distanz*. Man wird bemerken, daß der historische Materialist die Zeit fast mit Notwendigkeit als mathematische Dimension empfindet. Für den geborenen Künstler sind umgekehrt [...] landschaftliche Fernen [...] Eindrücke, die sich unbezwinglich mit dem Gefühl von etwas Künftigem verbinden. (UdA, 132)

Wichtig ist es auch zu bemerken, dass der griechische Dichter, obwohl er selbst ein Künstler ist, die Zukunft verneint. Er gehört der Gegenwart und deswegen kann er nur die Nähe empfinden. Der Wissenschaftler findet in seiner Welt doch nur richtungslose Quantitäten, die er vermessen kann, weil nur Quantitatives durch Zahlen formuliert werden mag: „Damit sind die Möglichkeiten aller reinen Naturerkenntnis erschöpft“ (UdA, 134). Das Quantitative ist aber dem historischen Blick fremd. Für Spengler stehen Wissenschaft und Mensch im Gegensatz einander: „es gibt *Naturerkenntnis* und *Menschenerkenntnis*. Es gibt *wissenschaftliche Erfahrung* und *Lebenserfahrung*“ (UdA, 134). Hier wird Spengler auch den Titel dieses Kapitels und den Untertitel des Werks erklären:

Alle Arten, die Welt zu begreifen, dürfen letzten Endes als Morphologie bezeichnet werden. *Die Morphologie des Mechanischen und Ausgedehnten, eine Wissenschaft, die Naturgesetze und Kausalbeziehungen entdeckt und, heißt Systematik. Die Morphologie des Organischen,*

der Geschichte und des Lebens, alles dessen, was Richtung und Schicksal in sich trägt, heißt Physiognomik. (UdA, 135)

Systematik ist diesbezüglich eine Kategorie des Quantitativen, Physiognomik eine des Organischen beziehungsweise des Lebendigen. Wie Spengler begründet, die erste gehört der Vergangenheit und die zweite der Zukunft, sie habe „ihre große Zeit noch vor sich“ (UdA, 135). Die Morphologie ist dann eine Art der Weltbetrachtung, die auf das Menschliche beruht und alle Wissenschaften enthält. Der Mensch ist der wichtigste Bestandteil der Morphologie, weil er durch die Kategorien, die er für die Welt benutzt, sich selbst beschreibt: „In jeder Wissenschaft, dem Ziel wie dem Stoffe nach, erzählt der Mensch sich selbst“ (UdA, 135). Obwohl die Natur ihr Forschungsobjekt ist, hat die wissenschaftliche Erfahrung direkt mit ihr nichts zu tun, weil es letztendlich eine „geistige Selbsterkenntnis“ (UdA, 135) beziehungsweise das Ziel aller Forschungen ist. Der Wissenschaftler und die Ergebnisse seiner Experimente gehören nicht derselben Kategorie:

Der [...] Mensch, dessen Wirksamkeit einen Teil seiner Erscheinung, dessen Wissen und Meinen einen Teil seines Ausdrucks bildet, ist hier allein von Bedeutung, und zwar als *Organ* einer Kultur. Durch ihn redet sie von sich. Es gehört als Persönlichkeit, als Geist, entdeckend, erkennend, formend zu ihrer Physiognomie. (UdA, 135)

Der Mensch ist die Form einer Kultur, durch den sie von sich selbst redet. Die wissenschaftlichen Experimente, obwohl sie dem Wissenschaftler unwiderlegbar scheinen, haben einen Wert nur in jener Kultur, wo er arbeitet. In anderen Kulturen oder anderen Zeiten sind die Ergebnisse dieser Forschungen nicht nur wertlos, sondern vollkommen falsch. Spengler beschreibt danach die Figur des Menschenkenners, der die Sprache einer Kultur versteht und die Verknüpfung zwischen dem sichtbaren Vordergrund der Geschichte und der äußeren Erscheinung des Menschen sieht.

Der Menschenkenner begreift die kaum sichtbare Morphologie einer Kultur und „ihre Miene, ihre Sprache, ihre Handlungen“ (UdA, 136), welche durch die Kunst des Porträts übertragen werden können. Porträts sind aber nicht alle gleich; es gibt Figuren wie Don Quijote,

Werther, Julien Sorel, die eine Epoche darstellen und andere wie Faust, der die Abbildung einer ganzen Kultur ist. Für den Systematiker, sei er Künstler oder Wissenschaftler, ist das Porträt eine Imitation der Welt, ein echtes Porträt ist aber solch, nur wenn es physiognomisch ist (Spengler nennt hier Rembrandt als Beispiel): dem wahren Künstler ist die Imitation nur ein Mittel. Der wichtigste Maßstab der Morphologie ist für Spengler nicht das Wissenschaftliche, sondern das Menschliche. Alles, was der Mensch im Laufe der Zeit als „Nutzen und Schaden, Gut und Böse, Gefallen und Mißfallen“ (UdA, 136) wahrnahm, gehört der Physiognomik. Danach stellt Spengler noch eine These auf, indem er behauptet, dass man kein Menschenkenner werden kann, man kann so nur geboren werden (UdA, 137), weil er „die Menschen und Tatsachen mit einem Schlage, aus einem Gefühl heraus, das man nicht lernt, das jeder absichtlichen Einwirkung entzogen ist, das in seiner höchsten Kraft sich selten genug einstellt“ (UdA, 137) versteht. Das Bestandteil der Geschichte beziehungsweise die Morphologie einer Kultur kann nicht vom Verstand ergriffen, weil er „das Erkannte zum starren Gegenstand der sich messen und teilen läßt“ (UdA, 137) macht. Hier spielt das Anschauen des Werdens und des Gewordenen eine wichtige Rolle:

Der Künstler, der echte Historiker schaut, wie etwas wird. Er erlebt das Werden in den Zügen des Betrachteten noch einmal. Der Systematiker, sei er Physiker, Logiker, Darwinist oder schreibe er pragmatische Geschichte, erfährt, was geworden ist. Die Seele eines Künstlers ist wie die Seele einer Kultur etwas, das sich verwirklichen möchte [...]: ein Mikrokosmos. (UdA, 137)

Der systematische Geist gehört dem spätesten Zustand einer Kultur, den Spengler weiterhin Zivilisation nennt; der Autor führt hier nur den Begriff ein, doch wird das Wort selbst noch nicht benutzt. Das Baryzentrum einer späten Kultur beziehungsweise Zivilisation ist die Stadt, ein Ort „in denen sich ihr Leben mehr und mehr zusammendrängt“ (UdA, 137) und wenn die Städte verschwinden, dann geht auch die entsprechende Kultur unter. Die Naturforschung geht davon aus, dass ein gelungenes Experiment immer gültig und richtig ist. Das ist für Spengler eine Täuschung, weil das menschliche Organ eine „schwer zu beschreibende Art von innerer Sinnlichkeit“ (UdA, 138) hat, „deren Eindrücke in unendlicher Wandlung“ (UdA, 138) sind.

Diesbezüglich spielt das Gedächtnis eine zentrale Rolle; der Mensch setzt seine Erfahrung in Beziehung zur Vergangenheit und Zukunft, als ob es ein kollektives Gedächtnis gebe, das jeder Art von Selbsterkenntnis zugrunde liegt. Diesbezüglich erlebten die frühen Kulturen eine ewige Gegenwart; sie hatten keine echte Geschichte, weil sie kein Gedächtnis besaßen.

Jede Epoche hat für Spengler ihre eigene Symbolik. Die Geschichte ist keine „bloße Summe von Vergangenen ohne eigentliche Ordnung und innere Notwendigkeit“ (UdA, 140), sondern ein Organismus „von strengstem Bau und sinnvollster Gliederung“ (UdA, 140) in denen der Betrachter ein Bestandteil ihrer Entwicklung und kein Hindernis ist. Spengler vergleicht alle Kulturen mit Organismen, denn sie haben einen biologischen, den Lebewesen ähnlichen Verlauf und deren Biographie ist von Geschichte dargestellt. Es gibt nach der Meinung Spenglers sogar die Idee einer Kultur, die die Summe aller Möglichkeiten ist und sich von ihrer Verwirklichung unterscheidet; die Geschichte einer Kultur ist in dieser Hinsicht die Vollendung des Möglichen.

Die Kultur ist für den Autor eine Konstellation, die allen vergangenen und künftigen Weltgeschichten zugrunde liegt. Er nennt diesen Zustand *Urphänomen*, nach der goethischen Idee der Urpflanze, und dadurch können wir die reine Idee des Werdens wahrnehmen. Nach der Meinung des Autors wurde es doch noch keine Geschichtsauffassung entwickelt, die von der Systematik und der „auf dem Kausalprinzip beruhenden Naturwissenschaft“ (UdA 142) frei ist. Das Verstehen der Physiognomik ist für Spengler die „große Aufgabe des 20. Jahrhunderts“ und zwar:

[...] den inneren Bau der organischen Einheiten, durch die und an denen sich Weltgeschichte vollzieht, sorgfältig bloßzulegen, das morphologisch Notwendige und Wesenhafte vom Zufälligen zu unterscheiden, den *Ausdruck* der Begebenheiten zu begreifen und die ihm zugrunde liegende Sprache zu ermitteln. (UdA, 142)

Sobald die Verwirklichung des Möglichen vollkommen ist, dann stirbt eine Kultur und diese Stufe, die Zivilisation heißt, ist unvermeidbar. Manchmal sogar nach dem Tod einer Kultur überlebt noch etwas – eher glaubt man daran, dass etwas überlebt – das ist aber für Spengler noch eine weitere Phase der Zivilisation, der „Sinn aller *Untergänge* in der Geschichte“ (UdA, 144). Es gehört der kollektiven Geschichtsauffassung – und wir niemand würde das Gegenteil

behaupten – dass die antiken Kulturen nicht mehr lebendig sind, doch halten wir für unmöglich, dass unsere Kultur, die für Spengler die Phase der Zivilisation erreicht hat, untergehen muss. Wir wollen unseren Zustand nicht erkennen, aber Spengler warnt uns davor, dass es heute schon deutlich „in und um uns“ (UdA, 144) Spuren des Untergangs des Abendlandes anzuschauen sind.

Im nächsten Absatz führt Spengler den Begriff von Habitus einer Kultur ein; damit meint er alles das, was wir von ihr sehen können, „die ihr allein eignende Art der äußern Erscheinung, den Charakter, den Gang, die Dauer ihres Hervortretens in die Lichtwelt unsere Augen“ (UdA, 146). Den Habitus zu verstehen ist entscheidend, weil er den *Stilbegriff* einer Kultur bezeichnet und vom *Stil einer Seele* redet. Denn Kulturen wie Organismen sind, steht der Habitus mit den menschlichen „Tun und Denken, Haltung und Besinnung“ (UdA, 146) in Beziehung. Der Habitus enthält auch die Idee der Dauern:

Zum Habitus einer Gruppe von Organismen gehört aber auch eine bestimmte *Lebensdauer* und ein bestimmtes *Tempo* der Entwicklung. [...] Die Biologie der Zukunft wird ohne Zweifel die *vorbestimmte* Lebensdauer der Arten und Gattungen [...] zum Ausgangspunkt einer ganz neuen Problemstellung machen. (UdA, 148)

Die Dauer ist für Spengler nicht nur eine bestimmte Zeit, in der sich eine Kultur entwickelt und stirbt, sondern auch ein wichtiges Symbol in der Morphologie der Geschichte. Die sichtbaren Formen einer Kultur – zum Beispiel die Mosaikmalerei, die Musik, die Technik, etc. – sind wie die Elemente einer Pflanze: sie sind gemeinsame Züge aller Kulturen, die man wie Symbole anschauen soll. „In diesem Sinne wiederholt nun auch mit tiefster Notwendigkeit jedes irgendwie bedeutende Einzeldasein alle Epochen der Kultur, welcher es angehört.“ (UdA, 149).

Der Autor stellt hiermit noch eine Analogie zwischen menschlichem beziehungsweise biologischem Leben und Kulturen, indem er sagt, dass eben Menschen die Phasen einer Kultur durchmachen müssen. In dieser Hinsicht erlebt jeder Mensch „seine Gotik, seine Dome, Ritterburgen und Heldensagen“ (UdA, 149) und Spengler setzt noch einmal Goethe als Beispiel, der sogar verschiedene Phasen in seinem Werk *Faust* durchgemacht hätte: am Verfassungsanfang war er Parzival, nach dem ersten Teil Hamlet und am Ende wurde er „der Weltmann des 19. Jahrhunderts“ (UdA, 149).

Nach der Meinung Spengler, haben großen Literaten wie Goethe nicht nur ihre Kultur beschrieben, sondern auch die künftigen Weltauffassungen im Voraus gesehen. Euripides hat viel über das Lebensgefühl gesagt, Plato viel von dem religiösen Synkretismus der Kaiserzeit antizipiert, Goethes *Faust* und Wagners *Parsifal* sind eben Werke, die den Untergang des Abendlandes schildern. Analogien sind im Werk Spenglers nie zufällig, weil die der Biologie entstammenden Begriffe der Analogie und Homologie Bestandteile der Morphologie der Weltgeschichte sind: „Als *Homologie der Organe* bezeichnet die Biologie deren *morphologische Gleichwertigkeit* im Gegensatz zur *Analogie*, die sich auf die Gleichwertigkeit ihrer *Funktion* bezieht“ (UdA, 149). Aus den Begriffen Analogie und Homologie stammt dem von Gleichzeitigkeit, den Spengler kurz danach vorführt:

Ich nenne „gleichzeitig“ zwei geschichtliche Tatsachen, die, jede in ihrer Kultur, in genau derselben – relativen – Lage auftreten und also eine genau entsprechende Bedeutung haben. [...] Ich hoffe zu beweisen, daß ohne Ausnahme alle großen Schöpfungen und Formen der Religion, Kunst, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft in sämtlichen Kulturen *gleichzeitig* entstehen, sich vollenden, erlöschen. (UdA, 151)

Die Gleichzeitigkeit besteht aus der Entsprechung der inneren Struktur einer Kultur mit der einer anderer. Es gibt für Spengler keine Erscheinung, die sich nicht analogisch beziehungsweise gleichzeitig in allen Kulturen stets wiederholt. Der Autor zeigt hier eine horizontal-orientierte Geschichtsauffassung: wie er im nächsten Kapitel behauptet, es gibt die Dimensionen der Richtung und des Ausgedehnten. Eine vertikale Entwicklung der Weltgeschichte ist für Spengler unmöglich.

3.3.1. Schicksal oder Kausalität?

Mit der Geburt ist der Tod, mit der Vollendung das Ende gegeben.

UdA, 160

Dieses Kapitel berichtet von dem zwischen Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip bestehenden Gegensatz, der für Spengler ein grundlegendes Problem in der Deutung der Weltgeschichte ist. Die erste gehört nach der Meinung des Autors zur Geschichte, das zweite zur Natur:

Die Schicksalsidee verlangt Lebenserfahrung, nicht wissenschaftliche Erfahrung, die Kraft des Schauens, nicht Berechnung, Tiefe, nicht Geist. Es gibt eine *organische Logik*, eine instinkthafte, traumsichere Logik allen Daseins im Gegensatz zu einer *Logik des Anorganischen*, des Verstehens, des Verstandenen. (UdA, 153)

Die organische Logik steht in Verbindung mit der der Richtung, die anorganische mit der des Ausgedehnten. Obwohl hier Spengler viele Begriffe aufs Spiel setzt, sind Richtung beziehungsweise Zeit und Raum wesentliche Begriffe in seinem Denken, die er im Laufe des Werks in vielen Hinsichten analysiert. Er behauptet nachfolgend, dass die Logik der Kausalität, die den Systematikern wie Kant und Aristoteles gehört, enthält einen grundlegenden Fehler: „Wer hier, im Lebendigen, Gründe und Folgen sucht [...], der weiß gar nicht, wovon die Rede ist“ (UdA, 153), weil er „das Erlebnis mit dem Erkannten und Erkennbaren“ (UdA, 153) verwechselt hat. Spengler wirft den Systematikern vor, die Weltkategorien nur durch „Urteil, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit [und] Erinnerung“ (UdA, 153) zu verstehen. Aber die Rationalität – die unserem geistigen „Wachsein“ (UdA, 154) gehört – steht nur teilweise mit der Welt in Verbindung. Das Schicksal, das man nicht durch Zahlen verstehen kann, ist ein wesentliches Kultur-bezeichnendes Element. Diese Kategorie kann aber keinesfalls mit der systematischen Rationalität gemessen, organisiert und verstanden werden, denn nur Künstler „durch eine Tragödie, durch Musik“ – in einem Wort: durch *Schöpfung* – in der Lage sind, das Schicksal zu deuten.

Schicksal ist für Spengler ein Element, welches jeden Menschen berührt, denn es ist „die Weltsehnsucht einer Seele, ihr Wunsch nach dem Licht, dem Aufstieg, nach Vollendung und Verwirklichung ihrer Bestimmung“ (UdA, 154). Nur der Mensch der Großstadt, der seine Wurzel verlor, erkennt diese unvermeidbare Kategorie nicht, weil er nur praktisch beziehungsweise mechanisch denkt. Das Denken durch kausale Zusammenhänge steht in enger

Beziehung mit dem Begriff des Gesetzten; sogar die sogenannten Naturgesetze sind Kausalgesetze. Wie es auch Kant bestätigt, begreift der abendländische die Welt nur durch das Kausalitätsprinzip – eine „Notwendigkeit des denkenden Wachseins“ (UdA, 154) – das heißt eine von den Menschen erfundene Denkungsart, die aber keine Verknüpfung zum Leben hat. Das Schicksal ist umgekehrt eine „Notwendigkeit des Lebens“ (UdA, 154) und deswegen unausweichlich:

Wirkliche Geschichte ist schicksalsschwer, aber frei von Gesetzen. Man kann die Zukunft ahnen, und es gibt einen Blick, der tief in ihre Geheimnisse dringt, aber man berechnet sie nicht. Der physiognomische Takt [...] bleibt weltenfern von aller „Ursache“ und „Wirkung“.
(UdA, 154)

Das Element des Geheimnisses wird dann zu einem wesentlichen Bestandteil der Geschichte und des Lebens. Kausalität lässt kein Unvorhergesehenes, keine innere Richtung der Seele zu, aber wer durch kausale Beziehungen die Welt anschaut, wird zuletzt die Geschichte nie verstehen. Das Schicksal hat keine Form, es ist etwas „innerlich Gewisses“ (UdA, 155), das eine nichtumkehrbare Richtung hat und demzufolge in Verbindung mit der Zeit steht. Es ist wichtig zu beachten, dass es keine richtige oder falsche Möglichkeit zwischen Schicksal und Kausalität gibt, sondern die beiden sind der „Ausgangspunkt einer *vollkommenen und in sich geschlossenen*, nur nicht der *einzig* Welt.“ (UdA, 155). Kausalität gehört der Dimension des Gewordenen und es ist dem Werden beziehungsweise dem Schicksal untergeordnet. Diesbezüglich *ist* Kausalität gleichzeitig auch Schicksal, aber sie ist geworden, unorganisiert und erstarrt. Das ist eine der wichtigsten Intuitionen Spenglers: er behauptet, dass Raum potentiell auch Zeit sein kann; hiermit zeigt er eine inklusive Theorie, die sich von früheren philosophischen Deutungen unterscheidet, denn sie kein Element ausschließt.

Ohne Raum könnte es eben keine Zeit geben, aber die Zeit erlaubt den Raum. Raum ist das, was früher als Möglichkeit der Geschichte beschrieben wurde, deswegen können wir den Satz derart deutlicher formulieren: ohne Zeit könnten sich die Möglichkeiten nicht verwirklichen, aber damit etwas sich verwirklicht, muss selbstverständlich etwas geben. Spengler sieht im folgenden Absatz widersprüchlich aus, denn er sagt, dass obwohl Zeit und Raum eine

Verbindung haben, haben sie miteinander „nichts zu tun“ (UdA, 156). Wir sollen aber diesen Satz unter einem anderen Blickwinkel betrachten, weil Zeit und Raum sicherlich in Zusammenhang stehen, doch können sie nie gleichzeitig wirken. Spengler selbst erkennt den Widerspruch – „Das wirkst heute als Paradoxon ohnegleichen“ (UdA, 156) – aber er erklärt danach:

Der kausale Zusammenhang beschränkt sich, sobald man die Tiefe dringt, streng darauf, daß etwas geschieht, nicht *wann* etwas geschieht. Die „Wirkung“ muß mit der „Ursache“ notwendig gesetzt sein. Ihr *Abstand* gehört einer andern Ordnung an. [...] Im Wesen des Ausgedehnten ist eine Überwindung des Gerichtseins enthalten. Der *Raum* widerspricht der *Zeit*, *obwohl sie ihm als das Tiefere voraufgeht und zugrunde liegt.* (UdA, 156)

Die Zeit ist dementsprechend die Voraussetzung des Raums, aber gleichzeitig stellen sie zwei verschiedene unvereinbare Kategorien dar. Spengler übt in diesem Absatz eine starke Kritik an der Rationalität, denn er behauptet, das Kausalitätsprinzip sei „aus der Angst geboren“ (UdA, 157) und demzufolge ein Schutz des Menschen gegen das Unvorhersehbare. Es ist ein „Versuch des Wachseins, das unentrinnbare Ende, den Tod innerhalb der Sinnenwelt zu bannen“ (UdA, 157) und natürlich zu überwinden. Durch das Kausalitätsprinzip wird dann eine parallele Welt begründet, die aber nur eine rationale unvollkommene Projektion des menschlichen Geistes ist, die für Spengler nicht mehr als eine vergebliche Tröstung ist. Diese Projektion ist exklusive, denn sie „leugnet alle Möglichkeiten außer sich“ (UdA, 157) und sie lässt kein Element zu, das der Mensch nicht rationell verstehen kann:

Diese Tendenz liegt in dem Gefühl: Wissen ist Macht, das allen reifen Kulturen wohlbekannt ist. Damit ist Macht über das Schicksal gemeint. Der abstrakte Gelehrte, der Naturforscher, der Denker in Systemen, dessen ganze geistige Existenz sich auf das Kausalitätsprinzip gründet, ist eine späte Erscheinung unbewußten *Hasses* gegen die Mächte des Schicksals, des Unbegreiflichen. (UdA, 157)

Jede Kultur, das reicht bis in die Antike zurück, hat rationale Systeme gegen die Macht und

die Wirkungen des Unwägbaren aufgebaut. Spengler beweist hiermit, dass diese Systeme nur ein unbeständiger Schutz sind, die aber der Realität nicht entsprechen. In dieser Hinsicht ist für Spengler die Idee einer Teleologie, wonach Handlungen und Entwicklungsprozesse an Zwecken orientiert sind, ein „Unsinn allen Unsinn“ (UdA, 157), denn sie ist der Versuch, das Leben durch die Kausalität zu begreifen und dieser Versuch ist für Spengler die „Karikatur der Schicksalsidee“ (UdA, 157). Die Kausalität ist dann ein Prinzip, aber das Schicksal eine Idee, die „sich nicht ‚erkennen‘, beschreiben, definieren“ lässt und die nur der Mensch der Kultur begreifen kann:

So beherrscht die Schicksalsidee das gesamte Weltbild der Geschichte, während alle Kausalität, welche die Daseinsart von *Gegenständen* ist und die Welt des Empfindens zu wohlunterschiedenen und abgegrenzten *Dingen, Eigenschaften, Verhältnissen* prägt, als Form des Verstehens dessen alter ego, die Welt als Natur, beherrscht und durchdringt. (UdA, 158)

Im folgenden Absatz analysiert Spengler das „Zeitproblem“ (UdA, 158) und seine Verbindungen zum Raum, Schicksal, Richtung, Natur und anderen Elementen der Weltgeschichte. Das Wort *Zeit* enthält eine persönliche Kennzeichnung, das heißt man kann nur der *eigenen* Zeit reden, weil man in ihr lebt. Man kann eben des eigenen Schicksals reden, deswegen sind Schicksal und Zeit „Wechselworte“ (UdA, 158). Die Zeit steht in enger Verknüpfung mit der Richtung und deswegen kritisiert Spengler Kants Philosophie der Zeit; in ihr fehlt die Dimension der Richtung beziehungsweise des „Gerichtetseins“ (UdA, 158). Spengler behauptet, dass das Lebendige „Richtung, Triebe, Wollen, eine mit Sehnsucht aufs tiefste verwandte *Bewegtheit*“ (UdA, 159) besitzt. Diese *Bewegtheit* hat aber nichts mit der messbaren „Bewegung“ der Physik zu tun: „Das Lebendige ist unteilbar und nicht umkehrbar“ (UdA, 159), erinnert uns Spengler, „und in seinem Verlaufe mechanisch völlig unbestimmbar: das alles gehört zur Wesenheit des Schicksals.“ (UdA, 159)

Man kann Raum und Zeit nicht annähern, weil der erste ein Begriff ist, die zweite ein „Wort, um etwas Unbegreifliches anzudeuten, ein Klangsymbol, das man völlig mißversteht, wenn man es ebenfalls als Begriff wissenschaftlich zu behandeln sucht.“ (UdA, 159). Spengler betont hiermit die Wichtigkeit des Unbegreiflichen, welches eine Grenze des menschlichen

Verständnisses und Rationalität ist, aber von den Systematikern nicht derart betrachtet. Er bemerkt diesbezüglich, dass ein Zeichen unserer grundlegenden verdrehten Wahrnehmung im Wort *Zeitraum* zu finden ist, welches zeigt, dass wir „Richtung nur als Ausdehnung uns vorstellen können.“ (UdA, 159). Das Wort *Zeit* hat aber keine rationale Bedeutung, man kann es nicht durch Zahlen und Experimente begreifen:

Dem Urmenschen kann das Wort „Zeit“ nichts bedeuten. [...] Er hat Zeit, aber er *weiß* nichts von ihr. Wir alle werden uns, indem wir wach sind, *nur* des Raumes, nicht der Zeit bewußt. [...] „Die Zeit“ dagegen ist eine *Entdeckung*, die wir erst denkend machen; wir erzeugen sie als Vorstellung oder Begriff, und noch viel später ahnen wir, daß wir selbst insofern wie leben, *die Zeit sind*. (UdA, 159)

Was wir für Zeit halten ist nur das „Phantom“ einer Zeit, durch welches wir die Welt „unter dem mechanisierenden Eindruck einer ‚Natur‘“ (UdA, 160) betrachten. Dieser Treib kommt aus die Notwendigkeit heraus, alles durch Rationalität – „die Kraft des *Begriffes*“ (UdA, 160) – zu beschreiben. Der abendländische Mensch will durch seinen Verstand über seine inneren Rätsel herrschen, welche aber jenseits von demselben Verstand sind. Aber Spengler ermahnt dazu, dass man „das Lebendige durch seine Einbeziehung in den Raum“ tötet, weil dieser „lebloos ist und lebloos macht.“ (UdA, 160). Dass der Mensch die Zeit durch Rationalität zu begreifen versucht, führt für Spengler zu keiner Tröstung, sondern zu größerer Weltangst: „Mit dem *Wissen* um das Leben, das den Tieren fremd blieb, ist das Wissen um den Tod zu jener Macht aufgewachsen, die das gesamte menschliche Wachsein beherrscht.“ (UdA, 160). Infolgedessen haben wir mehr Angst der Zeit und des Todes: „Mit dem *Bilde* der Zeit wurde das Wirkliche zum Vergänglichen.“ (UdA, 160)

Das Bezeichnen einer Sache durch Wörter ist ein Kraftakt: „Etwas beim Namen nennen, heißt Macht darüber gewinnen [...]“ (UdA, 161). Die Nennung des Feindes, zum Beispiel, gibt dem Nenner die Illusion des Sieges. Die bekannte Rede ‚Wissen ist Macht‘ entspricht dieser These. Aus diesem Grund ist Philosophie – das Wort leitet sich vom griechischen ‚Liebe zur Weisheit‘ ab – nichts als ein „Abwehr des Unbegreiflichen.“ (UdA, 161). Noch einmal betont Spengler die Wichtigkeit des Geheimnisses, das mit Respekt und nicht als Objekt des

wissenschaftlichen Diskurses betrachtet werden muss:

Hier liegt eine Wurzel des Unterschieds zwischen idealistischen und realistischen Weltanschauungen. Er entspricht dem Doppelsinn des Wortes „scheu“. Die einen entspringen aus scheuer Ehrfurcht, die andern aus Abscheu vor dem Unzugänglichen. Die einen schauen an, die andern wollen unterwerfen, mechanisieren, unschädlich machen. (UdA, 161)

Man soll, wie Goethe und Plato lehrten, dem Geheimnis mit Abstand und bescheiden zuschauen und nicht – wie Aristoteles und Kant – mit der Absicht, es zu „entblößen und vernichten.“ (UdA, 161). Das, was man denkt, existiert nur in der Welt der Gedanken und wird im Endeffekt nicht erlebt und gefühlt. Für den abendländischen Menschen ist deswegen die Zeit „eine zweite Art von Räumlichkeit“ (UdA, 163), weil er immer dieselbe Idee wiederholt, indem er versucht, die Zeit zu verstehen und zu bezeichnen: „Das ist, als wollte man Hoffnung und Elektrizität die beiden Kräfte des Weltalls nennen.“ (UdA, 163)

Spengler folgt danach mit der Kritik an der kantischen Zeitphilosophie und behauptet, dass der Philosoph pünktlich in der *Kritik der reinen Vernunft* und *Prolegomena* die Begriffe des Raums und Geometrie erläutert, doch „peinlich vermeidet“ (UdA, 163) Arithmetik und Zeit zu analysieren; Kant bezeichnet die Idee von Metaphysik, die aber für Spengler eine „Welt für sich“ (UdA, 163) ist. Der systematische Denker kann nur durch Schemen, das heißt in einem *Raum*, seine Kategorien darstellen und das, was nicht räumlich dargestellt habe keinen philosophischen Wert. Das ist „das uneingestandene Vorurteil alle zünftigen Systematiker gegenüber den ‚Anschauenden‘, denen sie sich innerlich weit überlegen fühlen.“ (UdA, 163). Der Begriff der Zeit gehört diesbezüglich zu keinem System – „Jedes System ist eine *geometrische* Art, Gedanken zu handhaben.“ (UdA, 163) – aber man kann ihn durch seinen *Gegenbegriff* erklären:

So wie jeder Sinneseindruck erst bemerkt wird, wenn er sich von einem andern abhebt, so ist jede Art von Verstehen als eigentlich kritische Tätigkeit nur dadurch möglich, daß ein neuer Begriff sich als Gegenpol eines vorhandenen bildet oder ein Begriffspaar von innerem Gegensatz gewissermaßen durch Auseinandertreten erst Wirklichkeit erhält. (UdA, 165)

Es ist deutlich, den Gedanken Heraklits in diesem Absatz zu spüren und Spengler behauptet, diese Idee sei „zweifellos und schon längst vermutet worden“ (UdA, 165). Der Fehler der Rationalität liegt darin, dass sie den Raum als Gegenteil der Zeit geschaffen hat, denn sie nicht in der Lage ist, das Schicksal beziehungsweise das Leben von der Formenwelt zu trennen. Dieser Fehler verdeutlicht sich in der Tatsache, dass es einen Begriff der Zeit für jede Kultur gibt. Der kausale Zusammenhang muss dann zu viele Grenzen haben, um eine effektive Darstellung der Wirklichkeit zu zeigen; für Spengler die Ursache ist die Einstellung des späten Menschen, die „unter dem Druck eines übermächtigen, an der Sprache geschärften Denkens steht.“ (UdA, 166)

Diese Theorie kann man durch ein Beispiel beweisen: der ursprüngliche Mensch und das Kind – beide stellen die frühen Phasen einer Kultur dar – denken nicht durch kausale Zusammenhänge, für sie ist die Welt wie sie ist da und ihre Geheimnisse brauchen keine rationale Erklärung, man kann sie nur durch Märchen und Mythen beschrieben werden. Sie sind nicht von der Notwendigkeit des rationalen Denkens beherrscht, sie erleben statt denken und fühlen statt zählen¹³. Der abendländische Mensch kann sogar „in den Augenblicken gespanntester Aufmerksamkeit“ (UdA, 166) noch nicht jenseits von den kausalen Verbindungen anschauen, weil er den geschichtlichen Lauf der kausalen Ordnung – und nicht dem Schicksal – zurechnet:

Die *systematischen* Züge sind Ausdruck eines aus dem *gegenwärtigen Empfinden* abgehobenen Verstehens, und mit ihnen unterwerfen wir das Vorstellungsbild aller fernen Zeiten und Menschen dem Augenblicksbilde der durch uns selbst geordneten Natur. (UdA, 166)

Spengler nimmt im folgenden Absatz die Überlegung zum Thema Kunst vorweg – welches er eben in einem ganzen Kapitel analysiert – indem er behauptet, dass der Begriff *Kunstform* der Systematik gehört. Kunst an sich ist etwas „ganz Natürliches und Selbstverständliches“ (UdA, 166) – derart wurde sie zum Beispiel von den Alten betrachtet – aber im Laufe der Weltgeschichte hat man angefangen, die Methoden der künstlerischen Schöpfung zu untersuchen

¹³ Für Spengler steht die einfache Tatsache des Zählens in Verbindung mit Physiognomik, doch das gezählte *Objekt* gehört zur Natur, das heißt zum systematischen Denken.

und ordnen. Angst und Sehnsucht sind Bestandteile jedes Kunstwerks, das den ganzen Menschen, das heißt den Menschen der Kultur, zeigt. Aber der kausale Blick des abendländischen Denkens trennt diese zwei Elemente und macht die Angst zur ‚Tabuseite‘ der Kunst – nämlich die Technik, „die ‚Muttersprache‘ also jedes tüchtigen Meisters und jeder großen Epoche“ (UdA, 167) – und die Sehnsucht zur „persönlichen Gestaltungskraft“ (UdA, 167) der Künstler, die jenseits der Technik geht. Denn jede Kultur hat die eigene Idee des Schicksals, ist auch die Verwirklichung diese Idee ein Bestandteil ihrer Geschichte:

Was *wir* Fügung, Zufall [...] nennen, was niemand einem Fremden, dessen Leben gerade Ausdruck der *eigenen* Idee ist, ganz nachfühlen kann und was sich in Worten nicht weiter beschreiben läßt, stellt eben diese einmalige, nie sich wiederholende Fassung der Seele dar, deren jeder für sich völlig gewiß ist. (UdA, 169)

Spengler nennt *euklidisch* die antike Idee des Schicksals, welche sich in der Figur Ödipus und der Beziehung zu seinem Körper verwirklicht. Der Protagonist des Mythos erlebt seine Geschichte durch sein „empirisches Ich“ (UdA, 169); man merkt deutlich, dass Körper und Seele für Ödipus zwei verschiedene Elemente sind und der erste der wirkliche Protagonist des Mythos ist, denn alles passiert zu „seinem *Leibe*“ (UdA, 169). Spengler stellt danach der Tragödie des Königs Lears gegenüber, in der es nur um innere Beziehungen geht und ihre Auffassung eine „in unendlicher Räumlichkeit und durch endlose Zeiten ausgebreitet [ist]“ (UdA, 169); sie hat mit dem Körper nichts zu tun, „sie trifft nur die Seele.“ (UdA, 169). Diese Konstellationen sind für Spengler von großem symbolischem Wert.

Das Drama der abendländischen Zivilisation ist eine „Charakterdrama“ (UdA, 170), weil der Körper Hauptfigur ist, und das antike ein „Situationsdrama“ (UdA, 170):

Man betont damit, was eigentlich von dem Menschen beider Kulturen als Grundform seines Lebens empfunden und mithin durch die Tragik, das Schicksal in Frage gestellt wird. [...] Die *Zeit* ist das Tragische, und dem gefühlten Sinne der Zeit nach unterscheiden sich die einzelnen Kulturen. (UdA, 170)

Spengler hiermit meint, dass der Ursprung jeder tragischen Situation in der Zeitwahrnehmung jeder Epoche liegt und davon abhängt, wie eine Kultur die Zeit spürt und erlebt. In diesem Sinne gibt es „eine antike Tragödie des *Augenblicks* und eine abendländische der *Entwicklung ganzer Lebensläufe*“ (UdA, 170), die uns zeigen, wie eine „ahistorische und eine extrem historische Seele“ (UdA, 170) sich wahrnehmen. Die Tragödie der Zivilisation stammt „aus dem Gefühl einer *unerbittlichen Logik des Werdens*“ (UdA, 170), das heißt ihre Protagonisten erleben einen Reifeprozess im Laufe der Geschichte – welcher immer in Beziehung zur Katastrophe steht – umgekehrt fühlt der antike Grieche „*das Alogische, das blinde Ungefähr des Moments*.“ (UdA, 170). Die Tragödie fängt diesbezüglich wegen zwei verschiedener Ursachen an; bei den Griechen wird sie durch ein äußeres Ereignis, bei unserer Zivilisation durch ein inneres verursacht. Die Beziehung einer Kultur zum Werden führt zu ihrer Auffassung der Natur.

Die Tendenz der abendländischen Menschheit, die Welt autobiographisch zu deuten – nämlich sich selbst und seine Idee der Natur außer sich zu projizieren – ist der antiken fremd. Es ist aber fast unmöglich, die Naturidee anderer Kulturen zu verstehen:

Die historische Umwelt der andern ist ein *Teil ihres Wesens*, und man versteht niemand, wenn man sein Zeitgefühl, seine Idee vom Schicksal, den Stil und Bewußtseinsgrad seines Innenlebens nicht kennt. (UdA, 172)

Das einzige Element, das uns hilft, den Weltaspekt fremder Kulturen besser zu verstehen, ist die symbolische Dimension. Spengler setzt die Uhr als Beispiel und sagt, dass sie die „Schöpfung hochentwickelter Kulturen“ (UdA, 172) ist. Bemerkenswert ist für ihn, dass die antike Menschheit dieses Instrument kannte, aber absichtlich nicht benutzte; sie hatten Sonnen- und Wasseruhren, aber maßen die Tageszeit nach der Schattenlänge des eigenen Körpers. Die Antwort liegt für Spengler darin, dass „das antike Dasein, euklidisch, beziehungslos, punktförmig“ (UdA, 172) ausschließlich im Verhältnis zum gegenwärtigen Moment war.

Deswegen fehlt der echten Antiken eine archäologische Forschung und „deren *seelische Umkehrung, die Astrologie*.“ (UdA, 173). Und die Orakel? Sie wollten doch die Zukunft nicht voraussagen, „sondern für den *einzelnen, unmittelbar bevorstehenden* Fall eine Weisung geben.“

(UdA, 173). Die Antiken waren infolgedessen Kulturen an sich, die keine Berührung mit Vergangenheit und Zukunft wollten:

In antiken Städten erinnert nichts an die Dauer, an die Vorzeit, an das Bevorstehende, keine pietätvoll gepflegte Ruine, kein für noch ungeborene Geschlechter vorgedachtes Werk, kein trotz technischer Schwierigkeiten mit Bedeutung gewähltes Material. Der dorische Grieche hat die mykenische Steintechnik unbeachtet gelassen und baute wieder in Holz und Lehm [...]. (UdA, 173)

Das Gedächtnis – das Organ, durch welches man die Geschichte wahrnimmt – gehört zur antiken Kulturen nicht. Natürlich erkannten sie, was in der Vergangenheit geschah, aber es war ein „innergeschichtlich nicht mehr geordneter Hintergrund“ oder, wie bei den großen römischen Familien, „nichts als ein Roman“ (UdA, 174). Die Antiken hatten und wollten keine Zeit und die Ermordung Cäsars im Zusammenhang mit seiner Kalenderreform ist für Spengler „eine letzte Auflehnung eben dieses, in der Polis, der *Urbs Roma* verkörperten, der Dauer feindlichen Lebensgefühls.“ (UdA, 174). Keine Zeit bedeutet auch keine Geschichte, kein Gedächtnis und keine Sorge zu haben. Deswegen waren die Antiken ihrer Geschichte unbewusst – „Hier war das Leben *wirklich* ein Traum“ (UdA, 174) – die Zeitrechnung spielte keine Rolle und Spengler nennt diesen Zustand ein „*widerfahrenes Schicksal*“ (UdA, 174), das heißt ein Schicksal, dass man nicht wählte, sondern wurde es akzeptiert und erlebt.

Die Zivilisation, die abendländische Kultur *ist* ihre Zeit; die Wirkung dieses Zeichens ist im Abendlande so stark, dass wir ohne die Idee der Zeit unsere ganze Kultur nicht verstehen können. Wenn wir das zeitliche beziehungsweise chronologische Element aus unserer Geschichte entfernen, dann „ist der abendländische Mensch nicht denkbar.“ (UdA, 175). Denken wir nur an die Uhr, das Symbol der Zeit schlechthin, die von der Turmuhr in der Gotik „noch weiter zu dem grotesken der Taschenuhr“ (UdA, 175) wurde. Die Zeit begleitet seither nicht nur eine Stadt oder ein Dorf, doch eben den einzelnen Menschen; das Symbol des von dem *Urgefühl der Sorge* geprägten Abendlandes – und seines Untergangs – ist bis heute in jeder Tasche zu finden. Das ist für Spengler kein Zufall.

Noch ein wichtiges Symbol aller großen Kulturen, welches Spengler in seiner Analyse erfasst, ist die Bestattung. Jede Kultur hat ihre spezifischen und charakterisierenden Bestattungsformen – man denke zum Beispiel an den alten Ägypten, bei denen das Begräbnis ein Ritus, wenn nicht eine echte Kunst, war – die aber besonders ihre späte Phase kennzeichnet. Der Urmensch, indem er kein Zeitgefühl besaß, hatte umgekehrt nur chaotische Formen der Bestattung, die „von Stammessitte und äußerer Notdurft oder Zweckmäßigkeit“ abhingen:

Er *wollte* keine Geschichte, keine Dauer, weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Sorge noch Auflösung, und er *zerstörte* deshalb, was keine Gegenwart mehr besaß, den *Leib* eines Perikles und Cäsar, Sophokles und Phidias. (UdA, 175f)

Und die Seele? Mit dem Tod des Körpers stirbt für den Urmenschen die Seele auch. Bei einigen Kulturen wurde sie in die Totenwelt eintreten, welche aber eine „*formlose* Schar“ (UdA, 176) war und „den stärksten Gegensatz zur *Ahnenreihe*, zum *Stammbaum* bildet.“ (UdA, 176). Wir kennen die Namen aller Pharaonen, weil den Ägypter ihre Vergangenheit wichtig war, aber von den Königen der dorischen Zeit nicht. Spengler fragt sich danach, ob eben die Museen – „in denen wir die ganze Summe der sinnlich-körperlich gewordenen und gebliebenen Vergangenheit“ (UdA, 177) sammeln – ein Symbol unserer Kultur sind. Sie bewahren den *Leib*, welcher die im engen Zusammenhang mit der Zeit steht. Der Leib kennzeichnet die Vergangenheit, die Geschichte und eine ganze späte Kultur, die durch den Leib sich selbst erkennt. Deswegen ist diese materielle Dimension uns wichtig; ohne Leibe würden wir keine Identität haben, wir würden unsere *Form*, die auch die Zeit enthält, verlieren.

Der Körper steht diesbezüglich in Beziehung zur Zeit später Epochen. Er ist ein Zeichen und deswegen sind die Bestattungsformen ein *Zeichen des Zeichens*, indem sie die Verbundenheit mit der irdisch- und materiellen Dimension unseres Daseins darstellen. Die Museen sind für Spengler nichts als moderne Sarkophage – das Wort bedeutet tatsächlich „Fleischverschlinger“ (UdA, 176) – in denen wir den Leib unserer Kulturentwicklung bewahren:

Sammeln wir nicht [...] so *alle Werke aller* toten Kulturen in diesen hunderttausend Sälen westeuropäischer Städte, wo in der Masse der Vereinigten jedes einzelne Stück dem flüchtigen

Augenblick seines wirklichen Zweckes – der einer antiken Seele *allein* heilig gewesen wäre – entwendet und in einer unendlichen Bewegtheit der Zeit gleichsam aufgelöst wird? (UdA, 177)

Der späte Mensch sorgt darum, durch das Gedächtnis das Gewordene zu ordnen, um eine rationale Welt aufzubauen, die deutlich, voraussehbar und *ewig dieselbe* ist. Er vergisst aber, dass das Gewordene nur im Zusammenhang zum Werden existiert; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Kategorien, die sich ständig kreuzen, miteinander stoßen und keine messbaren und klaren Grenzen haben. Der Urmensch akzeptierte und erlebte sie, in der Phase der Zivilisation ist der Mensch aber dazu unfähig.

Im folgenden Absatz setzt Spengler seine Analyse der Beziehung zur Zeit der verschiedenen Kulturen. In dieser Hinsicht wurde das Abendland von was Spengler „Urgefühl der Sorge“ (UdA, 177) nennt gekennzeichnet, welches im Gegensatz zum antiken Gefühl der ewigen Gegenwart, dem Jetzt und Hier, steht. Jenes wurde von dem Erotischen, dieses von dem Phallus symbolisiert. Das Erotische „das Dahinströmen nie endenden Lebens im Bilde der Geschlechterfolgen von Einzelwesen“ (UdA, 177) zeigt – und dagegen ist das dionysische Symbol des Phallus „das Zeichen einer durchaus dem Augenblick geweihten und Vergangenheit wie Zukunft in ihm vergessenden Geschlechtlichkeit.“ (UdA, 178). Die Symbole des Erotischen und des Phallus stellen vor allem eine temporale Verbindung dar, indem sie zeigen, welche Beziehung zur Zeit eine Kultur hat. Durch das Urgefühl der Sorge zeigt das Abendland was für eine wichtige Rolle der Geist in ihm spielt; umgekehrt ist der Phallus ein Symbol, welches die erotische Tatsache *an sich* kennzeichnet, indem es im Zusammenhang zum Körper steht. Der Mensch früher Kulturen fühlt sich „als Natur, als Pflanze, dem Sinn des Werdens willenlos *und sorglos* hingegen.“ (UdA, 178)

Die Sorge beziehungsweise die Weltangst, die der abendländische Menschen wegen seiner Weltauffassung erlebt, führt zur Notwendigkeit, eine rationale Ordnung der Geschichte zu schaffen. Ordnen und Urteilen sind typische Elemente der Zivilisation, aber wer „*urteilend* an die Geschichte herantritt, wird nur Daten finden“ (UdA, 181), sagt Spengler. Deswegen gibt es keinen Unterschied zwischen Erkennen, das heißt „*urteilend unterscheiden*“ (UdA, 181) und Kausalzusammenhänge zwischen Dingen, Situationen, etc. zu finden:

Schicksal und Zufall bilden jederzeit einen Gegensatz, in den die Seele zu kleiden versucht, was *nur* Gefühl, *nur* Erlebnis und Schauen sein kann und was allein durch die innerlichsten Schöpfungen von Religion und Kunst denen verdeutlicht wird, die zur Einsicht *berufen* sind. (UdA, 182)

Der Unterschied zwischen Zufall und Schicksal ist unerklärlich; die Geschichte, in der das Unabsehbare herrscht, wirkt „mit keinem Darum und Deshalb“ (UdA, 183), nur wegen innerer Notwendigkeit, die allein Kunst – besonders durch die Form der Tragödie – darstellen kann. Spengler behauptet, dass die Polarität zwischen der „durch den Operftod Jesu erwirkten“ (UdA, 183) Gnade und der Erbsünde die Ethik von Zufall und Schicksal zum Ausdruck bringt. Das Christentum ist in dieser Hinsicht ein Bestandteil der abendländischen Kultur, weil Gnade und Erbsünde der Ohrbeichte – der Ursprung jeder autobiographischen Tendenz – zugrunde liegt. Die Religion betrifft für Spengler jeden Menschen, sogar den Atheisten, weil in jener Polarität „das Dasein jedes wirklich bedeutenden Menschen“ (UdA, 183) liegt:

Mag man es Fügung, Vorsehung, innere Entwicklung nennen, was den Lebensläufen aller Menschen des Abendlandes etwas Verwandtes gibt – dem Denken bleibt es unzugänglich. Der „freie Wille“ ist eine innere Gewißheit. (UdA, 183)

Innere Gewißheit ist für den deutschen Historiker ein Begriff, den man durch Gefühl, Erfahrung und Schauen *erleben* kann, aber man kann nicht sie durch das rationale Denken *begreifen*. Dieses Element der Geschichte wirkt wegen einer tieferen Notwendigkeit; das Endergebnis jeder Entscheidung ist unabsehbar, indem es Teil einer großen Ordnung, das heißt das Werden und nicht das Gewordene, ist. Und wenn es Schicksal ist, dass etwas Gewolltes sich in der Zukunft verwirklicht, dann wird es durch das Unergründliche als Gnade geschehen. Es ist aber unmöglich, Gnade von Zufall zu unterscheiden: „Hier endet jede rationalistische Zergliederung beim Widersinn.“ (UdA, 184); alles hat eine Bedeutung, sogar das, was wir *sinnlos* nennen, ist der Geschichte notwendig. Der Autor stellt danach noch eine Überlegung über die Beziehung zwischen Zufall, Geschichte und Kausalitätsprinzip, indem er die folgende Frage stellt: müssen bestimmte Vorfälle – er meint hiermit sowohl die wichtigsten

geschichtlichen Vorfälle als auch die Meisterwerke der Musik, Literatur und Kunst – im Laufe der Weltgeschichte *unbedingt* geschehen? Hätten sie auch nie passieren können? Wie hätte sich eine Kultur ohne ihre wichtigsten Ereignisse entwickelt? Die Antwort liegt im Begriff des Symbols und Spengler erklärt es im folgenden Absatz:

Wem der Blick für die andre – die Welt als „Divina Commedia“, als Schauspiel für einen Gott – verschlossen bleibt wie Kant und den meisten Systematikern des Denkens, der wird darin nur den sinnlosen Wirrwarr von Zufällen, diesmal im banalsten Sinn des Wortes, finden. [...] Erst der ins Metaphysische dringende Blick erlebt in den Daten *Symbole* von Geschehenem und erhebt damit den Zufall zum Schicksal. (UdA, 186)

Das Schauen durch einen metaphysischen Blick ist dann für Spengler notwendig, um die Geschichte nicht nur als eine Reihe kausaler Zusammenhänge zu betrachten. Der Menschenkenner schaut nicht das *Ding an sich*, aber viel weiter an. Dank dieses Blicks, und nur dadurch, versteht er die Weltgeschichte, deren Symbole der wirkliche Ausdruck der Menschheit sind. Kommen wir nun zur ersten Antwort: etwas muss und wird passieren, insofern es ein Symbol ist. Spengler macht es mit einem musikalischen Vergleich anschaulich, denn er sagt, dass in der Geschichte *Themen* und *Variationen* gibt; ein Thema kann man in verschiedenen Variationen durchgeführt werden, aber es wird immer *notwendig* sein. Deswegen muss etwas unbedingt geschehen und wenn es nicht in einer Form passiert, dann wird es in einer anderen:

Innerhalb jeder Epoche besteht eine unbegrenzte Fülle überraschender und nie vorherzusehender Möglichkeiten, sich in Einzeltatsachen zu verwirklichen, die Epoche selbst aber ist notwendig, weil die Lebenseinheit da ist. Daß ihre innere Form gerade diese ist, ist ihre *Bestimmung*. (UdA, 189)

Der geschichtliche Vorfall als Objekt einer wissenschaftlichen Betrachtung – ohne das Metaphysische in Betracht zu ziehen – hat diesbezüglich für Spengler keine Bedeutung. Jedes Ereignis hat eine bestimmte Form, am wichtigsten ist aber die Tatsache, dass es passiert ist, weil es passieren *musste*; seine Bedeutung, seine Wirkungen, seine metaphysische Funktion sind

wichtiger als das reine Aussehen: „[Napoleon] selbst als empirische Person hätte bei Marengo fallen können. Was er *bedeutet*, wäre dann in anderer Gestalt verwirklicht worden.“ (UdA, 188)

Kriege, Tötungen, Dramen, aber auch nationale Einigungen und Frieden sind keine menschlichen Elemente, sie gehören einer breiteren dem Metaphysischen nahe Darstellung; gleichzeitig ist eine gewisse Wahrheit für eine gegebene Kultur nicht richtig oder falsch – diese Urteile gehören jedenfalls zur Natur und Kausalität – sondern „für diese Kultur und diese Zeitstufe innerlich notwendig.“ (UdA, 190). Das Kausalitätsprinzip hat dann im Laufe der Entwicklung des systematischen Denkens viele Missverständnisse verursacht, besonders in seiner starren Form, welche die späten Phasen aller Kulturen charakterisiert. Das Erleben wahrer Geschichte ist dadurch unmöglich, weil es Ursachen sucht, wo keinen kausalen Zusammenhang ist.

Kant hat das systematische Denken als eine notwendige Form der Erkenntnis definiert, für Spengler bezieht er sich damit nur auf die „*verstandesmäßige* Betrachtung der menschlichen Umwelt“ (UdA, 197), die ein unvollkommener Teil der wahren Erkenntnis ist. Historisch zu denken ist unmöglich, das *Denken* kann das Historische nicht begreifen; wir sehen dann „die tiefe Absurdität einer Wissenschaft, welche ein organisches Werden durch methodisches Mißverstehen als den Mechanismus eines Gewordnen begreifen wollte.“ (UdA, 198). Die Natur ist eine Reihe von rationalen Begriffen, die das systematische Denken „gewaltsam auf das Lebendiges anwandte“ (UdA, 198); diese Begriffe mögen die kausalen Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung erklären, aber ein Organismus hat nur die „innere Gewißheit“, die eher eine Vergangenheit hat. Ursache und Vergangenheit stehen wie Natur und Geschichte, Zufall und Schicksal im Zusammenhang:

[Die Ursache] kennzeichnet den „Fall“, der überall möglich ist und dessen innere Form feststeht, gleichviel wann, wie oft und ob er überhaupt eintritt; [die Vergangenheit] kennzeichnet das *Ereignis*, das einmal war und nie wiederkehrt. (UdA, 198)

Aus diesem Szenario taucht zum ersten Mal das Wort *Technik*, welches ein grundlegender Teil Spenglers künftige Überlegung ist. Die Technik ist die materielle Verwirklichung des systematischen Denkens, deren Aktivität sich in der abendländischen Stadt schlechthin, der

Großstadt, entwickelt. Unter allen Symbolen, die Spengler beschrieben hat, ist die Technik eines der wichtigsten, denn zum ersten Mal hat ein Symbol auch einen *Willen*:

Der Geist unsrer großen Städte *will* so nicht schließen. Umgeben von einer Maschinenteknik, die er selbst geschaffen hat, indem er der Natur ihr gefährlichstes Geheimnis, das Gesetz, ablauschte, will er auch die Geschichte technisch erobern, theoretisch und praktisch. (UdA, 198)

Dem vorliegenden Absatz kommt sowohl auf historischer als auch philosophischer Ebene bei der Schaffung einer Theorie der Technik höchste Bedeutung zu. Die Idee einer Technik, welche als eine autonome Entität wirkt ist wesentlich, um den Grund des Untergangs des Abendlandes zu verstehen; nämlich ist die Technik das Endresultat des systematischen Denkens, dessen Interesse sich nur auf die „Zweckmäßigkeit“ (UdA, 198) beschränkt. Durch ihre kausalerorientierte Logik führt das technische Denken zur unvermeidbaren Phase der Zivilisation. Spengler behauptet, dass eben gemeinsam positiv-konnotierte Ideale wie Aufklärung, Humanität und Weltfrieden sind in der materialistischen Geschichtsauffassung nur „Zwecke der Weltgeschichte“, deren Entwicklung „Fortschrittsprozess“ heißt. Die Technik wird durch das systematische Denken eben unseren Blick auf die Welt verändern, denn wir die Umgebung je nach Nützlichkeit betrachten:

Wir erfassen ein Stück Wild als beseeltes Wesen und gleich darauf als Nahrungsmittel; wir sehen in einem Blitz eine Gefahr oder eine elektrische Entladung. Und dieses zweite, spätere, versteinende Bild der Welt überwältigt in den großen Städten mehr und mehr das erste. (UdA, 200)

Die Vergangenheit und die Natur werden „mechanisiert, materialisiert“ und als eine Reihe kausaler Regeln geordnet. Wir glauben daran, dass sich die Geschichte je nach Gesetzen und Ursachen entwickelte und deswegen betrachten wir sie mit einem rationalen Blick; die technische Erfahrung und die Naturwissenschaft gelten nur für das Gewordene, das heißt alles was schon bekannt ist. Es gibt diesbezüglich für Spengler keine mögliche Wissenschaft der

Geschichte; Geschichte wie wir sie kennen ist nur eine Chronologie, eine Sammlung von Tatsachen und Daten, die für uns in irgendeiner logischen Verbindung miteinander stehen: „Für den geschichtlichen Blick selbst sind Daten stets Symbole.“ (UdA, 201). Die Technik kann nur in der Welt der kausalen Zusammenhänge funktionieren, deswegen kann sie nur eine Chronologie aus der Geschichte erstellen, weil sie „nur Daten finden“ (UdA, 201) kann; sie könnte nie jenseits von Natur betrachten, denn ihre Untersuchung in das Metaphysische eintreten würde. Die Technik „lediglich kritisch zerlegt und ordnet, nicht schaut und fühlt.“ (UdA, 201)

Die Erkenntnis der Geschichte ist für den abendländischen Menschen immer eine rationale Analyse, die durch das Verstehen kausaler Verbindungen in Praxis umgesetzt wird. Der „vernunftgemäße Zweck“ (202) schließt demzufolge jegliches Interesse an dem Metaphysischen aus, weil es als Objekt des Kausalitätsprinzips nicht gilt. Aber die „Wahl der grundlegenden Ursachen“ ist für Spengler „nicht ohne Komik“ (UdA, 202); denn man Geschichte nicht rational versteht, streiten die Menschen über ihre Untersuchungen und „füllen ihre Werke mit vermeintlichen Erklärungen des Ganges der Geschichte im Stil naturhafter Zusammenhänge.“ (UdA, 202).

Der „Kult des Nützlichen“ (UdA, 202) – dessen Vorläufer im Abendlande Darwin ist – charakterisiert die Phase der Zivilisation und er stellt für Spengler das Wesen der Menschheit seit dem 19. Jahrhundert bis heute dar. Spengler kritisiert sehr stark die darwinistische Entwicklungstheorie, welche aus materialistischen und technischen Grundgedanken gebildet ist:

Die organische Logik der Tatsachen des Lebens wurde durch eine mechanische – in physiologischer Einkleidung – ersetzt. Vererbung, Anpassung, Zuchtwahl sind Zweckmäßigkeitursachen von rein mechanischem Gehalt. [...] Mit dem Worte Prozeß war das Schicksal abgetan. (UdA, 203)

Darwin war davon überzeugt, die Komplexität der Geschichte verstanden zu haben. Seine Theorien wurden später akzeptiert, weil sie auf das gemeinsame Weltbild jener Zeit zutrafen. Spengler behauptet, nicht ohne den Sarkasmus zu verbergen, dass die von Schiller geprägte Idee von „Hunger und Liebe“ (UdA, 203) die endgültige Antwort des darwinistischen Denkens auf das Problem der Weltgeschichte ist. Deswegen ist ein Werk wie Goethes *Wilhelm Meisters*

Wanderjahre – wo er schrieb, man sollte nicht hinter dem Aussehen suchen, weil es selbst die Lehre ist – „dem Jahrhundert von Marx und Darwin nicht mehr verständlich.“ (UdA, 204). Das Kausalitätsprinzip stammt von der Physik, die aber es im Abstrakte benutzt hat. Der Physiker „betrachtet seine Atome und Elektronen [...] als *Bilder*“ (UdA, 205), welche er benutzt, um unanschauliche Zahlen darzustellen. Im Gegensatz zu den Systematikern will er nicht die Welt beschreiben oder die Geschichte verstehen; der Physiker braucht kausale Verbindungen, aber er sucht in ihnen keine „andre Wirklichkeit als die konventioneller Zeichen.“ (UdA, 205).

Er weiß, dass das Zeichen nur ein Symbol ist und er ist auch bewusst, dass er demzufolge nur symbolische Vergleiche anstellen kann:

Das Bild der Natur – Schöpfung und Abbild des Geistes, sein *alter ego* im Bereich des Ausgedehnten – *erkennen*, bedeutet sich selbst erkennen. (UdA, 205)

In diesem Satz sieht es aus, als Spengler sich widerspricht. Im Laufe des *Untergangs des Abendlandes* passiert es oft, dass ein Teil im Widerspruch zu einem anderen zu stehen scheint. Obwohl Spengler selbst das anerkennt, muss man annehmen, dass auch diese Widersprüche einen symbolischen Wert haben. Wenn Spengler gesagt hat, dass wir die Geschichte nicht verstehen können, wie können wir denn sogar uns selbst kennen? Um diese Frage zu beantworten, muss man aber bemerken, dass mit Erkennen Spengler nur die Erkenntnis der Symbole meint. Der Mensch ist ein Symbol. Was sich hinter dem Symbol versteckt kann man nie mit Worten erklären, man kann es nur erleben: „Geschichte und Natur stehen *in uns* einander wie *Leben* und *Tod*, wie die *ewig werdende Zeit* und der *ewig gewordene Raum*.“ (UdA, 207), das heißt wir enthalten beide Dimensionen, Leben und Tod, Zeit und Raum. Der Mensch als Natur ist ein *Bild*, bei dessen Betrachtung nur Deutungen möglich sind, der Mensch als Geschichte ist das Symbol, das dieses Bild trägt.

Die mathematische Seite physikalischer Beobachtungen gehört zur Systematik, welche die „Erfahrung von Gewordnem, Totem, Starrem“ (UdA, 206) ist. Die Geschichte kann auf keinen Fall von der Systematik erklärt werden, weil sie „das Merkmal des Einmalig-tatsächlichen“ (UdA, 206) enthält; das systematische Denken kann nur die Natur – welche das Merkmal des „Ständig-möglichen“ (UdA, 206) trägt – ordnen, indem sie kausale Zusammenhänge stellt. Die

Natur, das Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung, ist die Welt der Möglichkeiten, welche geschehen oder nicht geschehen kann; ob etwas im Endeffekt oft oder nie passiert hat für den Naturforscher keinen Wert, das bedeutet, dass die Natur vom Wissenschaftler ohne Rücksicht auf das Schicksal betrachtet ist: „Ein System besteht aus Wahrheiten, eine Geschichte beruht auf Tatsachen.“ (UdA, 206)

Der Unterschied zwischen Wahrheit und Tatsache ist, dass Tatsachen aufeinanderfolgen und Wahrheiten gegensätzlich sind. In der Geschichte – welche Spengler mit „einem Brabanter Wandteppich“ (UdA, 207) vergleicht, in dem beide „Kette und Einschlag das Bild wirken“ (UdA, 207) – gibt es keine Gegensätze. Jeder Vorfall hat eine Bedeutung und eine Funktion, auch wenn er scheinbar gegen den Fortschritt, ‚widersprüchlich‘ oder ‚negativ‘ (zum Beispiel, im Falle eines Krieges) wirkt. Der abendländische Mensch betrachtet die Geschichte, als ob sie Natur – ein messbares Objekt – wäre. Für Spengler erliegt im zivilisierten Menschen „das tragische Weltgefühl dem mechanisierenden Intellekt.“ (UdA, 207); das heißt, die technische Form des Denkens, die Zweckmäßigkeit und der wissenschaftliche Blick, welcher alles dem Kausalitätsprinzip nach ordnet, sind die einzige Denkungsarten, die die Phase der Zivilisation charakterisieren. Die abendländische Philosophie, die für Spengler wie eine Kunst ist, spielt dann wie nie zuvor eine wichtige Rolle, weil sie ihre „*letzte* große Aufgabe“ (UdA, 207) erfüllen muss:

[...] die Aufgabe, das Weltgefühl nicht nur der eignen, sondern das *aller* Seelen zu durchdringen, in denen große Möglichkeiten überhaupt bisher erschienen und deren Ausdruck im Bilde des Wirklichen die einzelnen Kulturen sind. (UdA, 208)

Die Philosophie muss dann eine umfassende Physiognomie des gesamten Daseins etablieren, durch welche das Werden der Menschheit bis zu „den höchsten und letzten Ideen vordringt“ (UdA, 208); damit Spengler meint, dass die Morphologie der Weltgeschichte die Kultur als Organismus betrachtet, indem sie Analogien, Symbole und alle geheimnisvollen Beziehungen versteht. Der abendländische Philosoph muss eine Kultur „als *Person*“ (UdA, 208) in Betracht ziehen, als ob sie ein „Bildnis von Rembrandt“ oder ein „Cäsarenbüste“ (UdA, 208) sei. Dadurch könnte der Menschenkenner die „schicksalsvollen Züge im Antlitz einer *Kultur*“ (UdA, 208) deuten, wie man normalerweise mit einem Dichter oder einem Denker tut.

Alles was eine Kultur bildet – von Menschen bis Religionen, vom Stil bis Kunst – ist Ausdruck ihrer Seele:

Jede Epoche, jede große Gestalt, jede Gottheit, Städte, Sprachen, Nationen, Künste, alles was je da war und da sein wird, ist ein physiognomischer Zug von höchster Symbolik, den ein *Menschenkenner* in einem ganz neuen Sinne des Wortes zu deuten hat. (UdA, 208)

Dazu braucht man sowohl „die Anlagen des Systematikers“ als auch „das Auge eines Künstlers“, um die „ungeheure Musik“ (UdA, 209) der Geschichte zu hören.

3.4. Makrokosmos: *Symbolik und Raum*

Und so erweitert sich der Gedanke einer Weltgeschichte physiognomischer Art zur Idee einer allumfassenden Symbolik.

UdA, 210

Im dritten Kapitel *Makrokosmos* erklärt and analysiert Spengler die Begriffe des Symbols und Raums – der erste Teil heißt nämlich *Die Symbolik des Weltbildes und das Raumproblem* – indem er durch Beispiele und Vergleiche seine Ideen vorstellt, dabei zieht er auch die schon im ersten und zweiten Kapitel vorgestellten Begriffe (Schicksal, Natur, Geschichte, etc.) wieder in Betracht. Im ersten Absatz wird behauptet, dass die „tragische Bewegung“ (UdA, 210) – welche zur Geschichte gehört – pausenlos wirkt, auch wenn wir schlafen; deswegen sind das Erleben und Erkennen eine ständige Tätigkeit, auch wenn Geist und Sinne nicht wach sind: „Mag die Nacht alle Augen schließen, das Blut schläft nicht.“ (UdA, 210)

Wir sind dann „bewegt im Bewegten“ (UdA, 210), das heißt wir spüren die Kraft des Lebens und ein rationaler Trieb führt uns sofort daran, sie durch Worten auszudrücken. Keine Sprache, wie es auch im zweiten Kapitel gesagt wird, kann doch das Werden darstellen, weil sie nur ein „Grundwort des Naturerkennens“ (UdA, 210) ist. Wie kann man die wirkliche Natur dann

erkennen, wenn sie dem Unaussprechlichen gehört? Das einzige und äußerste Mittel ist die Deutung ihrer Symbole, welche „sinnliche Zeichen, letzte, unteilbare und vor allem ungewollte Eindrücke von bestimmter Bedeutung“ (UdA, 211) sind.

Das Symbol ist deswegen für Spengler die einzige Sprache der Geschichte, die weder Form oder Regeln besitzt. Die Grammatik dieser Sprache ist durch einen metaphysischen Blick und „in Stunden der Einkehr“ (UdA, 211) zu verstehen, aber man wird nie die grundlegende Struktur sehen, sondern nur ihre Wirkungen und Folgen. Durch das Lernen dieser Sprache kann man die Gestalt einer Kultur begreifen. Ein Symbol ist ein Teil der Wirklichkeit, das keine rationale Bedeutung hat und deswegen geistig nicht ausgerichtet werden kann:

Es wird hier also nicht davon die Rede sein, was eine Welt „ist“, sondern was sie dem lebendigen Wesen bedeutet, das von ihr umgeben ist. Mit dem Erwache zerdehnt sich für uns etwas zwischen einem Hier und einem Dort. (UdA, 211)

Hier und Dort bedeuten für Spengler die Trennung zwischen Geschichte und Natur. Das Hier ist was wir als innere Gewissheit wahrnehmen, das Dort ist die geordnete Welt der Formen, wo alle einen Namen und eine Ursache besitzt. In diesem Absatz wird behauptet, dass eine Einigung dieser zwei Dimensionen möglich ist, weil die Wirklichkeit die „Projektion des Gerichteten“ (UdA, 211) – das heißt, der innerlichen Welt – ist. Das Dort beziehungsweise das Unbekannte ist nichts als „das Eigne, das sich am Fremden spiegelt“ (UdA, 211); die Welt steht immer in Verbindung mit der Seele des Beschauers, jene *bedeutet* diese, weil die Welt der schöpferische menschliche Akt schlechthin ist.

Das Mögliche verwirklicht sich nicht von mir aus, sondern durch mich; ich *sehe* keine Welt, ich *schöpfe* die Welt in jedem Augenblick meines Lebens. Die Behauptung Spenglers, die Wirklichkeit sei die „Projektion des Gerichteten in den Bereich des Ausgedehnten“ (UdA, 211), bedeutet in dieser Hinsicht, dass in der rational geordneten Natur eben Teile des Irrationales zu finden sind; die Rationalität hat dann einen Ursprung, welche in ihrem Gegensatz zu finden ist. Spengler versöhnt durch dieses Bild die Dimensionen von Natur und Geschichte, die früher schienen, gegen einander zu stoßen. Durch diese Idee zeigt Spengler, dass Gegensätze nur im rationalen Denken existieren; umgekehrt lässt das Unaussprechliche – das heißt das Werden,

welches den Lauf der Geschichte kennzeichnet – alle Elemente zu, ohne sie zu unterscheiden.

Der schöpferische Akt, welcher die Welt verwirklicht, ist aber unbewusst. Die „aus der Gesamtheit sinnlicher und erinnertes Elemente“ entstandene Welt ist dann nur eine Möglichkeit, welche aber die einzige ist, die man verstehen kann, denn diese Welt die Projektion seiner inneren Gewissheit ist. Diese Situation verursacht eine Vervielfältigung der rationalen Welten, denn jeder Mensch davon überzeugt ist, die absolute Wahrheit zu besitzen:

Und deshalb gibt es so viele Welten, als es wache Wesen und im gefühlten Einklang lebende Scharen von Wesen gibt, und im Dasein jedes von ihnen ist die vermeintlich einzige, selbständige und ewige Welt – die jeder mit dem andern gemein zu haben glaubt – ein immer neues, einmaliges, nie sich wiederholendes Erlebnis. (UdA, 212)

Durch fortlaufende Stufen der Bewusstheit, die von den „Uranfängen kindlich-dumpfen Schauens“ (UdA, 212) starten, erreicht der Mensch den reifen Zustand, in dem die Symbole als isolierte und bestimmte Zeichen hervortreten. Der Mensch dieses Zustandes – nämlich der Zivilisation – versucht es, die von ihm selbst geschafften Welt durch das Denken zu verstehen. Aber indem er so macht, versucht er paradoxerweise einen Gedanken zu verstehen, der von seiner Innerlichkeit herauskommt. Alles, was existiert – abgesehen davon, dass es etwas Konkretes oder nur ein Gedanken ist – ist dann ein Symbol. Ein Makrokosmos ist diesbezüglich für Spengler eine Konstellation von Symbolen, deren Gesamtheit die Wirklichkeit bildet. Zwei Kulturen können sich je nach Verwandtschaftsgrad verstehen, nämlich wenn sie die gleiche Projektion der inneren Welt haben. Es ist aber eine Selbsttäuschung daran zu glauben, dass wir die Seele ferner Kulturen wie die Antiken verstehen können, denn unsere Formenwelt gehört einer zu weit entfernten Dimension der Geschichte. Wenn wir versuchen Worte anderer Philosophien – wie zum Beispiel ‚atman‘ oder ‚tao‘ – zu übersetzen, werden wir nie die ursprüngliche Bedeutung ergreifen; das Über-setzen wäre deswegen das sinnlose Setzen einer Wahrheit über eine andere.

Wenn ein Symbol verwirklicht sich, dann wird es zum Bereich des Ausgedehnten gehören. Das bedeutet, dass sobald ein Symbol sichtbar ist – wie zum Beispiel ein in die Welt der Formen projizierter Gedanken – wird er zum Gewordenen; mit anderen Worten, sichtbare und

verstehbare Symbole sind ‚tote‘ Symbole. Ausdehnung ist aber für Spengler ein Bestandteil des Wachseins, deswegen ist es hier von toten Symbolen die Rede. Eben das Wort „nach-denken“ (UdA, 214) ist in dieser Hinsicht erklärend: wir können eine Wirklichkeit nur wenn sie bereits vergangen ist verstehen. Darüber hinaus gehören alle Symbole zur Dimension der Vergänglichkeit; die ursprüngliche Bedeutung eines Zeichens wird nie wieder zurück, weil das Reich des Ausgedehnten der Anfang und das Ende festsetzt. Deswegen ist der Mensch – welcher natürlich dem Ausgedehnten gehört – „das einzige Wesen, welches den Tod kennt.“ (UdA, 214); die Bewusstheit des Todes setzt demzufolge ein „Gedächtnis für das Vergangene und eine Erfahrung von Unwiderruflichem“ (UdA, 215) voraus, welche nur dem ganz erwachten Menschen eigen ist. Wenn wir die Vergangenheit und die Zukunft, nämlich die Zeit, *in uns* in Form des Gedächtnisses tragen, dann ergibt sich hieraus, dass die Zeit ein Bestandteil des Menschen ist.

Die Auseinandersetzung mit dem Tod führt zum „entscheidenden Punkt des Daseins“, wo der Mensch sich gleichzeitig Raum und Zeit fühlt: er „begreift *plötzlich* den leblosen Leichnam, der ganz Stoff, ganz Raum geworden ist, und *zugleich* fühlt [er] sich als einzelnes *Wesen* in einer fremden, ausgedehnten Welt.“ (UdA, 215). Spengler erklärt danach, dass die Weltangst diesem Zustand zufolge zur „Angst vor dem Tode“ (UdA, 215) wird, das heißt Angst vor dem bewegungslosen Raum. Das rationale Denken und die menschliche Notwendigkeit der systematischen Weltauffassung entstehen diesbezüglich aus dem Nachdenken über den Tod. Für Spengler die Sorge um das noch nicht vergangene Leben verursacht das historische Empfinden und weckt demzufolge das Interesse an der Vergangenheit auf. Die Betrachtung der Natur als eine Gesamtheit von kausalen Zusammenhängen entwickelte sich daraus:

Der Urmensch, in tiefem Staunen über den Tod, suchte diese Welt des Ausgedehnten mit den unerbittlichen und stets gegenwärtigen Schranken ihrer Kausalität, voll von dunkler Allmacht, die ihm ständig mit dem Ende bedrohte, mit allen Kräften seines Geistes zu durchdringen und zu beschwören. (UdA, 216)

Aus dieser unbewussten „triebhaften Abwehr“ (UdA, 216) – welche die Idee von Seele und Welt als zwei verschiedene Elemente erschafft – entwickelte sich die „*persönliche*

Lebensführung.“ (UdA, 216); damit meint Spengler, dass die Trennung zwischen dem Ich und dem Fremden – dem Hier und Dort – aus dieser Angst herkommt. Die rationale Notwendigkeit ist dann das Ergebnis der Weltangst beziehungsweise des urmenschlichen Erstaunens. Das rationale Denken, welches durch kausale Zusammenhänge wirkt, schafft eine Trennung zwischen dem Ich und dem Objekt der Betrachtung; die Natur als geordnetes Wesen, als Gewordene ist dann die Folge dieses rationalen Anschauens, welches nicht mehr als eine Abwehr gegen das Unfassbare ist. Die Welt persönlich zu betrachten bedeutet, dass es ein „Ichgefühl“ ein „Weltgefühl“ (UdA, 216) geben, die sich auseinandersetzen, um ein Weltbild zu schaffen. Die Person – welche nur ein Begriff beziehungsweise ein Symbol ist, weil in der Tat nichts Persönliches existiert: wir selbst sind Teile der Geschichte, die keine Form hat – ist dann gleichzeitig Beobachter und beobachtetes Objekt, sie ist ein Bestandteil des Weltbildes. Was ist dann eine Kultur, wenn nicht nur die Steigerung dieses Menschseins überhaupt? Spengler meint hier, dass die Natur eine doppelte Wirkung hat, denn sie ist für uns gleichzeitig Eindruck und Ausdruck. In demselben Augenblick schauen wir ein Objekt an und schaffen wir es:

Die Dinge sind nicht nur *wirklich* innerhalb der Umwelt, sondern sie haben, so wie sie, „erscheinen“, innerhalb der Welt, „*anschauung*“ auch einen *Sinn*. Zuerst besaßen sie allein ein Verhältnis zu ihnen. Sie sind Sinnbilder seines Daseins geworden. (UdA, 216)

Die Symbolik ist ein unbewusster und innerlich notwendiger Schutz, deren Ursprung in der Bewusstheit des Todes liegt; sie ist „Ausdruck einer tiefen Scheu im alten Doppelsinn des Wortes: ihre Formensprache redet zugleich von Feindschaft und Ehrfurcht.“ (UdA, 216), die Angst hat die Symbolik geschaffen, deren Folge das Weltbild ist. Wenn man versteht, wie die Natur eine Projektion des Menschlichen ist, dann ist eben der wiederkehrende Satz Spenglers: „Alles Gewordene ist vergänglich“ (UdA, 216) viel deutlicher. Die Welt, wie wir sie kennen, ist die Verwirklichung unserer Gedanken, die sterblich sind, denn sie von sterblichen Wesen geschaffen werden. In dieser Hinsicht ist es unmöglich, dass ein Gedanken für immer dabei wird, er wird nur im Zeitraum einer Kulturentwicklung bestehen.

Alle Gedanken haben eine entsprechende Form in der Weltauffassung, doch sind sie nicht nur einzelne Dinge, sondern auch „Völker, Sprachen, Rassen, Kulturen.“ (UdA, 216). Der

Untergang des Abendlandes bedeutet aber keine radikale Erlöschung menschlicher Generationen, sondern den Verfall der von ihm erschaffenen Formen und Symbolen, welche ein Volk innerlich zusammenhielten. Das Symbol mag eine Einbildung bleiben, das heißt als Zeichen in einem musikalischen oder künstlerischen Werk, die Form selbst aber muss unbedingt untergehen. Die letzte Phase des Unterganges, welche nach der Erlöschung aller von dem Menschen erschaffenen Formen geschieht, ist die Erlöschung der Urform, das heißt des Gedankens und infolgedessen des Menschen selbst:

Vergänglich ist jeder Gedanke, jeder Glaube, jede Wissenschaft, sobald die Geister erloschen sind, in deren Welten ihre „ewige Wahrheiten“ mit Notwendigkeit als wahr empfunden wurden. [...] Wir wissen das. (UdA, 217)

Der letzte Satz – „Wir wissen das“ – ist von relevanter Bedeutung. Nur das, was man kennt, kann erlebt werden: „Ein Tier weiß es nicht, und was es nicht weiß, ist im Erlebnis seiner Umwelt nicht vorhanden.“ (UdA, 217). Die uralte Weltangst, welche das systematische Denken als Schutz verursachte, ist auch die Ursache des Unterganges jeder Kultur. Eine Kultur ohne Gedanken, wie das Tierreich, kann nicht untergehen, weil sie keine Angst vor dem Tod hat. Spengler stellt in diesem Absatz auch eine Lösung – „oder bescheidener, seine Deutung“ (UdA, 217) – des Raumproblems vor. Der Raum enthält die Dimensionen der Ausdehnung und der Tiefe, welche im Sinnenleben als eine „empfundene Tiefe“ (UdA, 217) wahrgenommen wird. Länge und Breite sind Elemente des Ausgedehnten und erlauben die Welterfahrung, weil sie den konkreten schon verwirklichten Raum zeigen; umgekehrt ist die Tiefe noch nicht Raum, denn sie ist die Dimension durch welche die Welt beginnt: „Erst die Tiefe ist die *eigentliche* Dimension im wörtlichen Sinne, das *Ausdehnende*.“ (UdA, 218). Länge und Breite sind Eindruck, die Tiefe ist Ausdruck und deren Gesamtheit bildet die Dimensionen durch welche die Erfahrung möglich ist. Demzufolge ist die Tiefe ein aktiver Bestandteil des Erkennens, welches den symbolischen „Gehalt einer Ordnung“ (UdA, 218) enthält, umgekehrt sind Länge und Breite passive Elemente der Welterfahrung. Um die Tiefe zu erleben, braucht man einen „schöpferischen Akt“ (UdA, 218), der ebenso unwillkürlich als notwendig ist:

Er schafft aus dem Strom von Empfindungen eine formvolle Einheit, ein bewegtes *Bild*, das nunmehr, sobald das Verstehen sich seiner bemächtigt, von Gesetzten beherrscht, dem Kausalprinzip unterworfen und mithin, als Abbild eines persönlichen Geistes, *vergänglich* ist. (UdA, 218)

Die Dehnung der Tiefe ist „unendlicher Verschiedenheit fähig“ (UdA, 219), demzufolge wird eine Erfahrung der Natur nur einem Menschen entsprechen; die Natur ist diesbezüglich eine unwiederholbare Funktion im mathematischen Sinne, deren Endresultat von der Kombination aller seinen Faktoren abhängt. Spengler kritisiert danach die kantische Theorie der ‚a priori‘ und behauptet, dass Kant bei deren Formulierung die Dimension der Tiefe nicht ins Auge gefasst hat. Für den Philosophen liegt der Raum der Weltwahrnehmung zugrunde, indem er die Form der Anschauung ist. Spengler ist umgekehrt der Meinung, dass diese Stufe ein später Zustand der Erkenntnis ist, welcher durch die „gespannte, praktische, *technische* Betrachtung der Umwelt“ (UdA, 219) eine rationale Dreidimensionalität erschafft. Die kindische beziehungsweise frühe Weltbetrachtung ist dagegen „schwankender“ und „unentschiedener“ (UdA, 219), denn sie keine vernünftigen Grenzen hat. Die Theorie Kants ist in der Denkungsart des Menschen der Großstädte, nämlich der Zivilisation, zu finden, für welchen der Raum eine Form „nicht mehr des Angesehenen, sondern des *Verstandenen*“ (UdA, 219) ist, das heißt eine vom Sinnleben abgelöste Entität ohne Leben und Zeit.

Spengler ist der Meinung, dass der wesentliche Beitrag Kants die Schöpfung des Begriffes einer Form ‚a priori‘ ist, nicht deren Anwendung. Es ist ebenfalls falsch zu behaupten, dass der Raum eine Form der Anschauung ist, denn seiner Gegenteil – die Zeit – hat keine Form überhaupt; die *Form* hängt von dem „Grade der Entfernung“ (UdA, 220) ab: „Niemand wird behaupten, daß er die Mondscheibe körperhaft sehe.“ (UdA, 220). Je näher dem Objekt der Betrachtung, desto *räumliche* Merkmale werde ich wahrnehmen. Kant habe sich täuschen lassen, weil er nur die „antike Schulgeometrie“ (UdA, 220) kannte; der Raum ist für Spengler eine menschliche „Schöpfung des *inneren* Blickes“ (UdA, 222) und demzufolge gibt es keine genaue Übereinstimmung zwischen dem lebendigen Eindruck und den Regeln der Geometrie.

Es gibt für Spengler mehrere Strukturen der dreidimensionalen Ausdehnung, die gleichzeitig in einem System bestehen können. Kant wollte durch seine Theorie zeigen, welche dieser

Strukturen der Wirklichkeit entspricht, aber es ist ein Fehler, daran zu glauben, dass Mathematik Leben, Zeit und Schicksal darstellen kann. Sie befasst sich mit „rein *verstandenen* Systemen“ (UdA, 223), welche mit der Realität nicht zu tun haben und deren Ergebnisse der Logik des Erkannten, nicht des Erlebtes, entspricht. Das Objekt der mathematischen Untersuchung ist das Gewordene, das heißt, die Dimension der bekannten Formen, was Spengler als Natur kennzeichnet. Richtigkeit, nicht Tatsächlichkeit, ist ihre Ziel; man soll diese beiden Dinge nicht durcheinanderbringen. Spengler zeigt, dass man nur durch das Erlebnis der Tiefe den Raum, die Ausdehnung, verstehen kann. Die Zeit ist in dieser Hinsicht „der *Schritt* vom tiefenlosen Sinneneindruck zum makrokosmisch geordneten Weltbilde“ (UdA, 223); sie ist mit anderen Worten die Dimension der Tiefe, der nichtumkehrbaren Richtung, durch welche das Erkennen geschieht. Die Nichtumkehrbarkeit ist das grundlegende Merkmal der zeitlichen Dimension, weil man „die Tiefe der Welt stets von sich aus, nie vom Horizont aus zu sich hin“ wahrnimmt und die Bewegung immer vorwärts, der Zukunft entgegen passiert. Die Dehnung ist für Spengler das Ursymbol des abendländischen Lebens:

Aber das Ursymbol selbst verwirklicht sich nicht. Es ist im Formgefühl jedes Menschen, jeder Gemeinschaft, Zeitstufe und Epoche wirksam und diktiert ihnen den Stil sämtlicher Lebensäußerungen. (UdA, 226)

Obwohl es in den Formen menschlichen Lebens – in der Staatsform, in den religiösen Mythen und Kulturen, etc. – zu finden ist, wird es nicht durch sie gezeigt. Denn Sprachen und Erkenntnisformen ebenfalls „abgeleitete Symbole“ (UdA, 227) sind, können Worte das Ursymbol nicht darstellen. „Jedes Einzelsymbol redet von ihm, aber zum inneren Gefühl, nicht zum Verstand.“ (UdA, 227). Der unendliche Raum, die Überwindung der Grenzen ist das, was die Seele des abendländischen Menschen kennzeichnet. Die grenzlose Ausdehnung ist aber etwas, das die Antiken in Betracht nicht zogen; es ist tatsächlich nur eine Frage unserer Zivilisation, obwohl Kant es zu einem universellen Problem machte.

Für den antiken Menschen das „Urproblem des gesamten Seins“ lag nach der Meinung des Autors in der körperlichen Dimension beziehungsweise im stofflichen Urgrund „aller sinnlich-greifbaren Dinge.“ (UdA, 228). Der Raum existierte für die Antiken nicht, sie verneinten ihn

einstimmig; ihre bekannteste Darstellung des Körpers, die Marmorstatue, war „in ihrer prachtvollen Leibhaftigkeit“ (UdA, 229) die antike Idee der Wirklichkeit. Es gibt hinter jenen plastischen Figuren keinen metaphysischen Gedanken; das „Stoffliche, sichtbar Begrenzte, Greifbare, unmittelbar Gegenwärtige“ (UdA, 229) ist für den antiken was die Ausdehnung für den abendländischen Menschen darstellt. Was der Antike mit dem Wort *Kosmos* bezeichnete war ein ganz anderer Begriff als unserer: „die wohlgeordnete Menge aller nahen und vollkommen übersehbaren Dinge ist durch das körperliche Himmelsgewölbe abgeschlossen.“ (UdA, 229). Ausdruck dieses Ursymboles ist zum Beispiel der antike Tempel; im Gegenteil zu dem gotischen Dom, welcher „mit Urgewalt empor und in die Ferne“ (UdA, 230) zieht, ist er eine feste auf dem Boden gelagerte Struktur. Infolgedessen war eben der Begriff der Schönheit für den antiken Menschen anders als unserer, und das ist beispielweise in ihrer Musik zu betrachten, welche sich auf das Erkennen der Grenzen und der Materie bezieht, während die abendländische Musik – deren Spitzvertreter Wagner ist – in Richtung der „Befreiung aller stofflichen Schwere“ (UdA, 230) geht:

Was wir mit unseren eigenen Sprachmitteln als Ursprung, Stoff, Form aus dem Griechischen übersetzen, ist eine flache Anähnlichung, ein matter Versuch, in eine Gefühlswelt einzudringen, die in ihrem Feinsten und Tiefsten *doch* stumm bleibt [...]. (UdA, 232)

Wir werden aber von den scheinbar gemeinsamen Elementen der Symbolik getäuscht und glauben daran, dass das Innenleben der Menschen aller Kulturen gleich ist. Was wir als die großen Denker der Zivilisation bezeichnen sind in dieser Hinsicht „den Farbenblinden ähnlich“ (UdA, 233), weil ihre Theorien keinen Abstand von ihrem Zustand halten. Jede Kultur hat demzufolge ihr nichtwiederkehrendes Ursymbol, welches nur von dem Menschen jener Zeit verstanden und erlebt werden kann; die Verwirklichung dieses Symboles geschieht durch Tatsachen und Werke, deren Gesamtheit jede Kultur bildet. Ein Makrokosmos ist dann für Spengler „Inbegriff großer Sinnbilder des Lebens, Fühlens und Verstehens“ durch welche „eine Seele sagen kann, was sie leidet.“ (UdA, 233).

3.4.1. Seelesarten: *apollinisch, faustisch und magisch*

Erst die als Einheit nach Ausdruck und Bedeutung wirkende Kunst der großen Kulturen [...] hat Stil.

UdA, 259

Die Begriffe ‚apollinisch‘, ‚faustisch‘ und ‚magisch‘ spielen im Denken Spenglers eine sehr wichtige Rolle, denn sie den *Charakter* einer Seele bezeichnen. Der deutsche Historiker wird in diesem Absatz die Analyse der Morphologie der Weltgeschichte fortführen, indem er eine Deutung der Auswirkungen der Ursymbole beziehungsweise der Charakter einer Seele gibt, besonders in Bezug auf Kunst, Musik und Architektur, welche in einem anderen Kapitel – *Die bildenden Künste* – weiter analysiert werden. Das Wort ‚apollinisch‘, welches Spengler von Nietzsche borgte, bezeichnet die Seele der antiken Kultur, deren Verwirklichung der „sinnlich-gegenwärtigen Einzelkörper“ (UdA, 234) ist. Die faustische Seele gehört zur abendländischen Kultur, deren Ursymbol der „reine grenzlose Raum“ (UdA, 234) ist. Aus der fernen Welt der arabischen Kultur stammt letztlich die in der Zeit des Augustus entstandene magische Seele, welche die antiken Formen entlehnt und vermittelt. Spengler beschreibt zunächst die Art und Weise, durch welche diese Seelen die Idee des Raums dargestellt haben.

Obwohl sie ihn besonders durch die Kunstform der Architektur gezeigt haben, war der Raum im apollinischen Sinne für die faustische und die magische Seele etwas Fremdes. Es gab sogar kein Wort, welches diese Ursymbol äußern konnte. Spengler setzt als Beispiel die frühantike „Cella“, welche keinen Raum war, sondern eher sein Gegenteil: ein „verschwiegendes, dunkles Nichts“ (UdA, 235); darüber hinaus war die geschlossene Säulenreihe der antiken Tempel das Zeichen einer undurchdringlichen Barriere. Die Festigkeit, die Verbindung zur Erde und die Berührung mit der Materie ist der Bestandteil der antiken Kunst. Der abendländische Künstler – sei er Mahler, Dichter oder Musiker – wollte dagegen den grenzlosen Raum, „das Hinaufstreben in die Weiten des Alls“ (UdA, 236) darstellen. Das ist beispielsweise im Stil des Impressionismus leicht zu erkennen, der für Spengler die „Entkörperung der Welt im Dienste des Raumes“ (UdA, 236) zeigt. Der Autor analysiert danach einige Elemente der künstlerischen Sprachen verschiedener Seelen und nennt konkrete Beispiele – von dem antiken Ritus der

Totenverbrennung bis der faustischen Walsehnsucht – um den Ausdruck ihrer Ursymbole darzustellen. Der Stein, welcher der bewegungslose Leib symbolisiert, ist für Spengler das Sinnbild der Zeitlosigkeit schlechthin. Er wurde von den Antiken besonders in Bezug auf den Totenkult verwandt:

Der Tote [...] ist nicht mehr Zeit, sondern nur noch Raum, etwas das *verweilt* oder auch verschwunden ist, keinesfalls aber einer Zukunft entgegenreift; und deshalb das Verweilende im strengsten Sinne, der Stein als Ausdruck davon, wie sich Totes im Wachsein der Lebenden spiegelt. (UdA, 242)

Jede Kultur hat die eigene Beziehung zum Stein; die faustische zum Beispiel hat den Stein ‚entkörper‘, um die christliche Idee der Unsterblichkeit darzustellen, dagegen wollte die apollinische Seele „den Toten verbrannt, vernichtet sehen“ (UdA, 242). Für die magische Seele war das Leben ein „enger“ und „unerbittlich vorgeschriebener“ (UdA, 242) Pfad; für Spengler sie ist deswegen wie ein Wanderer, welcher „in einer und immer der gleichen Richtung“ (UdA, 243) geht. In dieser Hinsicht ist das Ursymbol der magischen Seele der Weg, dessen höchster Ausdruck in den Pyramidentempeln zu finden ist. Sie stellen nicht wie Moschee und Dom einen Raum dar, „sondern eine rhythmisch gegliederte *Folge* von Räumen“ (UdA, 242), welche die Richtung des Wegs zeigen. Auch die Gemälde und Reliefs besitzen diese Richtung und leiten mit „eindringlichem Zwang“ (UdA, 243) das Auge des Betrachters.

Für den Ägypter war das über seine Weltform entscheidende Tiefenerlebnis so streng hinsichtlich der Richtung betont, daß der Raum gewissermaßen in steter Verwirklichung begriffen blieb. Diese Ferne ist *nicht* entarrt. (UdA, 243)

Die Pyramide der Zweck, bei welchem der Weg endet. Sie ist ein Teil der Landschaft und „die Herrschaft der Horizontale, der Vertikale und des rechten Winkels, das Vermeiden jeder Verkürzung unterstützen das zweidimensionale Prinzip und isolieren das Erlebnis der Raumentiefe, die mit der Wegrichtung und dem Ziel – dem *Grabe* – zusammenfällt.“ (UdA, 244). Für Spengler die Pyramide ist eine „Metaphysik in Stein“ (UdA, 244), die viel besser als die geschriebene –

das heißt, diejenige Kants – die Idee des Raums und des Symbols ausdrückt. Ein analoges Symbol ist das chinesische Prinzip des Tao. Die Idee des Lebens als Weg wurde durch dieses Symbol dargestellt, welches in die Richtung der Tiefe geht; der Zweck ist aber für den Chinesen nicht das Ende des Wegs, sondern das Leben selbst, besonders die Elemente der Landschaft und der Natur, die den Wanderer geleiten. Die Landschaft ist für die magische Seele ein Bestandteil ihrer Architektur: die Pyramiden sind wie Steine in der Wüste, die Gartenkunst wurde in der chinesischen Kultur eben zu einem religiösen Ritus. Die Betrachtung der Natur zeigt die Art der Seele einer Kultur; in den apollinischen und magischen Seelen ist sie ein unbekanntes Element, welches die Macht eines Gottes besitzt, in der abendländischen beziehungsweise faustischen Seele ist die Natur ein Objekt des Erkenntnis, welches durch das Kausalitätsprinzip geordnet und durch die Technik beherrscht werden muss. Kunst ist dann eine „Ausdruckssprache“ (UdA, 245); die frühe Kunst war „die Sprache eines bewegten Wesens nur für sich selbst“ und das heißt, es gab keinen Künstler oder Zuschauer, alle waren Protagonisten: „*alle* tanzen, mimen und singen“ (UdA, 245). Die spätere war im Gegenteil die „Kunst vor Zeugen“, und wie es Nietzsche bemerkte, vor dem höchsten Zeugen: Gott. Das ist beispielsweise in den Gemälden der faustischen Seele und in ihrer Architektur und Musik zu betrachten. Für Spengler ist dieser Ausdruck entweder Ornament oder Imitation:

Die Imitation geht von dem physiognomisch erfaßten Du aus, das unwillkürlich zum Mitschwingen im Lebensakte lockt; das Ornament zeugt von einem seiner Eigenart bewußten Ich. Jene ist in der Tierwelt weit verbreitet, dieses gehört dem Menschen fast allein. (UdA, 246)

Durch den Rhythmus der Imitation, die wie das Herz eines antiken Organismus schlägt, wird die Dualität von Hier und Dort, Mikrokosmos und Makrokosmos überwunden. Nur der physiognomische Takt kann die Kunst durch Imitation schaffen, welche „im Spiel der Oberfläche die Idee, die *Seele* des Fremden“ (UdA, 247) enthüllt. Die Imitation ist keine künstlerische Form des Ausdrucks, man braucht dazu keine technische Erkenntnis; sie ist, im Gegenteil zu was wir Kunst nennen, keine Täuschung, aber ein *Tausch* mit der Seele, durch welchen wir die tiefe Harmonie der Welt – zum Beispiel in Form eines Gelächters – empfinden

können. Das Ornament ist umgekehrt eine Ausdruckssprache, welche „dem Flusse des Lebens nicht folgt“ (UdA, 247):

Die Ornamentik *bedient* sich einer vom Sprachen abgelösten *Sprache*, eines Formenschatzes, der Dauer besitzt und der Willkür des einzelnen entzogen ist. [...] Während eine Imitation etwas ausdrückt, *indem sie sich vollzieht*, kann es in Ornament nur, indem es fertig vor den Sinnen steht. (UdA, 248)

Ergebnis der Imitation ist die Schönheit, denn sie steht in Verbindung zum Leben. Das Ornament zeigt eine Bedeutung beziehungsweise ein Symbol, denn es steht in Verbindung zur Weltangst und Vergangenheit. Die antiken Ornamente – der Tempel, die Pyramide, etc. – verschwunden mit dem Anbruch der Zivilisation und die Übergangsphase ist von Klassizismus („die Schwärmerei für ein Ornament [...], das längst altertümlich und seelenlos geworden ist“) und Romantik („eine schwärmerische Imitation [...] einer *frühen Imitation*“) dargestellt (UdA, 254). Spengler analysiert danach den Begriff des Stils, welcher ein Ausdruck des Ursymbols ist. Der Stil gehört nicht den Künstlern, wie man normalerweise denkt, sondern umgekehrt; er schafft „den *Typus* der Künstler“ (UdA, 265), indem er durch den Künstler die Seele irgendwelcher Kultur darstellt. Die Natur ist alter ego und Spiegelbild des Stils, weil sie dem wachen Menschen immer ein neues Erlebnis ist. Es gibt demzufolge in einer Kultur nur einen Stil, „den Stil dieser Kultur“ (UdA, 265), und nicht eigene Stile wie Romanik, Gotik, Barock, etc. Die Aufgabe der Kunstgeschichte ist deswegen nicht das Leben des Künstlers, sondern „die vergleichenden Biographien der großen Stile“ zu beweisen, weil sie „als Organismen derselben Gattung, eine Lebensgeschichte von verwandter Struktur“ (UdA, 266) haben.

Der Stil einer Kultur zeigt auch ihren Zustand. Die abendländische Kunst ist für Spengler ein „langes Spielen mit toten Formen, an denen man sich die Illusion einer lebendigen Kunst erhalten möchte.“ (UdA, 268). Dieses „Hindämmern in leeren, ererbten, in archaischer oder eklektischer Weise vorübergehend wieder belebten Formen“ (UdA, 268), welche das Ende einer Kultur deutlich beweisen. Spengler behauptet, dass man die Kunst als ein Mittel für die „Durchdringung des Seelischen ganzen Kulturen“ betrachten muss. Die Kunstgeschichte hat aber nie Künstler und ihre Werke morphologisch beziehungsweise physiognomisch analysiert:

Man weiß kaum etwas von einer Psychologie der metaphysischen Grundformen aller großen Architekturen. Man ahnt nicht, welche Aufschlüsse in dem Bedeutungswandel liegen, den eine Gestaltung des *reinen Ausgedehnten* die ihrer Übernahme durch eine andere Kultur erfährt. (UdA, 277)

3.5. Eine Kunst oder eine Seele?

*Künste sind Lebenseinheiten, und
Lebendiges läßt sich nicht zerstückeln.*

UdA, 284

Im vierten Kapitel schneidet Spengler noch einmal das Thema Kunst an, indem er neue Überlegung zu der bereits dargelegten anstellt. Die Analyse konzentriert sich im Rahmen dieses Kapitels besonders auf Musik und Plastik – für den deutschen Historiker gibt es aber unter Künsten keinen Unterschied, denn sie sind physiologische Ausdrücke irgendeiner Kulturseele – und befasst sich mit deren organischen beziehungsweise morphologischen Deutung. Spengler stellt in diesem Kapitel seine Idee von Kunstgeschichte vor, welche keine lineare Entwicklung der Künste in Betracht zieht, sondern erachtet jede einzelne Kunst als ein lebendiges Wesen, welches demzufolge „*einmal* da [ist] und kehrt mit ihrer Seele und Symbolik nie wieder.“ (UdA, 285).

Alle Kunstformen sind Ergebnisse der Ausdruckskraft einer Kulturseele. Die Aufgabe der Morphologie ist diese Formen in Bezug auf das Ursymbol, welches eine gewisse Kultur kennzeichnet. Es gibt für Spengler keinen Unterschied zwischen Musik und Literatur, Malerei und Skulptur, etc., denn sie haben dieselbe innere Formensprache. Aus diesem Grund sind unsere Sinne nur „eine Brücke zur Seele“, und es ist „kein Zufall, daß Beethoven seine besten Werke geschrieben hat, al er taub war.“ (UdA, 283). Der gelehrte Pedante, das heißt der systematische Denker, hat die verschiedenen Arten von Künsten nach Techniken und Ausdrucksmitteln geordnet; Spengler behauptet, dass die Technik ist nur eine Formensprache, welche wie eine Maske des wahren Werkes ist.

Der Physiognomiker kann umgekehrt diese künstlerischen Sprachen erkennen, aber er weiß, dass sie Ausdrücke derselben Seele sind. Der Stil ist die Erscheinung von etwas Metaphysischem, welches der Kunstverstand nicht verstehen beziehungsweise ordnen kann, es kann aber nur gefühlt werden. Die Systematik setzt spezifische Arten von Künsten fest, doch ohne es zu berücksichtigen, dass eine Kunst nicht nur ein Sinnesorgan betrifft. Die Licht- und Schattenflecke einer Landschaft von Tizianos gehören zum Beispiel mehrerer Künste, denn sie die Dimension der Tiefe enthalten. In den Gemälden kann man „eine Art Relief“ und eben „eine Art Musik“ (UdA, 285) finden; man kann die Grenzen der Kunst nicht feststellen, denn sie vergänglich sind.

Ein Gemälde zeigt nicht nur ein Szenario, ein Porträt nicht nur ein Mensch: sie zeigen die gesamte Morphologie einer Kultur und sind demzufolge *Organe*, keine Systeme. Sie gehören dem Organismus und sind deswegen lebendige Wesen, welche nur einmal leben und dem Verstand ausweichen. Wer sucht die Ursachen des Anbruchs oder des Endes einer Kunst, der zeigt, die tieferen Fragen nicht zu begreifen; historische Grenzen sind in dieser Hinsicht nutzlos. Künste sind nicht *immer* und *überall* möglich, sie haben nichts mit schöpferischen Persönlichkeiten oder günstigen Umständen zu tun.

Spengler nennt die rationale Betrachtung der Kunst eine „Übertragung des Kausalitätsprinzips aus der Welt des Gewordenen auf die Welt des Werdens“ (UdA, 286), nämlich den Versuch, vernünftige Zusammenhänge zwischen künstlerischen Phänomenen zu knüpfen:

Weil man kein Auge für die ganz andersartige Logik und Notwendigkeit des Lebendigen, für das *Schicksal* und das nicht zu Vermeidende und *nie zu Wiederholende* seiner Ausdrucksmöglichkeiten hatte, zog man handgreifliche, an der Oberfläche liegende Ursachen heran, um eine oberflächliche Folge von kunsthistorischen Ereignissen zu konstruieren. (UdA, 287)

Durch Begriffe wie Renaissance oder Klassizismus hofft man darauf, eine Wiedergeburt der antiken Pracht zu bringen. Diese Versuche sind für Spengler reine Täuschungen, denn man baut keine neue Kunst, sondern eine „die man schwach oder schon tot findet“ (UdA, 287), welche

„durch bewußte Neubildungen, Programme oder gewaltsame ‚Wiederbelebungen‘“ (UdA, 287) zurückgeholt wird. Spengler kritisiert danach die Renaissance, denn die Idee der Wiedergeburt ist für ihn ein Widerspruch in sich selbst; nichts kann im Laufe der Weltgeschichte zweimal geboren werden. Deswegen sind nach der Meinung des deutschen Historikers alle Kunstformen seit dem Barock nur Folge des Willens zur „räumlichen Transzendenz“ (UdA, 292), deren höchsten Ausdruck in Kunstgattungen wie die instrumentale Musik ohne menschliche Stimmen und die Architektur der sich ins ‚Unendliche‘ ausdehnenden Dome. Nach einer Analyse der Effekte und Bedeutungen der Farben, befasst sich Spengler mit der Darstellung des Körpers in verschiedenen Kunstformen und Epochen, indem er die Begriffe von *Akt* und *Porträt* vorstellt, deren Symbolik und grundlegende Unterschiede in Betracht zieht. Welche Rolle spielt der Körper und dessen Wahrnehmung in der Kunst beziehungsweise in einer Kultur? Nur die Kunst kann den Menschen, welcher sein Wesen und den Sinn seines Daseins in sich sammelt, als Symbol darstellen. Die Seele einer Kultur unterscheidet sich von einer anderen nach ihrem Verhältnis zum Körper:

Die apollinische Seele, euklidisch, punktförmig, empfand den empirischen, sichtbaren Leib als den vollkommenen Ausdruck ihrer Art, zu sein; die faustische, in alle Fernen schweifend, fand diesen Ausdruck nicht in der Person, dem *soma*, sondern in der *Persönlichkeit*, dem *Charakter*. (UdA, 331)

Für den antiken Menschen gab es keinen Unterschied zwischen Seele und Körper, eine war die Form des anderen und umgekehrt; für den faustischen beziehungsweise abendländischen ist der Körper das Gefäß seiner Seele. Die antike Kunst schlechthin ist die Plastik, das heißt die sachliche Darstellung ausschließlich des nackten Leibes: „jede Hülle hätte noch einen leisen Widerspruch gegen die apollinische Erscheinung.“ (UdA, 332). Die Darstellung des Körpers in den antiken Kulturen hat dieselbe Bedeutung des Bauens eines Tempels und dessen Säulen; es gibt keine metaphysische Sehnsucht, keine Transzendenz, sondern nur das Interesse an die reine Materie.

Für den systematischen Kunsthistoriker gibt es keinen Unterschied zwischen Akt und Porträt, sie wurden „noch nie als Gegensatz empfunden“ und deswegen hat man eben die tiefe

Bedeutung ihrer Erscheinung begriffen. (UdA, 334) Die antike Darstellung des Menschen in Form des nackten Körpers zeigt die „Haltung des Außenbaus ein *Wesen*“ (UdA, 334), die faustische Kunst des Porträts redet von dem menschlichen Innenbaum, nämlich die Seele, genauso wie ein Dom durch seine Fassade uns das Innere ahnen lässt. Der abendländische Stil ist eine Darstellung mit biographischer und autobiographischer Absicht. Ein Porträt Rembrandts oder ein Roman wie Goethes *Werther* erzählen viel mehr als was sie enthalten; sie sind nicht nur Natur aber „mehr als Natur“ (UdA, 337), demzufolge haben sie eine innere Verknüpfung zu der Ohrenbeichte. Deswegen behauptet Spengler, dass die protestantische Kritik an dieser Praxis nur die „äußere Fassung“ (UdA, 337) betrifft:

Beichten heißt nicht eine Tat eingestehen, sondern die innere *Geschichte* dieser Tat dem Richter vorlegen. Die Tat ist offenkundig; ihre *Wurzeln* sind das persönliche Geheimnis. [...] Sie weigern sich, dem Priester zu beichten, aber sie beichten sich selbst, dem Freunde oder der Menge. (UdA, 337)

Die Kunst der Zivilisation ist dann eine „laute Bekenntniskunst“ (UdA, 337), welche von dem abendländischen Bewusstsein des Werdens verursacht ist. Die antike Kunst ist unhistorisch, „kein Grieche wäre einer echten Selbstkritik fähig gewesen“ (UdA, 337); eine Statue zeigt nichts Menschliches, sie ist vollkommen unpersönlich. Die Beziehung zwischen Akt und Porträt ist genauso wie die von Körper und Raum: die antike nackte Statue sucht den Körper an sich, denn sie hat eine feste konkrete Verknüpfung zum Boden, das Porträt umgekehrt füllt den „grenzenlosen Raum“, es sucht das Leben, „es ist der Sieg des Unendlichen über die stoffliche Begrenztheit des Gegenwärtigen und Greifbaren.“ (UdA, 356)

Spengler analysiert danach den Impressionismus und behauptet, er sei Ausdruck der kantischen Theorie des Raums; „Der Raum ist die Form a priori der Anschauung“ ist für den deutschen Historiker das Motto dieser Bewegung:

Der Impressionismus ist die Umkehrung des euklidischen Weltgefühls. [...] Man läßt die belichteten, das Licht zurückstrahlenden Dinge nicht auf sich wirken, weil sie da sind, sondern als ob sie „an sich“ *nicht* da wären. (UdA, 367)

Der Impressionismus ist in dieser Hinsicht ein Versuch, die Wirklichkeit beziehungsweise die Materie, „Die Sprache des Plastischen“ (UdA, 367) hinter sich zu lassen und auf das Immaterielle, das Seelische, „das Musikalische“ (UdA, 367) zuzugehen. Körper werden in dieser Kunst als „Lichtwiderstände im Raum“ betrachtet, deren Stofflichkeit durch den Pinselstrich weggeräumt wird. Das Verlassen der materiellen Dimension beziehungsweise die transzendente Absicht wird durch die Illusion der unendlichen Bewegung übertragen. Diese Kunst bildet für Spengler den „stärksten Gegensatz“ (UdA, 367) zu der Seelenruhe der Statue und des Freskos; sie enthält die gesamte Physiognomie des Abendlandes und gehört demzufolge nicht der Malerei zu, sondern der ganzen späten Kultur. Spengler beschreibt am Ende des Kapitels den „Tod“ der letzten „faustischen Künste“, nämlich die Musik, durch das Werk Wagners *Tristan* (UdA, 374). Er ist der „riesenhafte Schlußstein der abendländischen Musik.“; der Autor zitiert in diesem Absatz die von Nietzsche an Wagner geübte Kritik und beschreibt den *Tristan* durch einen Vergleich mit der pergamenischen Plastik. „*Pergamon ist das Seitenstück von Bayreuth*“ (UdA, 374), beide Ereignisse stellen das Ende der entsprechenden Künste fest, nämlich apollinischen Plastik und faustischen Musik. Die Dekadenz einer Gestaltungskraft ist von der Notwendigkeit des Zurückgreifens auf das „Form- und Maßlose“ gezeigt, welche der Künstler braucht, um noch etwas „Rundes und Ganzes“ (UdA, 375) zu schaffen. Der „Geschmack am Riesenhaften“ (UdA, 375), welcher im *Tristan* zu finden ist, hat keine Verbindung zu der inneren Größe von Werken wie den Pyramiden oder den Domen, es ist umgekehrt ein „Prunken mit *leeren Dimensionen*“ (UdA, 375), welches der Geburt einer Zivilisation kennzeichnet.

3.6. Die Grenzen der Psychologie: *Zur Form der Seele*

Eher ließe sich ein Thema von Beethoven mit Sezierschneidmesser oder Säure zerlegen, als die Seele durch Mittel des abstrakten Denkens.

UdA, 382

Das vorletzte Kapitel des ersten Bandes (*Seelenbild und Lebensgefühl*) geht um die Analyse der Psychologie, welche von Spengler stark kritisiert wird. Er polemisiert gegen die systematische Psychologie, welche die psychische Realität nach universellen und allgemeinen Schemata zu ordnen versucht. Im zweiten Teil des Kapitels (*Buddhismus, Stoizismus, Sozialismus*) wird Spengler eine morphologische Deutung der von Nietzsche geprägten Begriffe Nihilismus und Umwertung aller Wertungen geben, welche die Zeichen des Anfangs zivilisatorischen Zustands sind. Der deutsche Historiker wird danach die chronologische Einordnung des Untergangs des Abendlandes weissagen.

Psychologie ist eine philosophische Disziplin, nach welcher die Struktur der Seele wissenschaftlich analysierbar ist. Das Problem liegt für Spengler darin, dass eine Wissenschaft ein konkretes Untersuchungsobjekt haben muss, doch fehlt dieses der Psychologie, welche diesbezüglich die „flachste und wertloseste aller philosophischen Disziplinen“ (UdA, 381) ist. Eine empirische Betrachtung der Seele ist unmöglich – es wäre wie einen „Kampf mit Schatten und Gespenstern“ (UdA, 382) gewinnen zu mögen – denn es gibt keine Methoden, um die Sprache der Seele zu verstehen. Noch einmal beobachten wir den Versuch eines rationalen Triebs, die Dimension des Unsagbaren durch Worten und Begriffe in Systemen zu ordnen. Kritische Methoden beziehen sich aber nur auf die Natur, das heißt das Gewordene, und man kann nur das begreifen, was schon geschehen ist, aber nie das Werdende. Denn die Seele ist das Werdende schlechthin, man kann sie nicht mit wissenschaftlichen Worten beschreiben, aber nur durch Vergleiche und Symbole:

Der Urmensch erlebt die „Seele“ zuerst in andern Menschen und dann auch in sich als *numen*, wie er *numina* in der Außenwelt kennt, und er legt seine Eindrücke in mythischer Weise aus. Die Worte dafür sind Symbole, Klänge, die dem Verstehenden etwas Unbeschreibliches bedeuten. (UdA, 382)

Worte sind wie Brücken, welche uns erlauben, das Werden zu erleben, indem wir es in uns fühlen; aus diesem Grund müssen Worte nie erklärend oder sezierend sein, denn die Form der Seele ändert sich in jedem Augenblick, doch vielmehr beschwörend und zeichenhaft. Die Seele, denn sie ist reines Leben, kann nur gefühlt werden und demzufolge allein das Wort „als Laut,

als poetisches Element, kann hier die Beziehung herstellen“ (UdA, 383), das wissenschaftliche Wort kann umgekehrt nur die Form, das heißt das Gewordene beschreiben. Die Seele wird dann durch das poetische Wort in Form eines Bildes auftreten, welches „aus ganz ursprünglichen Erfahrungen von Tod und Leben stammt“ (UdA, 383). Die Seele gehört nicht zur Welt als Natur – das heißt die Umwelt, die wir sehen kann – aber obwohl sie unsichtbar ist, man kann sie trotzdem fühlen, denn sie ist „physiognomisch bemerkbar“ (UdA, 383). Die Seele ist für Spengler das „Bild einer Gegenwelt, durch das wir uns vorstellen, sichtbar vor uns hinstellen, was dem Auge selbst ewig fremd bleibt.“ (UdA, 383). Mit anderen Worten, sie ist der Gegenbegriff zur Natur; wie man die Zeit nur durch den entsprechenden Gegenbegriff, den Raum, darstellen kann, denn kann man die Seele nur als „Umkehrung und *Negativ der Weltvorstellung*“ (UdA, 384) darstellen.

Die Psychologie sei demzufolge eine „Gegenphysik“, nämlich eine Wissenschaft, deren Objekt durch Negation beschrieben werden kann (UdA, 384). Psychologie ist für Spengler ein „geschlossenes System von Bildern“ (UdA, 385), welche durch eine Kultursprache ihre Theorien ausdrückt. Eine Sprache ist aber eine Gestalt der Natur, das heißt ein von einer Kultur geschaffenes Instrument, welches die Umwelt beschreibt, die aber nur ein Teil des seelischen Ausdrucks ist. Worten bilden für den deutschen Historiker einen „sprachlichen Kosmos [...], innerhalb dessen die abstrakten Begriffe, Urteile, Schlüsse [...] ihr mechanisch bestimmtes Dasein führen.“ (UdA, 385). Die Deutung irgendwelches seelischen Ausdrucks hängt „vom Wortgebrauch und dessen tiefer Symbolik“ (UdA, 385) ab. Demzufolge wird die psychologische Untersuchung nie die Seele an sich herausfinden, sondern nur neue Symbolen, „die den Makrokosmos des Kulturmenschen bilden (UdA, 386) und welche „einen *Mechanismus* an Stelle eines *Organismus*“ darstellen (UdA, 386):

Assoziationen, Apperzeptionen, Affekte, Triebfedern, Denken, Fühlen, Wollen – alles das sind tote Mechanismen, deren Topografie den belanglosen Inhalt der Seelenwissenschaft bildet. Man wollte das Leben finden und traf auf eine Ornamentik von Begriffen. (UdA, 386)

Die Sprache schafft einen eingebildeten „Seelenkörper“ (UdA, 386), welcher „niemals etwas anderes als das getreue Spiegelbild der Gestalt“ (UdA, 386) einer bestimmten Kultur ist.

Dieses Bild hat, genauso wie jedes Element des Ausgedehnten, seine „Tiefenrichtung, seinen Horizont, seine Begrenztheit oder Unendlichkeit.“ (UdA, 386). Die Psychologie befasst sich in dieser Hinsicht nur mit dem gegenwärtigen Zustand der abendländischen Seele, aber seine Theorien gelten nicht für die menschliche Seele überhaupt, denn ein „Seelenbild ist immer nur das Bild einer ganz bestimmten Seele.“ (UdA, 387):

Kein Beobachter wird je aus den Bedingungen seiner Zeit und seines Kreises heraustreten, und was er auch „erkennen“ möge: jede dieser Erkenntnisse ist bereits ein Ausdruck seiner eignen Seele, nach Auswahl, Richtung und innerer Form. (UdA, 387)

Die Art des psychologischen Nachdenkens einer bestimmten Kultur bezeichnet dann für Spengler die Art des Nachdenkenden selbst und dessen Verhältnis zu seiner Zeit. Wenn man versucht eben die Seele anderer Kulturen aus deren Wirkungen zu erkennen, dann wird man nie objektiv sein, weil man ihr das Bild der eigenen unterlegen wird. Der Psychologe „assimiliert die neuen Erfahrungen einem *vorhandenen* System, und es ist kein Wunder, wenn er endlich ewige Formen entdeckt zu haben glaubt.“ (UdA, 387); es existiert deswegen keine universale Deutung der Seele, denn jede Kultur besitzt ihre „systematische Psychologie“ und „ihren Stil von Menschenkenntnis und Lebenserfahrung“ (UdA, 387). Eben das Übersetzen von Begriffen aus anderen Kulturen führt zum Irrtum; wenn man zum Beispiel das hebräische Wort ‚Nephesh‘ mit ‚animus‘ oder ‚Seele‘ übersetzt, dann wird man nur einen Teil der wahren Bedeutung erkennen, weil ein bestimmtes Wort nur in jener Kultur, wo es stammte, etwas bedeutet.

Die Objekte der psychologischen Untersuchung gehören, so Spengler, zu funktionalen Ordnungen, und werden wie physische Kräfte betrachtet und analysiert. Die Art dieser Untersuchung stellt den Unterschied zwischen faustischen und apollinischen Seelenbildern fest: „Man darf die imaginäre Einheit hier als *Seelenkörper*, dort als *Seelenraum* bezeichnen. Der Körper besitzt Teile, im Raum verlaufen Prozesse.“ (UdA, 389). Einerseits wurde die Innerwelt von dem antiken Menschen als eine plastische beziehungsweise konkrete Entität empfunden, andererseits wird die faustische Seele von dem systematischen Psychologe als einen Willen gedacht, das heißt eine dem musikalischen Satz ähnliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, welche „den strengen Regeln eines seelischen Kontrapunkts [unterliegt], die zu finden Aufgabe

der Psychologie ist“ (UdA, 389).

Das magische Seelenbild braucht eine gesonderte Überlegung, denn sie „die Züge eines strengen *Dualismus zweier rätselhafter Substanzen, Geist und Seele*“ (UdA, 390) trägt. Die Beziehung zwischen den beiden Entitäten kann man kaum mit Worten beschreiben, es lässt sich diesbezüglich für Spengler nur als magisch bestimmen.

Der Geist wird die höhere Welt – nämlich die Welt des Gewordenen – erzeugen, indem er sie beschwört und dadurch wird er „über das bloße Leben, das ‚Fleisch‘, die Natur“ (UdA, 390) triumphieren. Für Spengler der „letzte verspätete Vertreter“ (UdA, 391) des magischen Weltbilds ist Baruch Spinoza, welcher nach dem deutschen Historiker ein „Gast in der Formenwelt des faustischen Weltgefühls“ (UdA, 391) war. Sein Denken hatte die abendländische „Farbe“ (UdA, 392), doch wurde er gesamt von dem arabischen Dualismus zweier Seelensubstanzen beeinflusst. Aus der Gegenüberstellung zwischen magischer und faustischer Psychologie entbrennt den „Streit um den Primat des Willens oder der Vernunft“ (UdA, 393), welcher der „Grundproblem der gotischen Philosophie“ (UdA, 393) war:

Der Rationalismus des späten Barock hat sich, mit dem ganzen Stolz des seiner selbst sicher gewordenen städtischen Geistes, für die [...] Vernunft entschieden, bei Kant und bei den Jakobinern. Aber schon das 19. Jahrhundert hat, vor allem in Nietzsche, wieder die stärkere Formel gewählt: *voluntas superior intellectu*, die uns allen im Blute liegt. (UdA, 393)

Willen und Denken sind für Spengler Symbole unserer Kultur, welche im gleichen Zusammenhang als die von ihm schon eingeführten Begriffe von Richtung und Ausdehnung, Geschichte und Natur, Schicksal und Kausalität, Zeit und Raum stehen. Der Wille ist eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft und er gehört der faustischen Dimension der Richtung, die Vernunft erzeugt umgekehrt den Raum; Richtungsgefühl und Raumgefühl schaffen das Bild, „welches unsre Psychologen mit Notwendigkeit aus dem Innenleben abstrahieren.“ (UdA, 394). Die faustische Kultur ist in dieser Hinsicht für Spengler eine Willenskultur beziehungsweise eine ‚Ich‘-Kultur; mit anderen Worten, das Ich, welches eben im Sprachgebrauch seine Richtungsenergie zeigt, kennzeichnet unsere Kultur und deren unendlich ‚empor-steigenden‘ Trieb, welches von allen Künsten dargestellt wurde, dessen endgültiger Zweck die

Unsterblichkeit des Ichs ist.

Das Ich wird von den anderen Seelen als Sünde verdammt. Der antike Mensch lebt nur in der Gegenwart und sein Leben hat keinen Zweck, keine Richtung und er ignoriert völlig den Begriff von Willen; die antike Philosophie ist für den deutschen Historiker der Beweis dieser Idee: „Plato empfindet das *Ich* niemals als Mittelpunkt einer transzendenten Wirkungssphäre, wie es Kant ein inneres Bedürfnis war.“ (UdA, 397f). Antike Menschen sind wie die Gefangenen, von welchen Plato in seinem berühmten Höhlengleichnis erzählt, denn sie sind „*Sklaven* äußerer Eindrücke, nicht ihre Herren“ (UdA, 398). Im Gegenteil sind faustische Menschen davon überzeugt, „Sonne, die das All durchleuchten“ (UdA, 398) zu sein.

Die seelischen Elemente irgendeiner Kultur sind die „Gottheiten einer *inneren Mythologie*“ (UdA, 398), das heißt, der von den Antiken geschaffene mythische Olymp entspricht dem unbeschreiblichen ‚inneren Olymp‘, welcher die Gesamtheit der seelischen Ausdrücke enthält. Zeus ist nicht allmächtig, aber „*primus inter pares*, Körper unter Körpern“ (UdA, 400) und diese Darstellung widerspiegelt das Gefühl der stofflichen Grenzen der apollinischen Seele:

Was für uns „Gott“ ist, Gott als Weltatem, als die Allkraft, als die allgegenwärtige Wirkung und Vorsehung, das ist, aus dem Weltraum in den imaginären Seelenraum zurückgespiegelt und von uns mit Notwendigkeit als wirklich vorhanden empfunden „Wille“. (UdA, 398f)

Wissenschaftliche Begriffe und psychologische Theorien entstehen nicht aus „objektiver Erfahrung, sondern [aus] einem Lebensgefühl“ (UdA, 399), sie hängen ausschließlich von der Weltauffassung einer bestimmten Kultur und werden niemals eine universale Bedeutung besitzen. Das Ideal der apollinischen Seele ist die Beschaulichkeit des Lebens, wie es auch grundlegende Begriffe der griechischen Philosophie wie ‚*sophrosyne*‘ (besonnene Gelassenheit) und Ataraxie (Unerschütterlichkeit) beweisen; Dynamik beziehungsweise „Tätigkeit“ (UdA, 402) ist dagegen das faustische Ideal schlechthin, das durch das Wort „Charakter“ (UdA, 402) gekennzeichnet ist. Dieser Begriff ist für Spengler von höchster Bedeutung, denn er die gesamte faustische Kultur betrifft: „Dass der Mensch Charakter habe, ist der Grundanspurch all unsrer ethischen Systeme“ (UdA, 402):

Aktivität, Entschlossenheit, Selbstbehauptung werden gefordert; [...]. Das *Carpe Diem*, das gesättigte Sein des antiken Standpunktes ist der vollkommene Widerspruch gegen das, was Goethe, Kant, Pascal, was die Kirche wie das Freidenkertum als allein wertvoll empfanden, das *tätige, ringende, überwindende* Seine. (UdA, 404)

Wenn man das antike Lebensgefühl in Betracht zieht, wird es ein „Grundelement der ethischen Wertung“ (UdA, 405) auftauchen, die Geste, welche für Spengler ein Prinzip der seelischen Statik ist. Die Geste steht „an Stelle unsrer ‚Persönlichkeit‘ in den antiken Sprachen“ (UdA, 405), denn das Wort stammt aus dem lateinischen ‚persona‘ (Rolle oder Maske); die Rolle einer Person, sei diese Sklave oder Cäsar, zeigt deutlich die apollinische Idee einer geschlossenen Haltung, welche die „strengste Anpassung an ein sozusagen plastisches Seinsideal“ (UdA, 406) darstellte: „Man war Objekt, nicht Subjekt des äußeren Lebens.“ (UdA, 406). Eine innerliche Dimension, welche man herausarbeiten kann, ist für Spengler in dieser Konstellation unmöglich. Der apollinische Mensch erhält seine Identität nicht durch individuelle Selbstbesinnung, denn das Forum beziehungsweise der Agora, wo „jeder sich an andern spiegelt“ (UdA, 406), wesentlicher Ausdruck seiner Seele ist. In dieser Hinsicht ist die Statue der apollinische Ausdruck der Geste und das Porträt der faustischen des Charakters. Man versteht jetzt besser, inwiefern die Idee des Charakters die faustische Tragödie, welche Spengler Charakterdrama nennt, beeinflusst:

Othello, Don Quijote, der Misanthrop, Werther, Hedda Gabler sind Charaktere. [...] Es ist *Fügung*, die Einfügung einer Seele in einen Zusammenhang widersprechender Beziehungen, der keine reine Auflösung gestatte. Antike Bühnengestalten aber sind Rollen, keine Charaktere. (UdA, 407)

Die Maske ist diesbezüglich in der antiken Tragödie eine „tiefsymbolische *innere Notwendigkeit*“ (UdA, 407), das tragische Element ist unpersönlich, indem es von außen kommt, es könnte irgendwelchen Menschen betreffen und die gleiche Wirkung haben. Umgekehrt ist das „Mienenspiel der Darsteller“ (UdA, 407) ein wesentliches Element unserer Theaterstücke. Ein anderer wesentlicher Unterschied ist für Spengler die Art der Tragödien: die faustische ist „biographisch“, die apollinische „anekdotisch“ (UdA, 408), das heißt: „jene umfaßt das

Gerichtetsein eines ganzen Lebens, diese den für sich stehenden Augenblick [...]“ (UdA, 408). Die innere Vergangenheit einer Hauptfigur spielt eine relevante Rolle im faustischen Drama, damit man die ganze Geschichte versteht, aber im apollinischen weiß man kaum etwas über die persönliche Biographie des Darstellers; man erkennt nur den Lauf der Geschichte nach dem tragischen Ereignis. Das faustische Motiv ist für Spengler charakteristisch, das heißt, es bezieht sich auf den Charakter der Personen, das erzählte Geschehnis ist „um so bedeutender [...], je mehr man fühlt, daß ihr Motiv *nur einmal* und nur zu *dieser Zeit* und unter *diesen* Menschen möglich war.“ (UdA, 408)

Spengler definiert danach die Bedeutung des Wortes ‚Psychologie‘, welche die „*abendländische* Art von Menschengestaltung“ (UdA, 409) ist. Die antike Seele kannte den Begriff nicht, es gab in der antiken Welt keine psychologische Wissenschaft, keine Untersuchung des menschlichen Innenlebens, denn es ist „reine Gegenwart, [...] unbewegtes, punktförmiges Sein.“ (UdA, 412). Noch ein relevantes Element, welches den Unterschied zwischen apollinischer und faustischer Seele beweist, ist „die beständige Gegenwart des Chores“ (UdA, 415). Der Chor existiert in keiner faustischen Tragödie, er ist der „Gegensatz zum einsamen, zum innerlichen Menschen, zum Monolog“ (UdA, 416) und es wäre infolgedessen dem abendländischen Menschen unerträglich. Der Chor ist das allgegenwärtige Gericht, welches „die Selbstbetrachtung als *öffentliche* Tätigkeit“ (UdA, 416) erfordert; es hat deswegen keine Beziehung zur faustischen Einsamkeit, zur Klage „im einsamen Kämmerlein“ (UdA, 416). Der Chor stellt die Unmöglichkeit, allein zu bleiben dar; das Innenleben des apollinischen Menschen hat immer ein Gegenüber, es ist nie ein Monolog, wie der des faustischen Dramas: „all das Weibliche dieser Kultur [...] offenbart sich im Symbol des Chores.“ (UdA, 416). Auch die Darstellungszeit ist für Spengler ein deutliches Zeichen des Zustandes einer Kultur. Die antike Tragödie wurde vormittags dargestellt, aber nach Shakespeare spielte man erst am Spätnachmittag: „Jede Kunst, jede Kultur überhaupt hat ihre bedeutsame Tagesstunde.“ (UdA, 417)

Spengler analysiert danach die verschiedenen Kunstaufnahmen gewisser Kulturen. Das Publikum der antiken Kunst war jeder Bürger der Polis – „Die Parthenonskulpturen waren für jeden Hellenen da“ (UdA, 420) – umgekehrt lässt sich die faustische Kunst nur von einer „geringen Anzahl von bevorzugten Menschen“ (UdA, 423) begreifen. Diese „exklusive Form“

(UdA, 421) der künstlerischen Erfahrung, welche das Abendland kennzeichnet, existierte in der antiken Welt nicht. Für die apollinische Seele gab es keinen „Unterschied von tief und flach, der für uns von entscheidender Bedeutung ist“ (UdA, 422), ihre Kunst ist in dieser Hinsicht exoterisch: sie steht für alle zur Verfügung und wird von allen verstanden. Der abendländische Mensch schlechthin ist für Spengler der Fachmann beziehungsweise der Kenner, welcher der apollinischen Kultur, „wo jeder alles kennt“ (UdA, 422), fehlt.

3.6.1. Eine Moral, viele Moralen: *Buddhismus, Stoizismus, Sozialismus*

Es gibt so viel Moralen, als es Kulturen gibt, nicht mehr und nicht weniger.

UdA, 439

Im Kapitel *Buddhismus, Stoizismus, Sozialismus* analysiert Spengler das Phänomen der Moral, indem er dessen morphologische Deutung gibt. Für den Autor ist die Moral die „geistige Interpretation des Lebens durch sich selbst“ (UdA, 434), welche infolgedessen viele Formen hat und die Weltauffassung einer gewissen Kultur beeinflusst. Die Antike hatte kein Interesse am Lauf der Welt, denn ihres Lebensideal war die Ataraxie, aber der Lebensinhalt des faustischen Menschen ist die grenzlose Beherrschung der Umwelt, die unendliche Ausdehnung. Spengler nennt dann Sozialismus als die Anpassung aller Werte, die „*allgemeine* Umwertung“ (UdA, 436), welche den Trieb faustischer Seele charakterisiert. Die Welt ist dem abendländischen Menschen „Bewegtheit einem Ziele zu“ (UdA, 436), das Leben ist ewiger Kampf und Eroberung und diese Denkungsart führt zur Intoleranz:

Der Wille zur Macht ist intolerant. Alles Faustische will Alleinherrschaft. Für das apollinische Weltgefühl – das Nebeneinander vieler Einzeldinge – ist Toleranz selbstverständlich. (UdA, 437)

Toleranz beziehungsweise Freiheit ist für die abendländische Seele nur in Form von Raum

möglich, „für die eigene Wirksamkeit, aber *nur* für sie.“ (UdA, 437f). Es gibt in dieser Hinsicht keine Verbindung zwischen Christentum und dem moralischen Imperativ, denn „nicht das Christentum hat den faustischen Menschen, er hat das Christentum umgeformt“ (UdA, 438), indem er es zu einer neuen Moral machte. Die abendländische Kultur hält ihre Moral für allgemeine Wahrheit, die für Spengler ein konkretes kausal geprägtes „ethische System“ (UdA, 439) bildet, welches er in Verbindung zur abendländischen Kunst, besonders Architektur, setzt.

Die Moral ist für Spengler unwandelbar, die Idee der Umwertung aller Werte ist in dieser Hinsicht nur eine „Veränderung der Worte und Begriffe, der religiösen oder intellektuellen Oberfläche“ (UdA, 441), aber der Mensch verändert sich nicht. Moralen sind Schicksal, dessen Formulierung und Vorhandensein akzeptiert werden muss. Die Umwertung aller Werte ist für Spengler der „innerste Charakter *jeder* Zivilisation“ (UdA, 449), die Zerstörung der Schöpfungsakt, denn sie ist eine Umdeutung aller Formen. Sie ist das Zeichen des Endes der Kultur, indem sie „eine tausendjährige Innerlichkeit zu Grabe“ führen. Die Vernunft versucht sich von der Kultur, deren Formen und deren „verhaßten Symbolik“ (UdA, 449) durch eine dialektische Ablehnung zu befreien. Nihilismus ist ein typischer Zustand einer Seele, welche alle ihre Möglichkeiten verwirklichte; er bezieht sich auf das „Fertigsein“ (UdA, 450), das heißt die Erschöpfung der seelischen Ausdruckskraft. Spengler prophezeit, dass diesen Zustand im Abendlande nach dem Jahr 2000 erreicht wird.

Diese erste Weissagung Spenglers ist von höchster Bedeutung, denn sie der Gipfel der bisher vorgestellten Überlegung ist: die Prophezei Spenglers ist keine Analyse der Geschichte, wie es bis zu diesem Punkt die Rede war, aber deren Folge. Ich benutzte hier das Wort ‚Prophezei‘, weil das von Spengler gewählte Datum entsteht ohne Grund, es ist scheinbar zufällig: warum hat er das Jahr 2000 gewählt? Es gibt dazu keine Antwort. Er nennt darüber hinaus die Zeichen Verfalls einer Kultur, nämlich: „die Nötigung, das Vorhandene verstandesmäßig zu prüfen, um es bewußt anzuwenden, der Zwang eines für alles geheimnisvoll Schöpferische verhängnisvolle Nachdenkens“ (UdA, 451). Das Leben ist für den faustischen Menschen kein „gottgewolltes Schicksal“ (UdA, 451), aber die Entfaltung von Ursachen und Wirkungen.

Die Moral kann instinktiv oder problematisch sein. Die erste gehört dem Menschen der Kultur und entfaltet sich in vielen Formen, man erlebt sie unbewusst; die zweite stammt aus der

Notwendigkeit, das Leben Objekt der Betrachtung zu machen und demzufolge wird „die Moral zum *Problem*“ (UdA, 453). Der Ausgangspunkt der moralischen Überlegung ist die „Allmacht der Vernunft“ (UdA, 455) und Spengler unterscheidet eine „*tragische* und eine *Plebejermoral*“ (UdA, 453), denn jede Ethik steht seiner Meinung nach in Verbindung zu ihrem Schicksal. In dieser Hinsicht sind Buddhismus, Stoizismus und Sozialismus „Ausgangserscheinungen“ (UdA, 455), weil sie die seelische Erlöschung einer Kultur zeigen.

3.7. Irreligiöse Religiosität: von Atheismus und Toleranz

*Jeder Mythos großen Stils steht am
Anfang eines erwachenden
Seelentums. Er ist seine erste
gestaltende Tat.*

UdA, 513

Das letzte Kapitel des ersten Bands heißt *Faustische und apollinische Naturerkenntnis* und besteht aus verschiedenen Überlegungen über zwei wissenschaftliche Disziplinen, durch welche der Mensch die Natur analysiert: Physik und Chemie. Denn die Themen der vorliegenden Abschlussarbeit sind Weissagung und Konservatismus in Spenglers Werk, so möchte ich aus dem folgenden Kapitel nur einen Punkt hervorheben, nämlich Spenglers Deutung des Atheismus.

Für den deutschen Historiker heißt Atheismus „der notwendige Ausdruck eines in sich vollendeten, in seinen religiösen Möglichkeiten erschöpften, dem Anorganischen verfallenden Seelentums.“ (UdA, 526). Dieser geistige Zustand gehört zum Menschen der Zivilisation und enthält für Spengler eine Sehnsucht nach echter Religiosität; er ist in dieser Hinsicht ein romantisches Bedürfnis, eine Notwendigkeit der erschöpften Seele, von welcher der Atheist unbewusst ist. Merkwürdig ist die Idee Spenglers, dass diese Sehnsucht nach Religiosität nicht mit Wissenschaft oder Glaube zu tun hat, sie gehört vielmehr zu jedem Menschen der Zivilisation, auch wenn dieser in Gott glaubt.

Der Atheismus ist diesbezüglich eine abendländische Weltauffassung, in welcher der Mensch durch das Kausalitätsprinzip und nicht durch die Betrachtung der Umwelt denkt.

Spengler unterscheidet danach zwischen Weisheit und Intelligenz; die erste gehört zum antiken Menschen, die zweite zum abendländischen. Weisheit hat mit der Erkenntnis des Lebens zu tun, Intelligenz ist umgekehrt „etwas Wurzelloses“ (UdA, 527), welche zur Intoleranz führt. Der Grad von Toleranz zeigt wie religiös eine Kultur ist; in der Tat war der antike Mensch polytheistisch, denn für ihn standen Gottheiten im Zusammenhang mit dem Lande, wo sie angebetet wurden: „*Ein Gott war für ihn kein Gott*“ (UdA, 517). Er betete seine Götter an, wenn er in seiner Stadt war, aber er respektierte auch die Götter anderer: „Er kennt sie nicht oder sie sind die Götter seiner Feinde, aber sie *sind* Götter.“ (UdA, 520):

Die Rede, daß sie „nicht existierten“, hat innerhalb [des antiken] Weltgefühls keinen Sinn. Der Grieche verehrt sie, wenn er mit ihrem Lande in Berührung kommt. Die Götter sind wie eine Statue [...]. Sie sind Wesen der Nähe, nicht des allgemeinen Raumes. (UdA, 520)

Immerhin sind eben Christen und Juden Atheisten, denn dessen Weltauffassung ist ein „Inbegriff von Einzelkörpern“ (UdA, 528) und in diesem Sinne ist der abendländische Mensch intolerant, nämlich irreligiös. Der Mensch der Zivilisation ist monotheistisch, sein Gott ist keine Verkörperung eines einzelnen Elements, wie beispielweise eines Flusses oder eines Baumes, sondern eine transzendente Entität, die überall ist. Der Atheist verneint nach der Meinung Spenglers eine vorgehende geistige Verfassung, er schöpft aber nichts Neues, denn er „sich mechanisch aneignet, was seine Vorfahren, die Schöpfer seiner Kultur, organisch erlebt haben.“ (UdA, 526). Der Atheist ist in diesem Sinne ein Systematiker; er glaubt nur an konkreten rationalen Verbindungen von Ursachen und Wirkungen, welche durch wissenschaftliche Gesetze geordnet werden können und welche mit der Seele beziehungsweise dem Unausprechbaren nichts zu tun haben.

4. Zur Metaphysik des Lebens: *Welthistorische Perspektiven*

Und eine Aufgabe, welche die Notwendigkeit der Geschichte gestellt hat, wird gelöst, mit dem einzelnen oder gegen ihn.

UdA, 1195

Der im Jahr 1922 beim Verlag C.H. Beck erschienene zweite Band (*Welthistorische Perspektiven*) hat viele Kritiker dazu verleitet, ihn als eine Art umfangreiche Beispielsammlung zu sehen.¹⁴ Er ist vielmehr eine Gesamtheit von Beweisen und Überlegungen, welche die bisher geäußerten Theorien durch konkrete Kontextualisierung in Kraft setzt. Der deutsche Historiker analysiert in diesem Band spezifisch die Hauptfragen der Morphologie der Weltgeschichte, vom Mikrokosmos zur Technik, indem er eine physiognomische Deutung gibt. Da es an dieser Stelle eine vollkommene und umfassende Analyse des zweiten Bandes unmöglich wäre, wird es nachfolgend den Band kurz zusammengefasst und nur jene Passagen hinterfragt, welche – in Hinblick auf die Absicht der vorliegenden Arbeit – prophetische und konservative Aussagen und Stellungen enthalten.

Der erste Teil des ersten Kapitels (*Das Kosmische und der Mikrokosmos*) schneidet das Thema der Metaphysik des Lebens ab, welches im ersten Band schon behandelt wurde. Pflanzen- und Tierreich unterscheiden sich nach ihrer Wahlmöglichkeit, das heißt: „Eine Pflanze ist nichts für sich. Sie bildet einen Teil der Landschaft, in der ein Zufall sie Wurzel zu fassen zwang.“ (UdA, 557); im Gegenteil kann das Tier wählen, es ist aus der makrokosmischen Notwendigkeit ‚ab-solutus‘, nämlich „aus der Verbundenheit der ganzen übrigen Welt gelöst.“ (UdA, 557). Die Pflanze gehört demzufolge zum Kosmischen, indem sie den ganzen Naturvorgang verkörpert, das Tier ist umgekehrt ein „Mikrokosmos“ (UdA, 558) im Makrokosmos, das heißt ein Wesen, dessen Bewusstheit wach geworden ist.

¹⁴ Conte, 22

Pflanzen- und Tierreich stellen beziehungsweise das „Dasein“ und das „Wachsein“ (UdA, 563) in der Welt dar. Dem Wachsein liegt das typische Merkmale des Menschen zugrunde, das Denken, welches den Zwiespalt zwischen Verstand und Sinnlichkeit verursacht:

Zum praktischen Denken, das sich auf die Beschaffenheit der Lichtdinge im Hinblick auf diesen oder jenen vorliegenden Zweck richtet, tritt das theoretische, durchhauende, das Grübeln, welches die Beschaffenheit dieser Dinge *an sich*, das „Wesen der Dinge“ ergründen will. (UdA, 567)

In dieser Hinsicht kann für Spengler das Dasein ohne das Wachsein bestehen, aber dieses hängt von jenem ab: „Das Denken herrscht, trotz allem, nur im ‚Reich der Gedanken‘“ (UdA, 568). Ursache der Rationalität ist Angst; die Pflanze hat keine Angst, sie lebt einfach und sie ist ganz Natur, der Mensch hat umgekehrt seit seinem Auftreten auf der Erde Angst vor dem Leben gehabt und dieses Gefühl „überredet dennoch jedes Wesen, weiter zu suchen und lieber mit dem Schein einer Lösung vorlieb zu nehmen als mit dem Blick in das Nichts.“ (UdA, 571f). Spengler behauptet im folgenden Kapitel (*Die Gruppe der Hohen Kulturen*), dass im 20. Jahrhundert das wissenschaftliche Denken von der reinen Physiognomik ersetzt wird. Der Mensch wird zum „Skeptiker allen kausal erklärenden Denkweisen“ (UdA, 590) und demzufolge wird seine Untersuchung in Richtung der Metaphysik des Lebens beziehungsweise der Physiognomik ansteuern: „Es kommt erstens auf die Tatsache an und nicht auf unser zufälliges Wissen davon.“ (UdA, 611).

Im zweiten Kapitel (*Die Seele der Stadt*) analysiert Spengler die Gestalt des menschlichen Mikrokosmos, nämlich Stadt, Völker, Rassen und Sprachen. Der Kern der Zivilisation wird sich in den Großstädten entwickeln, deswegen ist Weltgeschichte für den deutschen Historiker „die Geschichte des Stadtmenschen“ (UdA, 661). In diesem Sinne ist der Einwohner der Provinz, der Bauer, kein Teil des Zivilisationsvorgangs, indem er eine konkrete Verbindung zur Natur bewahrt:

Der Bauer ist der ewige Mensch, unabhängig von aller Kultur, die in den Städten nistet. Er geht ihr voraus, er überlebt sie, dumpf und von Geschlecht zu Geschlecht sich fortzuehend,

auf erdverbundene Berufe und Fähigkeiten beschränkt [...]. (UdA, 669)

Die Weltstadt, der riesige „Steinkoloß“ (UdA, 673) charakterisiert das Ende jeder bedeutsamen Kultur: „Diese steinerne Masse ist die *absolute* Stadt.“ (UdA, 673). Das Wort ‚absolut‘ stammt aus dem Lateinischen ‚ab-solutus‘ (gelöst); die Stadt der Zivilisation ist von Natur gelöst, indem sie keine Verbindung zum Makrokosmos hat. Die Großstadt und die auf das Unendliche hinreichenden Hochhäuser sind das Symbol des Abendlandes schlechthin, sie sind reine Vernunft und Technik in unendlicher Entwicklung. In diesem Kapitel ist noch eine Prophezei Spenglers zu finden, welche das Szenario der künftigen Metropolen darstellen mag:

Ich sehe – lange nach 2000 – Stadtanlagen für zehn bis zwanzig Millionen Menschen, die sich über weite Landschaften verteilen, mit Bauten, gegen welche die größten der Gegenwart zwerghaft wirken, und Verkehrsgedanken, die uns heute als Wahnsinn erscheinen würden. (UdA, 675)

Der unendliche Wettlauf zum Fortschritt ist aber nur eine Täuschung. Denn Zivilisation ist Spannung und Intelligenz ist „nichts als Fähigkeit zu angespanntestem Verstehen“ (UdA, 677), dann liegt in dieser Tendenz „eine durchaus *metaphysische* Wendung zum Tode vor“ (UdA, 679). Nach der Meinung Spengler ist die „Unfruchtbarkeit des zivilisierten Menschen“ (UdA, 679) kein physiologisches Phänomen, es ist keine Folge irgendwelcher kollektiven Krankheit, aber vielmehr ein Zeichen des weltgeschichtlichen Zustands. Die künftige Gestalt der abendländischen Menschen ist das, was Spengler als „Fellachenvolk“ (UdA, 746) nennt, das heißt eine Rückkehr ins Land und in die Provinzstadt.

Spengler unterscheidet danach zwischen „Ausdrucksprache“ und „Mitteilungssprache“ (UdA, 691); die erste ist „Ausdruck für die Welt“ und setzt ein ‚Ich‘ voraus, die zweite kann „von bestimmten Wesen verstanden“ werden (UdA, 691) und setzt ein ‚Du‘ voraus. In diesem Kapitel wird auch die Rassentheorie Spenglers vorgestellt.

Die Rasse wird von dem Ort, wo sie sich entwickelt, beeinflusst und man kann sie nicht an somatischen Merkmalen erkennen:

Die Wissenschaft hat nicht einmal bemerkt, daß Rasse bei wurzelnden Pflanzen und beweglichen Tieren nicht das gleiche ist [...]. Sie sehen nicht, daß „Menschenrassen“ *innerhalb der einheitlichen Rasse „Mensch“* wieder etwas völlig anderes sind. (UdA, 705)

Der „Ausdruck des Blutes“ und die „Macht des Bodens“ (UdA, 705) sind „Gehemnisse, die man nicht sehen und messen, sondern nur von Auge zu Auge erleben und fühlen kann.“ (UdA, 705). Spengler verachtet die Idee einer Rasse höherer Menschen, welche gemeinsame Züge trägt: „Das Entscheidende sind nicht die Knochen, sondern das Fleisch, der Blick, das Mienenspiel.“ (UdA, 710). Die Rasse ist für Spengler die „totemistische Lebensseite“ (UdA, 712) und man kann ihr nicht durch Klassifizierung nahekommen, sondern durch das Mittel des physiognomischen Taktes.

Im dritten Kapitel (*Probleme der arabischen Kulturen*) versucht es Spengler, den Begriff einer autonomen „arabischen“ oder „magischen“ Kultur zu schaffen, deren historische Grenzen gegenüber der traditionellen Epochenordnung radikal ausgedehnt ist. Spengler zieht in diesem Kapitel die magischen Begriffe von Geist und Seele, ‚ruach‘ und ‚nepesch‘ (hebräisch für Wind und Atem), deren Gegenüberstellung das „Grundgefühl der prophetischen Religionen“ (UdA, 841) darstellt. Bezüglich der Religion sei der *Islam* kein Zentrum der magischen Kultur, sondern nur die Schlussphase. Den Anfang dieser Epoche sieht Spengler in der Zeit um Christi Geburt und die gesamte Welt der Religionen aus dem Nahen Osten, einschließlich des Christentums, liegt für ihn in diesen Rahmen. Besondere Aufmerksamkeit wird Spengler sowohl der Beschreibung als auch der Deutung der Figur Christus‘ widmen. Der Glaube ist für Spengler der Grund des metaphysischen Gefühls – „Religion ist Metaphysik, nichts anderes: Credo, quia absurdum.“ (UdA, 821) – und religiöse Abwesenheit ist das Merkmal der Zivilisation. Der faustische Mensch hat „den Rest von Religiosität auf die Welt des äußeren Lebens bezogen und die Religion durch humane Gefühle und Stimmungen, die Metaphysik durch Sittenpredigt und Sozialethik ersetzt.“ (UdA, 822):

In Jesus findet man das gerade Gegenteil. „Gebt dem Cäsar, was des Cäsars ist“ – das heißt: Fügt euch den Mächten der Tatsachenwelt, duldet, leidet und fragt nicht, ob sie „gerecht“ sind. Wichtig ist nur das Heil der Seele. (UdA, 822)

Spengler kritisiert danach die abendländische Idee der Moral. Im Abendlande herrschen ausschließlich die Macht der Tätigkeit und der rationalen technischen Ausführung, demzufolge kann die Moral nur zweckmäßig sein: „‘Was soll ich tun, daß ich selig werde?’ Dieses ‚Daß‘ ist der Schlüssel zum Verständnis aller wirklichen Moral.“ (UdA, 890). Eine Moral kann nur „im Hinblick auf den Tod“ (UdA, 892) bestehen.

Das vierte Kapitel (*Der Staat*) ist mit fast zweihundert Seiten das längste des gesamten Werks. Es ist historisch-deskriptiv und stellt die Entsprechungen der verschiedenen Stadien zwischen den verschiedenen Kulturen auf historisch-politischer Ebene dar. Der bemerkenswerteste Teil des Kapitels heißt *Philosophie und Politik*, wo Spengler sich gegen Demokratie, Parteien, allgemeines Wahlrecht und Pressefreiheit stellt. Besonders scharf ist die Kritik an der Pressefreiheit, die „jedem erlaubt zu sagen, was er will“ (UdA, 1141), welche Ähnlichkeiten mit den gegenwärtigen Stellungen zu den sozialen Medien zeigt.

Im Schlusskapitel (*Die Formenwelt des Wirtschaftslebens*) schneidet Spengler noch zwei wichtige faustische Themen an: das Geld und die Technik. Der Historiker übt erstens eine Kritik an der kapitalistischen Theorie, welche „die bloße Selbstanalyse des wirtschaftlichen Denkens einer einzigen Kultur“ (UdA, 1146). Sie zieht den „Menschen als Zubehör der Lage“ (UdA, 1146) in Betracht und ihr Blick ist demzufolge rein materialistisch; sie geht „vom *Stoff* aus und seinen Bedingungen“ (UdA, 1146) und nicht „von der *Seele* der Geschlechter, Stände, Völker und ihrer Gestaltungskraft.“ (UdA, 1146). Für Spengler ist umgekehrt jede wirtschaftliche und politische Ordnung „Ausdruck eines Seelenlebens“ (UdA, 1147) und es gibt wirtschaftliche und politische Weltformen, welche dem Leben entsprechen. Trotzdem beschäftigen sich Wirtschaft und Politik nie mit Religion oder Philosophie, abgesehen von den Fällen der Kirche und der theoretisierenden Gemeinschaften.

Das Geld ist für Spengler eines der relevantesten Symbole des Abendlandes, denn es eine „Kategorie des Denkens“ (UdA, 1163) ist, dessen Wert ausschließlich vom Stadtmenschen geschaffen werden kann. In den antiken Kulturen bestand der Handel aus Geben und Nehmen, die nachfolgende Einführung des Gelds im Handel stellte das vom sachlichen Wert abgelöste „Dritte“ (UdA, 1165) Element dar:

Zivilisation bezeichnet also die Stufe einer Kultur, auf welcher Tradition und Persönlichkeit ihre unmittelbare Geltung verloren haben und jede Idee zunächst in Geld umgedacht werden muß, um verwirklicht zu werden. (UdA, 1167)

Die über die Technik angestellte Überlegung, welche vom Autor eben in einer anderen Abhandlung – *Der Mensch und die Technik* – fortgesetzt wird, zeigt sowohl die Faszination als auch die Ehrfurcht, welche dieses Element auf Spengler ausübt. Technik heißt zuerst nicht Technologie, tatsächlich ist jene „so alt wie das frei im Raume bewegliche Leben“ (UdA, 1183). Die erste Form der Technik ist die Wortsprache als Gesamtheit von Regeln und grammatikalischen Gefügen, welche sich vom reinen Sprechen trennt.

Die Nützlichkeit der Technik für den Menschen kommt aber bei manchen Kulturen zum Ende, indem die Technik das Leben nicht mehr dient, sondern „sich zu seinem Tyrannen aufwirft.“ (UdA, 1185). Jede Technik hat für Spengler ein metaphysisches Ziel, denn sie zeigt die Entdeckerseele einer Kultur. Diese Tendenz beweise den „religiöse[n] Ursprung alles technischen Denkens“ (UdA, 1187) und deren Produkt, die Maschine, zeigt die menschliche Leidenschaft des Erfindens. Durch die Erschaffung der Maschine wird die Natur „als *Sklavin* ins Joch gespannt“ (UdA, 1188) und die Arbeit „das große Wort des ethischen Nachdenkens“ (UdA, 1188).

Es besteht zwischen technischem und wirtschaftlichem Denken besteht einen Streit, denn dieses will jenes überwiegen. Für Spengler ist aber der „letzte Kampf“ (UdA, 1193) nicht der zwischen Geld und Maschine, sondern der zwischen „Geld und Blut“ (UdA, 1193): „So schließt das Schauspiel einer hohen Kultur [...] wieder mit den Urtatsachen des ewigen Blutes“ (UdA, 1194). Das Werk geht zu Ende mit einer unerwarteten Konstellation, in der das unvermeidliche Untergang des Abendlandes gemeinsam mit dem rettenden Cäsarismus gesehen wird.

5. Der konservative Prophet

Die erste Aufgabe ist: selbst etwas zu machen; die zweite [...] eine Tradition zu schaffen.

UdA, 1114

Das lateinische Tunwort ‚conservare‘ enthält seit der antiken Zeit eine politische Bedeutung und richtet sich spezifisch gegen „äußere und innere Gefährdungen des Gemeinwesens in seiner hergebrachten Form.“¹⁵, indem es eine Stellung beziehungsweise eine Ideologie gegen „progressive, auf rasche Veränderung gerichtete Interessen“¹⁶ unterstützt.

Dass Spengler ein konservativer Denker ist, entnimmt man der Gesamtheit seiner Werke. Er greift die Demokratie, die Romantik, den Weltfrieden an und unterstützt rechtsradikale Ideologien wie die Rasse, den Krieg und den Cäsarismus. Inwiefern sein Denken konservatorischen Stellungen entspricht und was er ‚bewahren‘ beziehungsweise ‚konservieren‘ will, das lässt sich nicht ohne Probleme verstehen:

Er wollte nichts konservieren, nichts restituieren, weder die christliche Religiosität noch die humanistische Schulbildung, weder das Gottesgnadentum noch den Biedermeier und die gute alte Zeit. Spengler wollte etwas erreichen.¹⁷

Um die Art von Spenglers Konservatismus zu begreifen, soll man zuerst den Begriff in Betracht ziehen, welcher sowohl eine „allgemeine menschliche Grundeinstellung“¹⁸ als auch eine „bewußte politische Haltung“ (‚Konservatismus‘ im HL) bezeichnet. Diese Tendenz ist selbstverständlich älter als die Einführung des Wortes, denn der Mensch trägt einen biologischen beziehungsweise unbewussten Trieb zur Selbsthaltung.

¹⁵ Demandt, Alexander: *Untergänge des Abendlandes. Studien zu Oswald Spengler*. Köln: Böhlau, 2017, 155

¹⁶ Demandt 2017, Ebd.

¹⁷ Demandt 2017, 157

¹⁸ ‚Konservatismus‘ in: Engels, David; Otte, Max; Thöndl, Michael (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 2. Band: E-G. Stuttgart: Kleit-Cotta, 2004. (Von nun an zitiert mit der Sigle „HL“)

In dieser Hinsicht soll man zwischen „Traditionalismus“ (HL, Ebd.) und „Konservatismus“ (HL, Ebd.) unterscheiden; dieser ist ein historisches Phänomen, jener eine menschliche Eigenschaft. Traditionalismus ist eine „voraussetzende, nicht aber eine notwendige und gewiß keine hinreichende Bedingung für politischen Konservatismus.“ (HL, Ebd.), dessen Zweck die „Bewahrung geschichtlicher Kontinuität, der Geltung von Recht und Fortgang der Kultur“ (HL, Ebd.) ist, um den ökonomischen, sozialen und politischen Zustand zu retten. Spenglers Morphologie der Geschichte und seine prophetischen vorgestellten Szenarien haben doch keine Verknüpfung zur Bewahrung irgendwelchen Zustands, sie ist vielmehr eine Analyse der Geschichte, welche der Autor sachlich und ohne Vorurteile durchführen will.

Trotzdem ist er ein konservativer Denker, denn er sieht in der Zukunft eine Bedrohung; die Zukunft bedeutet für ihn Zivilisation, tyrannische Technik, Untergang des Abendlandes und nur das menschliche Blut, der Krieg und der Cäsarismus werden die Rückkehr zu einem Zustand erlauben, in dem die Geburt einer neuen Kultur möglich wird: „Cäsarismus nenne ich die Regierungsart, welche trotz aller staatsrechtlichen Formulierung in ihrem inneren Wesen wieder gänzlich formlos ist.“ (UdA, 1101). Cäsaren sind für Spengler jene Persönlichkeiten, welche aus dem Chaos der Zivilisation hervortreten und den Staat ihre Gewalt bringen. Freiheit – „das bedenkliche Wort“ (UdA, 55) – und Demokratie sind demzufolge keine Voraussetzungen für die Gründung eines Staates. Der Krieg sei die wahre Urkraft, welche der Politik zugrunde liege:

Ein Volk ist wirklich nur in bezug auf andere Völker. Aber das natürliche, rassehafte Verhältnis zwischen ihnen ist deshalb der Krieg. Das ist eine Tatsache, die durch Wahrheiten nicht verändert wird. Der Krieg ist die Urpolitik *alles* Lebendigen und zwar bis zu dem Grade, daß Kampf und Leben in der Tiefe eins sind und mit dem Kämpfenwollen auch das Sein erlischt. (UdA, 1109)

Die Korruption der Politik durch das Finanzkapital kommt durch den Cäsar zum Ende: „Der Cäsarismus *wächst* auf dem Boden der Demokratie, aber seine Wurzeln reichen tief in die Untergründe des Blutes und der Tradition hinab.“ (UdA, 1143).

Die Demokratie bezeichnet für Spengler den Zustand von Spätkulturen, wenn sich das Leben in den Metropolen konzentriert, in deren die Gier nach Geld beherrscht und die Demokratie zur

Plutokratie wird. Der Erfolg eines Wahlkampfes kommt demzufolge nicht von dem Inhalt dessen Botschaft ab, sondern von der Überzeugungskraft des Politikers, welcher in der Lage dazu ist, die Masse zu überreden. Obwohl Spengler Deutschland nach dem Krieg in verzweifelter Lage sieht, schöpfte er wieder Hoffnung, denn er erwähnt die Dekadenz nicht. Das Wort ‚Dekadenz‘ benutzt er nie:

Spengler träumte von einem ‚Staatsschiff‘, wo alle in die gleiche Richtung rudern, von einem Volkskörper, der aber zur Zeit von Geschwüren und Parasiten geplagt sei. [...] Und sein Pflichtideal lebte 1949 auf in der ‚Solidarität‘ des Realsozialismus, im deutschdemokratischen Arbeiter- und Bauernstaat. (Demandt 2017, 161)

Spengler ist in dieser Hinsicht kein traditioneller konservativer Denker, er ist vielmehr resigniert. Er ist der Meinung, dass wenn die Zukunft keine Pracht in der Hinterhand hat, dann soll man den Untergang einfach geschehen lassen. Der deutsche Philosoph fordert im *Untergang des Abendlandes* eben die Jugend auf, sich mit Technik statt Kunst zu befassen, Maschinen zu bauen und Ingenieure statt Künstler zu werden. So unterscheidet er sich von den meisten Kulturkritikern seiner Zeit¹⁹, denn er äußert keine brennende Sehnsucht nach dem Humanismus und verachtet Technik nicht.²⁰

Spengler mahnte die Studenten, sich dem Marxismus und dem Börsenkapitalismus entgegenzustellen, denn er findet besorgniserregend, wie viele Spekulation es in der Finanzwelt gibt. Seine Idee des Cäsarismus zielt darauf, die Innenpolitik rivalisierender Interessengruppen durch eine zentralistische Verwaltung zu ersetzen. Er erkennt, dass Wirtschaft das Ergebnis einer menschlichen Leidenschaft, nämlich dem Bedürfnis nach Besitz, ist und deswegen verachtet er die Demokratie: „Durch das Geld vernichtet die Demokratie sich selbst, nachdem das Geld den Geist vernichtet hat.“ (UdA, 1143).

Die Demokratie ist für Spengler das politische Instrument, um Illusionen und Manipulierung zu schaffen, denn sie durch die Presse die Idee von Freiheit bildet, aber nicht die wahre Freiheit:

¹⁹ Bollenbeck, Georg: *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. München: C.H. Beck, 2007, 215

²⁰ Ausführlich dazu: Spengler, Oswald: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München: C.H. Beck, 1957

Die Demokratie hat das Buch aus dem Geistesleben der Volksmassen vollständig durch die Zeitung verdrängt. Die Bücherwelt mit ihrem Reichtum an Gesichtspunkten, die das Denken zur Auswahl und Kritik nötigte, ist nur noch für enge Kreise ein wirklicher Besitz. Das Volk liest die eine, „seine“ Zeitung [...]. (UdA, 1139)

„Freie“ Presse beeinflusst die Meinung des Volks, denn sie bildet ihre Wahrheit, welche von niemandem in Zweifel gestellt wird: „Was [die Presse] will, ist wahr. Ihre Befehlshaber erzeugen, verwandeln, vertauschen Wahrheiten.“ (UdA, 1139). Der Philosoph vergleicht die Presse mit der antiken Rhetorik, welche „auf den Eindruck und nicht den Inhalt berechnet“ (UdA, Ebd.) und sich „auf die Anwesenden und den Augenblick“ (UdA, Ebd.) beschränkte. Wenn die Presse vom Geld kontrolliert wird, dann das Geld ist der Herrscher des Volkes; der Politiker, der das erkennt, wird die Kontrolle der öffentlichen Meinung haben:

Wer lesen gelernt hat, verfällt ihrer Macht, und aus der erträumten Selbstbestimmung wird die späte Demokratie zu einem radikalen Bestimmtwerden der Völker durch die Gewalten, denen das gedruckte Wort gehorcht. (UdA, 1140)

Durch das Geld wird man „Leserscharen und ganze Völker der feindlichen Hörigkeit zu entreißen und unter die eigne Gedankenucht zu bringen“ (UdA, 1142); Menschen werden demzufolge nur das wissen, was „sie wissen *sollen*“ (UdA, Ebd.) und „ein höherer Wille gestaltet das Bild ihrer Welt.“ (UdA, Ebd.). Solche präzise, klardenkende und gleichzeitig visionäre Deutung der Presse lässt sich schwer nur als ‚konservativ‘ bezeichnen. Die Macht des Gelds wird aber nach der Meinung der deutschen Historiker keine Ursache des Untergangs, welche vielmehr der „Endkampf zwischen Demokratie und Cäsarismus“ (UdA, 1144) sein wird.

Die „formlose und grenzlose Macht“ (UdA, Ebd.) der Cäsaren, der künftigen Herren der Welt, welche ihr erlauben wird, „die Welt als Privatbesitz“ (UdA, Ebd.) zu beherrschen, wird aber eine wichtige Aufgabe enthalten: „die der unermüdlichen Sorge um diese Welt.“ (UdA, 1144). Die Welt muss vor ihrem Untergang bewahrt werden: solch eine Idee konnte nur von

einem konservativen Propheten geäußert werden.

Spenglers Thesen sind nicht nur konservativ, in der Tat haben sie aus allen Richtungen Anhänger gefunden. Seine verächtliche Idee der Moral, welche er als „ein Stück Askese und Abtötung des Daseins“ (UdA, 983) beschreibt, setzt sich im Gegenteil zu dem von Konservativen geehrten Respekt der Moral. Wie auch Alexander Demandt behauptet, Spengler bezieht sich nicht auf „polare Ordnungsbegriffe“ (Demandt 2017, 167), er gehört keiner bestimmten politischen Ideologie:

Wer sich als konservativ bezeichnet, steht links von einem, der erzkonservativ ist. Jeden müssen wir fragen, wie konservativ er eigentlich ist und was er genau bewahrt wissen möchte. Alles läßt sich nicht halten. [...] Kontrovers ist nicht das Prinzip, sondern allein das Ausmaß, das Tempo und die Form der Veränderung. (Demandt 2017, 167)

Deswegen ist der Spengler ein Prophet: Propheten wollen etwas verkündigen, sie gehören zu keiner Partei und ihre Botschaft ist oft symbolisch, sie reden zu Menschen, ohne sich an eine besondere Person zu wenden. Sie sind der Gesprächspartner von sich selbst. Demandt behauptet, „Polare Ordnungsbegriffe verwendet der Politiker, wenn es um Ja-Nein-Entscheidung geht.“ (Demandt 2017, Ebd.) und Spengler ist auf keinen Fall ein Politiker. Das Wort ‚konservativ‘ hat nie eine eindeutige Bedeutung, Konservative wollen nicht nur etwas bewahren, sondern auch erschaffen, fortsetzen:

Unter der progressiven Parole firmieren die Aufklärung, die Bauernbefreiung und Menschenrechte, aber auch Erscheinungen wie die Guillotine, der Gulag und die Atombombe. (Demandt 2017, 167)

‚Konservativ‘ wird oft im Sinne von ‚rücksichtlich‘ missdeutet, das heißt als etwas Fixiertes oder Altes. Spenglers Denken hat mit Schwärmerei oder Obskurantismus nichts zu tun, sein Konservatismus ist gewissermaßen lebendig, nicht starr; er ist „parteilosophisch im Rechts-Links-Schema nicht fixiert“ (Demandt 2017, 169):

Der geborene Staatsmann ist vor allem Kenner, Kenner der Menschen, Lagen, Dinge. Er hat den „Blick“, der ohne Zögern, unbestechlich den Kreis des Möglichen umfaßt. [...] Er hat Überzeugungen, die ihm teuer sind, gewiß, aber als Privatmann; kein Politiker von Rang hat sich, solange er handelte, von ihnen abhängig gefühlt. (UdA, 1112)

Der Politiker sollte für Spengler kein „Vertreter einer Moral oder Doktrin, sondern vorbildlich in seinem Tun“ (UdA, 1113) sein. Seine Aufgabe ist „eine Tradition zu schaffen“ (UdA, 1115) und Tradition hat so betrachtet gleichzeitig eine konservative und eine fortschrittliche Bedeutung. Der Staatsmann schafft eine Tradition, eine Rasse und neues Leben, er bewahrt doch nichts. Politik ist demzufolge „die Kunst des Möglichen“ (UdA, 1116) und der Politiker ist für Spengler wie ein Gärtner; er kann eine „Pflanze aus dem Samen ziehen oder ihren Stamm veredeln“ (UdA, 1116), er kann hat keine Gewalt über ihre endgültige Form: „Sie muß es erfüllen oder sie verdirbt“ (UdA, 1116). Sowohl der Politiker als auch der Bürger muss aber nicht das, was sein sollte, „mit dem verwechselt, was sein *wird*“ (UdA, 1117); die Zukunft ist für Spengler ein statisches Element, welches die Erscheinung eines unvermeidbaren Untergangs hat. Es erscheint paradox, aber nach der Meinung des deutschen Historikers das einzige, was sich hält, ist die Form der Geschichte an sich; das Leitmotiv der Weltgeschichte ist das zyklische Aneinanderreihen von Epochen, welche geboren werden, sich entwickeln und untergehen, genauso wie alle jene Organismen, die in ihr leben. Der große Staatsmann kann nur den Prozess vereinfachen beziehungsweise erleichtern, indem er das ‚Wachstum der Pflanze‘ leitet, aber dem Ende kann er selbst nicht aus dem Weg gehen.

Konservativ und fortschrittlich und zugleich konkret und fatalistisch. Oswald Spengler ist ein Moralist, welcher die Moral verurteilt, ein visionärer Freigeist, welcher Freiheit und Geist für tote Formen hält; er lässt sich, wie seine Auffassung der Weltgeschichte, in keiner Kategorie oder ideologischen Strömung einschränken.

5.1. Exkurs: Die „Ideen ohne Worten“. Oswald Spengler und die *Rechtskultur*

Was wir von unseren Vätern her im Blute haben, Ideen ohne Worte, ist allein das, was der Zukunft Beständigkeit verspricht.

JdE, 4

Der vom italienischen Germanisten Furio Jesi bezeichnete Begriff *Cultura di destra*²¹, nämlich Rechtskultur, umfasst am vollkommensten die politische und philosophische Einordnung von Spenglers Denken. Die Tradition, die Idee des Symbols und die von Spengler selbst bezeichneten „Ideen ohne Worten“²² sind die Grundpfeiler, auf denen die Rechtskultur ihre Identität aufgebaut hat. Da er zu keiner politischen Partei oder Ideologie gehören wollte, war Spengler selbst jener eine neue Tradition schaffende Cäsar; er hat radikal, vielleicht auch unbewusst, die Idee von Rechten und Konservatismus beeinflusst, indem er sie eine ‚sakrale‘, totemistische Konnotation verlieh. Mythologie ist der Boden, aus dem diese Identität entsteht und, wie es im Laufe der vorliegenden Arbeit in Betracht gezogen wurde, Mythos beziehungsweise Religion ist für Spengler das schaffende Element der Kultur, denn jede Kulturgeburt ist ein religiöses Geschehen.

Die „mythologische“ Maschine liegt dann der „sprachlichen“ (Cavalletti 2015, 11) zugrunde, welche durch „ein dichtes Gewebe von Schlagworten, Stereotypen, Redewendungen [und] Formulierungen“ (Cavalletti 2015, Ebd.) wirkt und die deutlich scheint, doch kein Verständnis erfordert. Solche Formulierungen würden in uns als etwas Vertrautes anklingen, denn sie entsprechen einem primitivsten Teil des menschlichen Geistes, man untersucht doch deren wahren Bedeutung nicht, denn sie haben keine. Sie sind „reine Vermittlung“ (Cavalletti 2015, Ebd.). Die Elemente dieses Gewebes bilden eine „Extra-Geschichte“ (Cavalletti 2015,

²¹ Ausführlich dazu: Cavalletti, Andrea (Hrsg.): *Furio Jesi. Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*. Rom: Nottetempo, 2015

²² vgl. Spengler, Oswald: *Jahre der Entscheidung* (von nun an zitiert mit der Sigle *JdE*). München: C. H. Beck, 1933

Ebd.), das heißt ein Behälter von Gebärden und verbalen Akten, die Jesi „Religio mortis“ („Religion des Todes“) nennt. Das entspricht Spenglers Deutung der Zivilisation, welche das Erlöschen der alten fixiert gewordenen Formen ist; der abendländische Zustand ist für den deutschen Philosophen eine Zeit von Irreligiosität, wo man gewordene beziehungsweise tote Formen verehrt.

Das Mythologisieren der Vergangenheit impliziert unvermeidlich eine Manipulation und diese Beziehung zur Geschichte setzt eine spezifische Stellung der Gegenwart und der Zukunft gegenüber voraus. Jesi zieht den folgenden Satz Spenglers in Betracht:

Es ist die große Aufgabe des Geschichtskenners, die Tatsachen seiner Zeit zu verstehen und von ihnen aus die Zukunft zu ahnen, zu deuten, zu zeichnen, die kommen wird, ob wir sie wollen oder nicht. (JdE, 2)

Der Germanist fragt sich, warum man „tausendseitige Werke“ (Cavalletti 2015, 24) schreiben sollte, wenn man davon überzeugt ist, dass das Wesentliche „Ideen ohne Worte“ (JdE, 4) ist. Man lenke doch die Aufmerksamkeit auf die Gebärde des Zeigens, vielmehr als die Form der Zukunft an sich, dann wird die Frage für Jesi zur relevanten Bedeutung. Die Botschaft der aktiven Übergabe, indem man sich der tragischen Zukunft anpasst, unterstützt nicht nur die Tätigkeiten der Soldaten im Konzentrationslager, aber auch jene der Angehörigen der Kultur: „sowohl die Menschen- als auch die Bücherverbrennung“ (Cavalletti 2015, 25) gehören zu dieser Konstellation.

Die Sprache des Konservatismus ist vergeistigt, denn die Anhänger der Rechtskultur verachten die materialistische Dimension, ihren „Angstgegner“ (Cavalletti 2015, Ebd.). Diese Sprache wurde aber nicht von ihnen erfunden, doch gehörte sie zur bourgeoisen Kultur und entwickelte sich im Laufe deren Beziehung zur Vergangenheit. Sie war dann gebrauchsfertig, deswegen klang sie vertraut. Nach der Meinung des italienischen Germanisten ist die Sprache der „Ideen ohne Worten“ so tief in unseren Kultur geprägt, dass sie auch in jenen Kontexten, welche mit der Rechte nichts zu tun haben, zu finden ist: „Der Großteil des kulturellen Erbes – eben jener von dem, wer überhaupt nicht der Rechten gehören mag – ist kultureller Rest der

Rechten.“ (Cavalletti 2015, 26).

Die Analyse von Furio Jesi zeigt dann wie verbreitet der Einfluss der „Ideen ohne Worten“ in unserer Kultur ist, auch – und besonders, würde ich hinzufügen – wenn man sich von der Rechtskultur distanziert. Ideen ohne Worten gehören gleichzeitig der Kultur und der Zivilisation, der Morgendämmerung und dem Untergang, welcher geschehen wird, sobald eben diese Ideen, nämlich die Wurzeln unserer Kultur, untergehen werden.

6. Abendland oder Europa? Novalis und Spengler im Vergleich zwischen Verfallsfaszination und Wiedergeburt

Diese innere große Spaltung [...] war ein merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Kultur für den Sinn des Unsichtbaren, wenigstens einer temporellen Schädlichkeit der Kultur einer gewissen Stufe.

CoE, 501

*Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*²³ ist eine im Jahr 1799 geschriebene und 1802 entstandene Rede von Novalis (eigentlich Friedrich von Hardenberg: 1772-1801), welche seinen Beitrag zur Diskussion über die Zukunft Europas leistet. Die Rede, welche ihren Ausgang vom Interesse an der Lösung gegenwärtiger Zeitprobleme nimmt, beginnt mit einer nostalgischen pompösen Beschreibung der europäischen Situation des 18. Jahrhunderts und danach stellt Novalis die tiefe Krise dar, welche den Kontinent zurzeit betraf. Der Autor schildert das Bild eines Landes und einer Zeit, „wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte“ (CoE, 499).

Besonders stark wird das Wort ‚Ein‘ betont – „*Eine* Christenheit“, „*Ein* großes gemeinschaftliches Interesse“, „*Ein* Oberhaupt“ (CoE, Ebd.) – denn der Autor will die Idee einer verlorenen Einheit und Prosperität vermitteln. Europa ist nach der Meinung Novalis ein

²³ In: Schulz, Gerhard (Hrsg.): *Novalis Werke* (von nun an zitiert mit der Sigle *CoE*). München: 1987

zersplittertes Land, wo die verschiedenen Religionen die Menschen zertrennen und wo „keine Zeit zum stillen Sammeln des Gemüts, zur aufmerksamen Betrachtung der innern Welt übrig bleibt“ (CoE, Ebd.). Christenheit sei eine wunderschöne Frau, welche „jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war.“ (CoE, 499f) und das europäische Land sei wie ein Arkadien gewesen, wo „Frieden der Seele und Gesundheit des Leibes“ (CoE, Ebd.) herrschten:

Mit welcher Heiterkeit verließ man die schönen Versammlungen in den geheimnisvollen Kirchen, die mit ermunternden Bildern geschmückt, mit süßen Düften erfüllt, und von heiliger erhebender Musik belebt waren. (CoE, 500)

Gott sei gut und allmächtig gewesen, denn „Hin und wieder schien sich die himmlische Gnade vorzüglich auf ein seltsames Bild, oder einen Grabhügel niedergelassen zu haben.“ (CoE, Ebd.). Der Mensch war aber „für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug.“ (CoE, 501) und demzufolge starb diese „erste Liebe“, „deren Andenken durch eigennützige Sorgen verdrängt, und deren Band [...] auf immer von einem großen Teil der Europäer zerrissen wurde.“ (CoE, Ebd.). Danach lässt sich einen Vergleich mit dem Denken Spenglers anstellen, denn die Ursache der europäischen Spaltung seien für Novalis „zerstörende Kriege“ (CoE, Ebd.) gewesen, welche ein „Zeichen der Schädlichkeit der Kultur für den Sinn des Unsichtbaren“ (CoE, Ebd.) waren. Die Idee des Verlusts der Dimension des Unsichtbaren beziehungsweise des Metaphysischen ist in dieser Hinsicht ein gemeinsamer Punkt zwischen Spenglers und Novalis‘ Deutung des europäischen Zustands, welcher für beide Autoren einer gewissen Stufen der Kultur darstellt. Für Novalis kann „jener unsterbliche Sinn“ nicht vernichtet werden, „aber geübt, gelähmt, von andern Sinnen verdrängt.“ (CoE, Ebd). Diese anderen Sinne wären was Spengler als „Kausalitätsprinzip“ (UdA, 152) nennt.

Vergleiche man die folgenden Passagen, die erste aus *Europa* und die zweite aus *Den Untergang des Abendlandes*:

Eine längere Gemeinschaft der Menschen vermindert die Neigungen, den Glauben an ihr Geschlecht, und gewöhnt sie ihr ganzes Dichten und Trachten, den Mitteln des Wohlbefindens

allein zuzuwenden, [...] der habsüchtige Mensch hat so viel Zeit nötig sich mit ihnen bekannt zu machen und Fertigkeiten in ihnen sich zu erwerben, daß keine Zeit zum stillen Sammeln des Gemüts, zur aufmerksamen Betrachtung der innern Welt übrig bleibt (CoE, 502)

Wer die Lichtwelt seiner Augen nicht physiognomisch, sondern systematisch erfaßt, [...] wird zuletzt mit Notwendigkeit alles Lebendige aus Perspektive von Ursache und Wirkung zu verstehen glauben, ohne Geheimnis, ohne inneres Gerichtetsein. (UdA, 154)

Hier taucht in beiden Autoren die Idee des Verlusts des inneren Blicks deutlich auf, deren Ursache sei für Novalis eine materielle mit den „Mitteln des Wohlbefindens“ gebundene Notwendigkeit, für Spengler sei sie die Geburt des aus Weltangst entstandenen Kausalitätsprinzips. Es besteht einen wichtigen Unterschied zwischen Novalis' und Spenglers Deutung der Geschichte, denn dieser sieht sie als eine Folge von Kulturen, die unabhängig voneinander sind, und jener behauptet, die Geschichte sei eine „Oszillation, ein Wechsel entgegengesetzter Bewegungen“ (CoE, 502). Ein vergangener Zustand kann für Spengler nie identisch zweimal passieren – außer in der Form einer Analogie – aber für Novalis sei diese Wiederholung nicht nur möglich, sondern wünschenswert.

Novalis redet wie Spengler von „Wachstum“ und „Abnehmen“ (CoE, Ebd.), aber bezieht sich nicht auf Weltgeschichte, sondern auf vorübergehende Augenblicke und im christlichen Sinne von „Auferstehung“ (CoE, Ebd.), welche dem von Spengler beschriebenen vorausgesehenen Untergang des Abendlands nicht entspricht. Die Auferstehung vergangener Zustände, wie das von Novalis gepriesene mittelalterliche Christentum, sei für Spengler unmöglich. Novalis sieht die Zukunft als positive Entwicklung in Richtung eines gloriosen und religiösen Reiches, denn „fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte.“ (CoE, Ebd.), Spengler sieht umgekehrt in der Zukunft die Erstarrung der Kultur, nämlich die „Zivilisation“ (UdA, 143) und den dahinfolgenden Untergang. Spenglers „Verwirklichung des Möglichen“ (UdA, 73) hat für Novalis mit dem Schicksal einer Kultur nichts zu tun, sondern es handelt sich um einen Versuch der Geschichte, sich immer wieder durch Irrtümer zu verbessern:

Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen, oder bei einem abermaligen; vergänglich ist nichts was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneuet wieder hervor. (CoE, 502)

Novalis übt danach eine starke Kritik am Protestantismus, welcher die Ursache des europäischen Zustands gewesen sei und dessen Anhänger „ihr stillschweigend abgegebenes Recht auf Religions-Untersuchung, Bestimmung und Wahl, als vakant wieder einstweilen an sich zurück“ (CoE, 503) genommen hätten. Luther habe „das Christentum überhaupt willkürlich“ (CoE, 504) behandelt und „damit wurde leider eine andere höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt – die Philologie – deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird.“ (CoE, Ebd.). Die Kritik an der Philologie könnte mit Spenglers Kritik am systematischen Denken verglichen; Philologie ist die rationale Analyse eines Textes – Novalis bezieht sich selbstverständlich auf Luthers Bibelübersetzung – welche systematisch ausgeführt werden muss; es ist eine „gespannte, praktische, *technische* Betrachtung“ (UdA, 219) des Textes, welche aber die ursprüngliche Bedeutung nicht begreifen kann. Luthers Übersetzung sei für Novalis eine „Esoterisierung der Bibel“ (CoE, 505), das heißt eine Erklärung des heiligen Buchstabens, welche aufgrund dessen unsichtbaren und unsagbaren Ebene nur in einer oberflächlichen Art möglich sei:

[...] das Weltliche hat die Oberhand gewonnen, der Kunstsinn leidet sympathetisch mit, nur selten, daß hie und da ein gediegener, ewiger Lebensfunke hervorspringt, und eine kleine Gemeinde sich assimiliert. Er verlischt und die Gemeinde fließt wieder auseinander und schwimmt mit dem Strome fort. (CoE, 505)

Christenheit und Reformation seien für Novalis wie Spenglers Begriffe von Kultur und Zivilisation: „Mit der Reformation wars um die Christenheit getan.“ (CoE, 505):

Katholiken und Protestanten [...] standen in sektierischer Abgeschnittenheit weiter von einander, als von Mahomedanern und Heiden. Die übriggebliebenen katholischen Staaten

vegetierten fort, nicht ohne den schädlichen Einfluß der benachbarten protestantischen Staaten unmerklich zu fühlen. (CoE, 505)

Novalis will damit beweisen, dass die neuentstandene Religion keine Einheit schuf, sondern tiefe „Abgeschnittenheit“ (CoE, Ebd.). Es ist etwas Ähnliches ebenfalls im Spenglers Begriff von „Distanz“ (UdA, 398) zu bemerken, denn die Betrachtung der Natur reizt eine „Spannung“ (UdA, 495) auf, welche die Trennung zwischen Beobachter und Beobachtete – die aber derselben lebendigen Dimension gehören – verursacht. Für Novalis war Philosophie „das Resultat der modernen Denkungsart [...] und rechnete alles dazu was dem Alten entgegen war, vorzüglich also jeden Einfall gegen die Religion.“ (CoE, 508). Philosophie war für Spengler die „Abwehr des Unbegreiflichen“ (UdA, 161), für Novalis ist diese systematische Disziplin Feind der Religion, denn sie hält es für ihre Aufgabe, die exoterischen Inhalte der Religion durch Worten zu enthüllen, genauso wie Spenglers Begriff von Systematik. Der Religionshass:

[...] setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit not obenan, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend. (CoE, 508)

Die europäische Kultur nach der Einführung des Protestantismus wurde zu einer „Mühle [...] ohne Baumeister und Müller“ (CoE, Ebd.), einem abtreibenden Schiff ohne Führung. Den Mangel an Führung wird auch von Spengler kritisiert und seiner Meinung nach sei der Cäsarismus die einzige Lösung; im Gegenteil wird für Novalis nur eine Wiedervereinigung der europäischen Staaten unter einer gemeinsamen Religion, dem Christentum, eine positive Wirkung haben. Aufklärung ist nach Novalis der Versuch, diese Einheit zu verhindern, „indem man alles Wunderbarre und Geheimnisvolle sorgfältig von ihr abwusch [...]“. (CoE, 509).

Gott wurde demzufolge zu keinem Protagonisten des menschlichen Lebens, doch „zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspiels“ (CoE, 509); „Philanthropen und Aufklärer“ wären die „neue europäische Zunft“ (CoE, 509). Toleranz hat für Novalis eine negative Bedeutung – sie sei „das Losungswort der Gebildeten“ (CoE, 509) – doch ist sie für Spengler der selbstverständliche Zustand der apollinischen Seele, welche ebenfalls jene

Gottheiten ehrte, die nicht die eigenen waren:

Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und grade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dieses kann einem historischen Gemüte gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. (CoE, 510)

Das Chaos, die Zeichen des Untergangs beweisen für Novalis, dass eine weitere Revolution notwendig ist: „Aus der Vernichtung alles Positiven hebt [die Religion] ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor.“ (CoE, 510). Eine gemeinsame Auffassung ist im Begriff ‚Analogie‘ zu finden; beide Novalis und Spengler sind der Meinung, sie sei das Mittel, um die Geschichte zu beschreiben: „forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang nach ähnlichen Zeitpunkten, und lernt den Zauberstaub der Analogie gebrauchen.“ (CoE, Ebd.):

Die Bewußtsein davon, daß die Zahl der weltgeschichtlichen Erscheinungsformen eine begrenzte ist, daß Zeitalter, Epochen, Lagen, Personen sich dem Typus nach wiederholen, war immer vorhanden. (UdA, 4)

Novalis und Spengler stellen zwei verschiedene künftige Konstellationen dar: jener sieht in der Zukunft Europas Frieden unter den europäischen Ländern: „[es] läßt sich nur prophezeien, daß mit Frieden ein neues höheres religiöses Leben in ihnen zu pulsieren [beginnen] und bald alles andere weltliche Interesse verschlingen wird.“ (CoE, 511); Spengler sieht umgekehrt das Eintreten einer „zweiten Religiosität“ (UdA, 548), kein Christentum, sondern ein Phänomen, das „in allen Zivilisationen [erscheint], sobald diese zur vollen Ausbildung gelangt sind und langsam in den geschichtslosen Zustand hinübergehen, für den Zeiträume keine Bedeutung mehr haben.“ (UdA, 941). An diesem Punkt lässt sich den Unterschied zwischen den Begriffen ‚Europa‘ und ‚Abendland‘ besser verstehen; Christentum ist für Novalis die Seele Europas, welche ohne die gemeinsame Religion untergehen wird und, umgekehrt ist für Spengler „Irreligion“ „das Wesen aller Zivilisation“ (UdA, 458), das heißt ein Zustand, welcher dem Untergang vorangeht. Was

für Spengler nach dem Untergang kommt, sei nicht vorauszusehen; sicherlich wird es eine neue Religion geben, denn sie ist die erste „gestaltende Tat“ (UdA, 513) einer Kultur, aber vom Christentum ist überhaupt nicht die Rede. Novalis behauptet, man „kann schon mit voller Gewißheit die Spuren einer neuen Welt aufzeigen.“ (CoE, 512), für Spengler heißt es Zivilisation, nämlich Untergang. Die Situation in Deutschland und die sich entwickelnden Wissenschaften sieht Novalis unter einem positiven blick:

Unendlich viel Geist wird entwickelt. Aus neuen, frischen Fundgruben wird gefördert. – Nie waren die Wissenschaften in besseren Händen, und erregten wenigstens größere Erwartungen; die verschiedensten Seiten der Gegenstände werden ausgespürt, nichts wird ungerüttelt, unbeurteilt, undurchsucht gelassen. (CoE, 512)

Der deutsche Dichter sieht in diesem Verhältnis zur Wissenschaft den Weg zur Wiedergeburt des Christentums, welches „aus dem Morgentraum der unbehülflichen Kindheit“ erwachen wird. Diese Zeichen:

[...] verraten dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängnis eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich. (CoE, 512)

Wissenschaft ist in dieser Hinsicht nicht nur ein negatives Element der neuen Kultur, denn sie hilft „durch genauere Kenntnis der Religion [...] jene fürchterlichen Erzeugnisse eines Religionsschlafs, jene Träume und Deliria des heiligen Organs“ (CoE, 513) besser zu beurteilen. Der Zustand Europas ist dann wie „die Periode des Übergangs der griechischen Götterlehre in das Christentum.“ (CoE, 514) und Novalis behauptet, Christentum wird den Menschen ihre „abgestorbene geliebte Ahndung mit neuem Leibe“ (CoE, Ebd.) bekleiden. Der Dichter verurteilt die Wissenschaft nicht, aber er ist der Meinung, genauso wie Spengler, dass die Gesetze der Natur unergründlich bleiben:

Die Natur fing an immer dürftiger anzusehen, und wir sahen deutlicher, gewöhnt an den Glanz unserer Entdeckungen, daß es nur ein geborgtes Licht war, und daß wir mit den bekannten Werkzeugen und den bekannten Methoden nicht das Wesentliche, das Gesuchte finden und konstruieren würden. (CoE, 514)

Politik ist für Novalis die Ursache des Kriegs, dessen historischen Zweck „eine nähere und mannigfaltigere Konnexion und Berührung der europäischen Staaten“ (CoE, 515) sei. Spenglers Idee der Kriege ist vollkommen anders, denn er die Identität der Völker schafft:

[...] *ebenso ist ein Volk nur wirklich in bezug auf andre Völker*, und diese Wirklichkeit besteht in natürlichen und aufhebbaren Gegensätzen, in Angriff und Abwehr, Feindschaft und Krieg. Der Krieg ist der Schöpfer aller großen Dinge. Alles Bedeutende im Strom des Lebens ist durch Sieg und Niederlage entstanden. (UdA, 1007)

Christentum ist für Novalis die friedentragende Religion – die einzige „geistliche Macht“ (CoE, 516), welche den Krieg zu Ende führen kann, denn „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken.“ (CoE, Ebd.) – welche europäische Einheit und Frieden durch ihre neugebaute Form bewahren wird. Zweck des neugebauten Christentums und dessen Kirche wird „echte Freiheit sein, und alle nötigen Reformen werden unter der Leitung derselben, als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden.“ (CoE, 518).

7. Ausblick: *Der Untergang des Abendlandes* aus heutiger Sicht. Perspektive und Deutungen von Spenglers Hauptwerk nach 100 Jahren

Da erhebt sich denn das Geschrei über Pessimismus [...]. Indessen habe ich nicht für solche geschrieben, welche das Grübeln über das Wesen der Tat für ein Tat halten. Wer definiert, der kennt das Schicksal nicht.

UdA, IX

Wie weit haben sich Spenglers Prophezeiungen zum 100. Jubiläum des Erscheinens vom *Untergang des Abendlandes* erfüllt? Und inwiefern wirkt die Idee des Untergangs noch heute? Es wird im Schluss der vorliegenden Arbeit den Versuch gemacht, diese Frage zu beantworten und eine aktuelle Perspektive von Spenglers Hauptwerk vorzustellen.

Brian R. Myers, Professor am Department of International Studies an der Dongseo Universität (Südkorea), bezeichnet Spengler als den „Prophet[en] des Pessimismus“²⁴:

Hätte es mit Spengler nicht mehr auf sich, würde man wohl häufiger über ihn sprechen, wenn auch in der Absicht, ihn zu verteufeln oder lächerlich zu machen. Vertrackterweise aber war er ein früher Unterstützer vieler Ansichten, die heute als fortschrittlich gelten.

Myers behauptet, dass Spenglers These „heute noch weit zutreffender [sind] als vor hundert Jahren, als sie den Menschen übertrieben vorgekommen sein“ (EJU, 19) mögen, denn sie aus einem neuen Blickwinkel betrachten werden können. Besonders im modernen Finanzkapitalismus kann man das von Spengler beschriebene Szenario finden:

Eine solch konsequente soziobiologische Interpretation von Wirtschaft, Technik und Krieg, welche die Gebundenheit des Menschen an soziobiologischen Mechanismen postuliert, mag Unbehagen hervorrufen. [...] Die Dominanz der Prämissen, die Spengler als ‚spezifisch englisch‘ bezeichnet – indem man nämlich vom Kaufmann und Händler als konstitutiv für die moderne Ökonomie ausgeht – ist total.²⁵

Spenglers Betrachtung von Wirtschaft und Kapitalismus „schafft kritische Distanz zum sehr zeitgebundenen und vagen Begriff des ‚Marktes‘, dem nahezu mythische und persönliche Eigenschaften zugeschrieben werden.“ (EJU, 27). Wirtschaft stammt aus der abendländischen Leidenschaft schlechthin, das heißt dem Wunsch nach Besitz, und der „Finanzkapitalismus ist lediglich die *spezifische Form des Gelddenkens der späten westlichen Kultur*.“ (EJU, 28).

Solche Tendenz ist auch in den Endzuständen anderer Kulturen in Erscheinung getreten,

²⁴ Myers, Bryan R.: *Oswald Spengler: der Prophet des Pessimismus* in: Engels, David; Otte, Max; Thöndl, Michael (Hrsg.): *Der lange Schatten Oswald Spenglers. Einhundert Jahre Untergang des Abendlandes* (von nun an mit der Sigle EJU zitiert). Berlin: Manuscriptum, 2018, 17

²⁵ Otte, Max: *Spengler und der moderne Finanzkapitalismus*. In: Ebd., 26f

welche zusammen mit der „Konzentration des Wirtschaftslebens auf wenige Punkte – in der Antike zeitweise nur Rom – [...] eine zwangsläufige Begleiterscheinung der Spätphase von Kulturen“ (EJU, 28) ist:

Das Denken in Geldkategorien ist in Spätzeiten so verinnerlicht, dass es alle anderen Anschauungen dominiert. [...] Vorgänge und Prozesse [werden] quantifiziert und monetär bewertet, auch an den Hochschulen, auch in der Medizin. Ziel ist die quantitative Erfassung und das ‚Controlling‘ und die beliebige Steuerbarkeit dieser Prozesse. (EJU, 30)

Wie es Spengler voraussah, beugt sich heutzutage die beherrschende Einstellung des abendländischen Menschen „der Logik des Hyperkapitalismus [...], die Überlegung des Arztes, eine bestimmte Operation durchzuführen, Forschungsvorhaben an der Universität, politische Entscheidungen.“ (EJU, Ebd.). Diese Logik hat die Komplexität des Lebens „auf ein einziges ‚gestaltendes Prinzip‘“ (EJU, Ebd.) reduziert, das heißt der Profit. Dabei „werden überall autonome durch weitgehend prozessgesteuerte Arbeitsplätze ersetzt.“ (EJU, 31), denn viele Operationen, die früher von Menschen gelöst wurden, werden in den meisten Produktionsvorgängen von Maschinen ersetzt:

In vielerlei Hinsicht sind die Menschen unfreier und stecken in mehr Zwängen als jemals zuvor. [...] Die Ökonomisierung aller Lebensbereiche zwingt immer stärker dazu, dass Geldverdienen zu forcieren. Wenn dann konsumiert wird oder Freizeit gestaltet wird, findet das auch immer mehr als ‚Dienstleistung‘ statt, die strengen und berechenbaren Ritualen unterliegt. (EJU, 35)

Der Untergang des Abendlandes wird von der Machtergreifung des Cäsarismus gekennzeichnet. Demzufolge werden das Denken in Geldkategorien – was Spenglers das „Wirtschaftsdenken“ (UdA, 1152) nennt – und die Demokratie „mit den Urtatsachen des ewigen Blutes“ (UdA, 1194) zum Ende kommen: „Kultur sollte dies laut Spengler zwischen 2000 und 2200 der Fall sein. Die Anzeichen, dass diese Voraussage zutreffen könnte, mehren sich seit 9/11.“ (EJU 43).

Solch ein Projekt wie den *Untergang des Abendlandes* heute zu unternehmen würde „nicht nur als eitel, sondern geradezu töricht“²⁶, denn die technische Kenntnis hat die Menschheit „ins Ungeheure gesteigert“, „mit zunehmender Spezialisierung als Folge.“ (EJU, 147). Es wäre darüber hinaus unmöglich, sowohl die Grenzen als auch die Merkmale des Abendlandes heutzutage genauso deutlich wie sie Spengler geschildert hat, denn die Welt hat sich im Laufe des Jahrhunderts radikal verändert. Es steht fest, „dass wir noch nicht in die von Spengler vorausgesehen Ära des von ihm so genannten ‚Cäsarismus‘ eingetreten sind“ (EJU, 148), welche ein „Vorspiel eines globalen Totalitarismus“ (EJU, Ebd.) ist. Wir befinden uns noch in der Zeit „der globalen Herrschaft des Geldes“ (EJU, Ebd.), welche dem Cäsarismus nach der Meinung Spenglers „mit Notwendigkeit vorangehen“ (EJU, Ebd.) sollte:

Deshalb müssen wir erst den *endgültigen* Zusammenbruch des internationalen Finanzwesens abwarten, ehe unsere hochentwickelte Zivilisation ihren, kulturell gesehen, unfruchtbaren *Fellachenzustand* erreichen kann, der prinzipiell für immer andauern kann. (EJU, Ebd.)

Jede große Kultur der Vergangenheit, sowohl im Abendland bei der römischen als auch im Morgenland bei der chinesischen und der arabisch-magischen Zivilisation, hat diesen starren Endzustand erreicht. Das kreative Potential und die Formensprache der modernen faustischen Welt sind zum Ende gekommen und „es bleibt nur ein ständiges Wiederholen alter Muster und traditioneller Formen.“ (EJU, 149). Die von Spengler für das Jahr 2000 erwarteten Riesenstädte und unendlichen Verkehrsströme waren schon am Ende des vorgegangenen Jahrhunderts vollentwickelt und wachsen mit jedem Tag noch größer. Der Großstadtmensch hat doch noch nicht angefangen, ins kulturell verarmte Land umzusiedeln. New York, London, Berlin – und eben Städte wie Tokyo und Shanghai, welche dem spenglerschen Abendland nicht gehören – sind das vermutete Eldorado der begnadeten Jugendlichen. Großstädte sind immer wieder die *„places to be“* wenn man Erfolg haben will. Das Land wird von Unternehmern und Industrieherrn nur für eine Rohstoffquelle gehalten, sie ziehen es nicht in Betracht, dass es das Platz ist, wo alles begann und wo alles zu Ende gehen wird.

Das Land ist der ursprüngliche und der letzte Zustand einer Kultur; Spengler hatte es schon

²⁶ Holger Holm, Lars: *Spenglers Zukunftsprognose aus heutiger Sicht*. In: EJU, 147

vor einhundert Jahren verstanden:

Mittlerweile arbeiten die Geldkräfte der Welt hinter der Bühne ihres demokratischen und parlamentarischen Pantomimetheaters unaufhörlich daran, Menschen [...] zu politisieren und im Geiste der gleichen sozialen Aufklärung, in transparente sowie berechenbare Konsumobjekte zu verwandeln. (EJU, 149)

Demzufolge wird jegliche Gebundenheit am Land „programmatisch und kompromisslos als biologischer Atavismus gebrandmarkt und demgemäß bekämpft.“ (EJU, Ebd.). Spengler ist der Meinung, dass der moderne, rationale und zivilisierte Philosoph, dessen Vorbild Kant ist, nur Verbindungen zwischen Ursachen und Wirkungen sucht; seine Perspektive „bleibt an den eigenen petrifizierten Zeithorizont gebunden.“ (EJU, 150). Der rationale Philosoph, die Geldverehrung, die beherrschende Technik haben den ursprünglichen kreativen Trieb der faustischen Seele vernichtet; alles das, was jetzt bleibt, ist eine irreligiöse Kultur. Irreligiös bedeutet für Spengler nicht ‚Gott-los‘. Wenn Gott tot ist, so der bekannte Satz Nietzsches, was bleibt in unserer Kultur? Etwas muss unbedingt bleiben, denn wir sind noch nicht untergegangen. Nach Gottes Tod folgt die ‚Umwertung aller Werte‘ und die neuen Werte sind für Spengler das Geld, die Demokratie, die durch die Presse sich äußernde ‚freie Meinung‘, die Technik und der unendliche Fortschritt:

Gott selbst sei tot. Jetzt müssen wir uns mit seinem Gespenst arrangieren. Am Gestade der Vergessenheit wolle eine Welle nach der anderen dem Ufer zu. Am flachen Steinstrand der Ewigkeit gebrochen, hören sie auf zu sein und kommen nie mehr wieder. Diese Daseinsströme [...] stammen aus dem *Mysterium* und tauchen wieder ins große Unbewusste zurück, wenn sie ihre Rolle zu Ende gespielt haben. (EJU, 151)

Die Zukunft bleibt jedoch unvorhersagbar. Wenn das Abendland im 21. Jahrhundert oder später – oder nie – untergehen wird, ist nicht zu berechnen. Wenn es von Untergang oder Wiedergeburt die Rede sein wird, das bleibt auch geheimnisvoll. Spenglers Werk wirkt auf jeden Leser zwangsläufig beunruhigend; die Zukunft ist nach der Meinung des deutschen Philosophen

schon festgesetzt und sie hat die Gestalt eines unvermeidbaren Untergangs. Welche Form wird die Morgendämmerung haben? Welche junge Kultur wird aus dem Untergang des Abendlandes entstehen? Eben Spengler konnte darauf nicht antworten. Wir müssen nur noch auf den Untergang – oder auf einen neuen Visionären – warten.

8. Literaturverzeichnis:

Primärliteratur:

- Goethe, J. W.: *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*. In: *Sämtliche Werke*. Band 12. München: Hanser, 1989
- Schiller, Friedrich: *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Kurscheidt, Georg (Hrsg.): *Schillers Werke: Nationalausgabe*. Weimar: Böhlau Nachfolger, 2003
- Spengler, Oswald: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München: C.H. Beck, 1957
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Berlin: Albatros Verlag, 2015
- Spengler, Oswald: *Jahre der Entscheidung*. München: C. H. Beck, 1933
- Von Hardenberg, Georg Philipp Friedrich: *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*. In: Schulz, Gerhard (Hrsg.): *Novalis Werke*. München: 1987

Sekundärliteratur

- Beßlich, Barbara: *Faszination des Verfalls. Thomas Mann und Oswald Spengler*. Berlin: Akademie Verlag, 2002
- Bollenbeck, Georg: *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. München: C.H. Beck, 2007
- Breuer, Stefan: *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993
- Breuer, Stefan: *Ordnungen der Ungleichheit. Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen. 1871-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001

- Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 2. Band: E-G. Stuttgart: Kleit-Cotta, 2004
- Cavalletti, Andrea (Hrsg.): *Furio Jesi. Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*. Rom: Nottetempo, 2015
- Conte, Domenico: *Oswald Spengler. Eine Einführung*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2004
- Demandt, Alexander: *Untergänge des Abendlandes. Studien zu Oswald Spengler*. Köln: Böhlau, 2017
- Engels, David; Otte, Max; Thöndl, Michael (Hrsg.): *Der lange Schatten Oswald Spenglers. Einhundert Jahre Untergang des Abendlandes*. Berlin: Manuscriptum, 2018
- Felken, Detlef: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München: C. H. Beck Verlag, 1988
- Koktanek, Anton Mirko: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: C. H. Beck Verlag, 1968
- Schröter, Manfred: *Der Streit um Spengler, Kritik seiner Kritiker*. München: Beck Verlag, 1922
- Strasser, Peter: *Spenglers Visionen. Hundert Jahre Untergang des Abendlandes*. Wien: Braumüller, 2018
- Stern, Fritz: *The Politics of Cultural Despair: a study of the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley: University of California Verlag, 1961
- Uerlings, Herbert: *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1991