

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 9 (1922)

Artikel: Die metaphysischen und kulturphilosophischen Theorien von Oswald Spenglers Geschichtsauffassung

Autor: Spiess, Emil

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762453>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

b) Hat ein Ding eine doppelte Beziehung zur göttlichen Natur, so folgt daraus mit Evidenz, daß entweder das göttliche Erkennen oder das göttliche Wollen sich in einer doppelten Art auf dieses Ding beziehen muß. So verhält es sich mit der Existenz der futura contingentia.

Ich komme zum Schlusse. Die neuerdings von molinistischer Seite angefangene Kontroverse ist sehr zu bedauern. Ein Verständnis, ja auch nur eine Annäherung zu einem solchen ist nicht zu erwarten, da die allerersten Prinzipien auf diesem Gebiete von molinistischer Seite nicht angenommen sind, wie die Arbeiten Stufers evident dartun. Und wozu auch neue Bücher und Abhandlungen von unserer Seite, wenn man konstatieren muß, daß die alten großen Werke eines Dummermuth, eines del Prado, Feldner, nicht im geringsten Berücksichtigung bei unseren Gegnern gefunden haben, wohl kaum ernst studiert worden sind! Sonst könnte man nicht die Aufstellungen eines Stuffer in neuester Zeit begreifen, da sie ja alle schon in longum et latum in den genannten Werken zur Erörterung gekommen sind! In dieser Kontroverse kann man einen Abschluß nur erwarten, wenn die Kirche einmal definitiv in den Gnadenkontroversen Stellung nehmen würde! Bis dahin möge endlich einmal der literarische Streit ruhen.

Prag, Abtei Emmaus.

P. Gregorius von Holtum O. S. B.

DIE METAPHYSISCHEN UND KULTURPHILOSOPHISCHEN THEORIEN VON OSWALD SPENGLERS GESCHICHTSAUFFASSUNG.

In einer kritischen Schrift zur Enzyklika „Aeterni patris“ mit dem Titel: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit“ schreibt Rudolf Eucken: „Skeptizismus beim Erkennen, Materialismus der Naturansicht, Mechanismus im Staats- und Gesellschaftsleben, sie scheinen sich gegen den Vernunftgehalt des menschlichen Daseins zu verbünden. In anderer Richtung wirkt zu grenzenloser Verwirrung der Idealismus, der notwendig aufschießen muß, sobald der Mensch die äußeren Zusammen-

hänge verlassen, innere aber noch nicht zur Genüge gefunden hat. Das ergibt eine chaotische Lage¹⁴.

Der unselige Weltkrieg hat wenigstens das Gute gezeitigt, daß er die Krisis, die in den letzten Jahrzehnten das geistige Leben bedrückte, beschleunigt und dadurch den Heilungsprozeß erleichtert hat. Man hat es mit Gleichmut ertragen, als die objektive Wahrheit zugunsten subjektiver Meinungen entthront wurde, als man die Erkenntnismöglichkeit der Wahrheit und damit die Grundlage aller Wissenschaft angriff, als man die Frage nach dem Urgrund, nach Zweck und Ziel des Weltgeschehens als wissenschaftlich unberechtigt, ja unsinnig beiseite schob. Mit dem pessimistischen Sarkasmus eines weltüberhobenen Geistes verzweifelte man an jeder Metaphysik und hatte für jedes Erfassen der Transzendenz nur ein mitleidiges Lächeln. Menschliches Dasein ist zweckloses Dasein, das war das Grunddogma jener Lebensauffassung. Auf den Freudentaumel des vollen Lebensgenusses folgte die dunkle Leidensnacht, in der Kulturkatastrophe des Weltkrieges versanken so manche Idole einer blasierten Hyperkultur und mit elementarer Wucht drängte sich der in Verzweiflung ringenden Menschenseele die Frage auf: Wozu das alles?

Die Zweckfrage des Weltgeschehens umschließt die Doppelfrage nach dem „Woher“ und „Wohin“ der Menschheitsentwicklung. Konnte sich der Intellektuelle gegenüber den schwerkgeprüften Massen, die stürmisch Antwort auf die großen Lebensfragen heischten, in einseitiges Spezialistentum abschließen? Er hätte dadurch jede Verbindung mit dem Volke, mit dem Zeitalter und seinen Bedürfnissen verloren und seine Stellung gegenüber der steigenden Bedeutung der Massenbewegungen noch mehr geschwächt. Die Intellektuellen, vorab jene, die sich in besonderer Weise mit der Erkenntnis des Kulturgeschehens befassen, mußten Rede und Antwort stehen und es ist nicht uninteressant zu sehen, wie dies geschah.

Da berührt es vor allem sehr angenehm, daß man nicht lange jene breitgetretene Frage erwog, für die man noch vor wenig Jahren soviel Energie aufgewendet hat: Ist überhaupt eine Geschichtsphilosophie möglich und zulässig? Die Menschheit will Antwort auf die Lebensfragen,

¹ A. a. O., p. 44.

will Auskunft über den Sinn der Kulturentwicklung, und da hätte es tatsächlich wenig gefruchtet, lange zu erwägen, ob die Menschheit überhaupt eine solche Frage stellen und eine Antwort erwarten dürfe. In der ganzen gewaltigen geschichtsphilosophischen Literatur, mit der wir in unseren Tagen beglückt worden sind, entschuldigt sich kein Autor, daß er Geschichtsphilosophie betreibe, wenn er sich oft noch so unberufen den Philosophenmantel umhängt.

Ein anderes Verdienst der modernen Geschichtsphilosophie besteht darin, daß sie mit ihren kulturphilosophischen und sozialetischen Studien zur Aufstellung einer Prinzipienlehre drängt. Prinzipienlehre aber ist Metaphysik. Gerade weil jede Prinzipienlehre metaphysischen Charakter hat, wollte jenes antimetaphysische, empiristische Zeitalter die historische Prinzipienlehre, die Geschichtsphilosophie, verdrängen, wobei jedoch alle Versuche an den elementaren Voraussetzungen der Logik und Psychologie kläglich gescheitert sind.

Die neue Philosophie des Lebens konnte sich der Metaphysik nicht mehr verschließen. Nun aber ist zum vornherein klar, daß ein ganz empiristisches Zeitalter sich nicht sofort ein metaphysisches Gewand umlegen kann. Es fehlen auch den modernen Geschichtsphilosophen meistens die Voraussetzungen, um metaphysische Prinzipien bis zu den letzten Konsequenzen durchzudenken. Man erfüllte diese Prinzipienlehren mit dem Ideengehalt, oder sagen wir besser mit der Ideenlehre der empiristischen und skeptizistischen Modephilosophie, man krönte also einen metaphysischen Unterbau mit einem antimetaphysischen Überbau. Dieser innere Widerspruch erklärt die Unbeholfenheit, Zaghaftigkeit und Unsicherheit, mit welcher man sich zum Teil in der neuen Sphäre des Geisteslebens bewegt, er erklärt auch die allzu kühnen Versuche einer umfassenden Synthese, welche die inneren Widersprüche nicht überwinden kann und daher als Ergebnis ganz chimärenhafte Gebilde zeitigt. Aus diesen inneren Widersprüchen, sie fühlend und durch sie verzweifelnd und dem Weltschmerz sich hingebend, ist ein Werk hervorgewachsen, das als Erstlingswerk sich schon einen europäischen Ruf erworben, und seinen Verfasser zu einem der bekanntesten Forscher der deutschen Wissenschaft gemacht hat, wir meinen Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“.¹

¹ Wir benützen zur Zitation die 7.—10. Auflage, München 1920.

Oswald Spengler ist geboren am 29. Mai 1880 in Blankenburg in der preußischen Provinz Sachsen; er besuchte das Gymnasium der Frankeschen Stiftung in Halle, studierte Mathematik und Naturwissenschaften in Halle, München und Berlin. Von seinen Lehrern sind besonders die bekannten Größen Husserl, Riehl, Vaihinger, Brentano, Hertwig und Lipps zu erwähnen. 1904 promovierte er bei Alois Riehl in Halle mit der Dissertation: „Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie“, die uns einen schätzenswerten Kommentar für seine spätere Darstellung der griechischen Philosophie und Kultur bietet. In Oswald Spengler hat Deutschland seinen Auguste Comte erhalten. Spengler ist Mathematiker wie Comte, beiden eignet ein wagemutiger Zug zur kühnen Synthese, beide stellen ein mathematisch ausgeklügeltes Kulturschema auf; beide sind abgeschlossene in sich gekehrte Grübler, denen mehr die Gabe der zusammenfassenden Gestaltung als der originalen Spekulation eignet; ideenreiche aber verworrene Köpfe, die in geeigneter philosophischer Schulung Denker von bleibender Bedeutung geworden wären. Beide stellen den Intellekt in das Zentrum der Kulturentwicklung und wiewohl sie in der Aufstellung ihres evolutionistischen Systems in erster Linie auf die Geschichte der Philosophie angewiesen sind, verfügen beide doch nur über ein mangelhaftes philosophiegeschichtliches Wissen. Dabei hat Spengler freilich vor Comte ein umfassenderes kulturgeschichtliches Wissen voraus, da er sich auf ein reiches Vermächtnis sozialetischer und kulturphilosophischer Studien stützen kann. Während ferner Comte die Welt mehr mit dem Auge des Träumers betrachtet, sieht sie Spengler nur durch die Brille des weltüberhobenen, alles belächelnden und an allem verzweifelnden Kritikers an.

Wir werden in dieser Arbeit in einem ersten Teil die Grundlinien der Geschichtsauffassung Spenglers darlegen, in einem zweiten Teil die philosophischen Probleme seiner Kulturlehre eingehender erörtern und dabei kurz zusammengefaßt seine Theorien über die Bedeutung der Zahlen, die Physiognomik und Systematik, die Schicksalsidee und das Kausalitätsprinzip, die Symbolik des Weltbildes und das Raumproblem, das Seelenbild und Lebensgefühl, das Wesen und die Bedeutung von Buddhis-

mus, Stoizismus und Sozialismus, von faustischer und apollinischer Naturerkenntnis behandeln. Ein dritter Teil wird sich mit der Kritik des Spenglerschen Systems befassen.

I. Die Grundlinien der Geschichtsauffassung Spenglers.

Mit seinem Buche über den Untergang des Abendlandes will Spengler eine doppelte Aufgabe lösen. Er will einmal eine Analyse des Unterganges der westeuropäischen Kultur vornehmen, dann aber zugleich ein System einer neuen Philosophie der vergleichenden Morphologie der Weltgeschichte geben.

Wie kam Spengler dazu, in einer Ausführung über den Untergang des Abendlandes ein System der Kultur und Geschichtsphilosophie aufzustellen? Er gibt uns die Antwort auf die Frage in der Einleitung seines Werkes: „Der Untergang des Abendlandes, zunächst ein örtlich und zeitlich begrenztes Phänomen wie das ihm entsprechende des Unterganges der Antike, ist, wie man sieht, ein philosophisches Thema, das, in seiner ganzen Schwere begriffen, alle großen Fragen des Seins in sich schließt. Will man erfahren, in welcher Gestalt das Erlöschen der abendländischen Kultur vor sich geht, so muß man zuvor erkannt haben, was Kultur ist, in welchem Verhältnis sie zur sichtbaren Geschichte, zum Leben, zur Seele, zur Natur, zum Geiste steht, unter welchen Formen sie in Erscheinung tritt und inwiefern diese Formen Symbole und als solche zu deuten sind.“

Spenglers Lehre läßt sich deswegen nicht leicht systematisch darstellen, weil er im allgemeinen der Systematik aus dem Wege geht, die historischen Geschehnisse mehr intuitiv aufgefaßt wissen will und daher die historischen Zusammenhänge mehr gefühlsmäßig aufzeigt. Gleich in der Einleitung seines Werkes über den Untergang des Abendlandes verkündet Spengler der erstaunten Welt, daß er zum erstenmal den Versuch gemacht habe, Geschichte vorauszubestimmen. Schon hier gewahren wir eine gewisse autodidaktische Manier bei Spengler, die wir in gleicher Weise auch bei Lamprecht aufweisen können und die darin besteht, daß man für die Bewertung der eigenen persönlichen Leistung gar keinen historischen Maßstab anlegen kann. Während diese Geschichtstheoretiker alles in Ent-

wicklungsschemata hineinzukonstruieren verstehen, wollen sie für ihre eigene Person gar keine historische Abhängigkeit anerkennen. Spengler ist nicht der erste, der durch ein historisches Horoskop das Kulturgeschehen vorausbestimmen will; gegen eine solche Anmaßung würde der ganze Chorus der naturalistischen Geschichtstheoretiker protestieren. Spengler gehört tatsächlich in erster Linie in die Entwicklungsreihe der Philosophen von der naturalistisch-mechanistischen Auffassung der Geschichte, die mit Condorcet-Comte anhebt, sich in Marx, Buckle, Taine, Fouillé, Lacombe, Lamprecht, Breysig, Gumplovicz und Müller-Lejer weiter entfaltet und mit Spengler selbst, wie sichere Anzeichen beweisen, ihren Abschluß finden dürfte.

Die Vorausbestimmung der Geschichte wird Spengler ermöglicht durch die von ihm begründete „Morphologie der Geschichte“. Diese Morphologie der Geschichte will die Wissenschaft mit einem neuen Geschichtsbegriff, einer völlig veränderten Geschichtsauffassung und Geschichtsmethodik beglücken. Nach der bisherigen Auffassung wurde die Geschichte in abstracto ziemlich allgemein als das kontinuierliche Geschehen der gesellschaftlich tätigen Menschheit, in concreto als das kontinuierliche Geschehen der gesellschaftlich tätigen Menschheit von den ersten geschichtlichen Daten bis zur Gegenwart bestimmt. Der geschichtliche Prozeß wurde bisher in ununterbrochener Kontinuität gedacht, als ein Werden, das sich an einem einheitlichen Subjekt abspielt. Als Kern des Subjektes im geschichtlichen Werden wurde die europäische Menschheit in die geschichtliche Darstellung hineingestellt, und alles außereuropäische Geschehen wurde nur insofern beachtet, als es vom europäischen Gesichtspunkte aus interessant erschien.

Mit diesem alten Geschichtsbegriff will Spengler brechen. Er will die Menschheit nach ihrem ganzen Umfang, in strengster Betonung der allgemeinen kulturbologischen Gesichtspunkte, als Subjekt der Geschichte aufgefaßt wissen. Ja, Spengler dehnt schließlich den Begriff der Geschichte auf alles aus, was einen Lebenslauf hat. Er will die geschichtliche Entwicklung in steter Analogisierung mit der Entfaltung und dem Verfall in der Natur, in der Pflanzen- und Tierwelt aufzeigen. Nach der Auf-

fassung Spenglers kann daher die Geschichte nicht aus einem einzigen, sozusagen endlosen Lebenslauf bestehen, wie sie fälschlicherweise die bisherige Geschichtswissenschaft betrachtet habe, sondern sie ist die Aufeinanderfolge von mehreren Lebensläufen, die vollständig voneinander abgeschlossen sind, die in keiner Weise ein Kontinuum darstellen können, da sie nach ihrem innersten Wesen einander gänzlich fremd gegenüberstehen. Solche selbständige Geschehenskreise der geschichtlichen Entwicklung entstehen überall da, wo völkische Eigenart oder, besser gesagt, die lebenspendende Kraft der Landschaft selbständige Urformen des gesellschaftlichen Lebens produziert. Diese Urphänomene des geschichtlichen Lebens sind in Spenglers morphologischer Geschichtsbetrachtung die Kulturen. Die Kulturen entfalten sich nach Spengler unbewußt und zwecklos aus dem „Schoß einer mütterlichen Landschaft“, die ihre notwendigste, ja schließlich ihre einzige Lebensbedingung ausmacht und ihre ganze Entfaltung bestimmt. Sämtliche Symbole einer jeden Kultur sind spezifisch verschieden von jenen einer anderen Kultur; jeder Kulturkreis hat seine eigenartige, unnachahmliche Ausdrucksweise in Kunst, Wissenschaft, Religion, Politik, sozialem und wirtschaftlichem Leben. Die morphologische Betrachtung der Weltgeschichte kennt verschiedene, wesentlich veränderte Plastiken, Malereien, Mathematiken und Physiken, „jede von begrenzter Lebensdauer, jede in sich selbst geschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eigenen Blüten und Früchte, ihren eigenen Typus von Wachstum und Niedergang hat. Diese Kulturen, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde“ (p. 29).

Wir möchten schon jetzt darauf hinweisen, daß Spengler bei dieser morphologischen Betrachtung des Weltgeschehens von einem Postulat ausgeht. Deswegen aber kann ihm an und für sich noch kein Vorwurf gemacht werden, sofern ihm die organische Auffassung der Weltgeschichte als heuristisches Prinzip der Forschung dient. Er konnte diese morphologische Betrachtung der psychologischen oder soziologischen Betrachtung vorziehen, um neue Gesichtspunkte zu gewinnen. Aber er betonte in einseitiger Weise die Alleinberechtigung seiner neuen Forschungsmethode. Und auch in dieser organischen Auffassung wählt Spengler wiederum, wie Haering in seinem gründlichen Werke: „Die Struktur

der Weltgeschichte“ treffend hervorhebt, nur eine einzige besondere Form der organischen Analogie aus, die Analogie vom Wachsen und Vergehen, vom Blühen, Reifen und Verfallen bestimmter organischer Einheiten. Spenglers ganze Betrachtungsweise fußt übrigens auf der Voraussetzung, daß für die Geschichte nur psychische Kräfte und Werte in Betracht kommen können. „Die Geschichte ist für ihn von Anfang an Kulturgeschichte, die Kulturen aber sind für ihn rein geistige Größen, die Geschichte also hat es ihrem Wesen nach also nur mit geistigen, psychischen Größen zu tun, hinter denen z. B. die materiellen Faktoren der Geschichte in eigentümlicher Weise auch schon in seiner Heraklitschrift (seiner Dissertation) zurücktreten. Es ist für ihn also von vornherein eine Art von Axiom, daß die Geschichte der Menschheit einem solchen Nebeneinander und Nacheinander pflanzenartiger (überindividueller) geistiger (psychischer) Gebilde gleichkomme¹.“

Vor allem muß uns Spenglers Organismuslehre lückenhaft und einseitig scheinen, weil er innere Zusammenhänge der einzelnen Kulturentwicklungen in jeder Form ablehnt, wo die Analogie mit den Organismen der Pflanzen- und Tierwelt ohne weiteres gegeben wäre. Für die Übertragungen, die Renaissance, Rezeptionen im kulturellen Leben hätte er in der Fortpflanzung und Symbiose der Pflanzen, in der Veredelung durch das Okulieren greifbare Analogien gefunden. Die historische Analogie, die Spengler als „erster“ wissenschaftlich ausgebildet haben will, wird eben auch von ihm in freier Willkür gehandhabt; das ganze kulturelle Leben wird in eine enge schematische Zwangsjacke eingezwängt, wo doch der Lebenszusammenhang der Organismen der pflanzlichen und tierischen Welt ein viel umfangreicherer und tiefgreifenderer ist.

Nach Spengler ist also Geschichte „der übersehbare Lebenslauf vieler erdgebundener, zwecklos erwachsender Kulturen, die nichts als den Namen miteinander gemein haben, da jede von ihnen ihr eigenes Schicksal, ihr eigenes Leben und Sterben hat“² und daher besteht die Geschichtswissenschaft in der „Erfassung der Weltgeschichte als einer

¹ Haering, Die Struktur der Weltgeschichte, Tübingen 1921, p. 15.

² Scholz, Zum Untergang des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, Berlin 1921, p. 11.

Mehrheit voneinander relativ unabhängiger, organismenartiger, überindividueller, psychischer Arteinheiten¹⁴.

Spengler unterscheidet die „Welt als Geschichte“ von der „Welt als Natur“. Auf zweifache Weise könne der Mensch seine Umwelt besitzen und erleben und man müsse unterscheiden zwischen der organischen und mechanischen Weltauffassung, unterscheiden die Gestalt vom Gesetz, das Bild und Symbol von der Formel und dem System, das Einmalig-Wirkliche vom Beständig-Möglichen, das Ziel der planvoll ordnenden Einbildungskraft von dem der zweckmäßig zergliedernden Erfahrung, die chronologische von der mathematischen Zahl. Für diese neue Betrachtung des geschichtlichen Werdens habe das alte Schema der Weltgeschichte: Altertum, Mittelalter und Neuzeit keinen Wert mehr. Spengler anerkennt keine inneren Zusammenhänge der Kulturen und daher läßt er ein grundlegendes Prinzip der historischen Entwicklung, das Kontinuitätsprinzip, fallen.

Das Kontinuitätsprinzip wird durch das Kohärenzprinzip ersetzt. Nach Spengler ist alle Geschichte Kulturgeschichte. Kultur ist nach seiner Begriffsbestimmung formgewordenes Seelentum. Aufgabe der Geschichte muß es daher sein, alle Lebensäußerungen einer Kultur einheitlich darzustellen und auf ihre gemeinsame Seele zurückzuführen. Diese Aufgabe bewältigt die neue Geschichtswissenschaft durch das Kohärenzprinzip. Es ist nach Spengler absolut bedeutungslos, die Entwicklung der einzelnen Kultursymbole, der Künste, der Wissenschaften, der sozialen Gesellschaftsformen fortlaufend durch die Jahrhunderte aufzuzeigen, sie dürfen nur als Symbole ihrer Kultur betrachtet und nur für diese typisch gedeutet werden. Dieses Kohärenzprinzip setzt also wiederum ein anderes Prinzip voraus, das Prinzip der Relativität des gesamten historischen Geschehens und aller geschichtlichen Werte.

Philosophische Beherrschung des Lebens ist nach Spengler widersinnig; für die heutige abendländische Kultur bleibt als einzige Möglichkeit ihrer „metaphysisch erschöpften“ Seele der Skeptizismus seiner vergleichenden historischen Morphologie. Alle menschliche Erkenntnis bezweckt in ihrer höchsten Stufe nur noch die Erfassung der Kulturformen. Es gibt daher in der Spenglerschen

¹ Haering, a. a. O., p. 15.

Philosophie keine Erkenntnis- und Wertprobleme mehr, sondern nur noch Formprobleme. Diese Formprobleme ergeben sich aus Kulturvergleichen auf Grund des Prinzips der Homologie. Unter Homologie versteht Spengler die chronologische Bedeutungsgleichheit kultureller Erscheinungen verschiedener Kulturen. Freilich gibt Spengler zu, daß die historische Analogie schon früher angewandt worden sei; aber jene Analogisierungen seien nur ein Erzeugnis der Assoziation; die Homologie ergebe sich hingegen aus methodischer Reflexion. Erstere ist nur das Produkt eines vagen historischen Impressionismus, letztere jedoch die Frucht einer allgemeinen Kulturvergleichen. „So sind die Vergleiche Rankes, eines Meisters der kunstvollen Analogie, zwischen Kyaxares und Heinrich I., den Einfällen der Kimmerier und Magyaren morphologisch bedeutungslos, nicht viel weniger der oft wiederholte zwischen den hellenischen Stadtstaaten und den Renaissance-republiken, von tiefer, aber zufälliger Richtigkeit dagegen der zwischen Alkibiades und Napoleon. Sie sind bei ihm wie anderen aus einem plutarchischen, d. h. volkstümlich romantischen Geschmack vollzogen worden, der lediglich die Ähnlichkeit der Szene auf der Weltbühne ins Auge faßt, nicht im strengen Sinne des Mathematikers, der die innere Verwandtschaft zweier Gruppen von Differentialgleichungen erkennt, an denen der Laie nichts als Differenzen sieht. Man bemerkt leicht, daß im Grunde die Laune, nicht eine Idee, nicht das Gefühl einer Notwendigkeit die Wahl der Bilder bestimmt. Von einer Technik des Vergleichens blieben wir weit entfernt“ (p. 5).

Bei der Aufstellung einer solchen kulturphilosophischen Vergleichstechnik wird nun Spengler gewahr, daß es bis jetzt noch gar keine spezifisch historische Art des Erkennens gebe. Die bisherige Methode der historischen Forschung sei der Physik entnommen. Die Geschichtsforschung aber habe es gar nicht mit dem gegenständlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu tun. Neben der Notwendigkeit von Ursache und Wirkung, die Spengler Logik des Raumes nennt, bestehe auch noch die organische Notwendigkeit des Schicksals, die er als Logik der Zeit auffaßt. „Die Mathematik und das Kausalitätsprinzip führen zu einer naturhaften, die Chronologie und die Schicksalsidee zu einer historischen Ordnung der Er-

scheirung. Beide Ordnungen umfassen die ganze Welt. Nur das Auge, in dem und durch das sich diese Welt verwirklicht, ist ein anderes“ (p. 10).

Hören wir Spenglers Begriffsbestimmung für Natur und für Geschichte! Er schreibt (p. 10): „Natur ist die Gestalt, unter welcher der Mensch hoher Kulturen den unmittelbaren Eindrücken seiner Sinne Einheit und Bedeutung gibt. Geschichte ist diejenige, aus welcher seine Einbildungskraft (sic!) das lebendige Dasein der Welt in bezug auf das eigene Leben zu begreifen und diesem damit eine vertiefte Wirklichkeit zu verleihen sucht.“ Die Urfrage aller menschlichen Existenz besteht nach Spengler darin, ob der Mensch dieser Gestalten fähig ist und welche von ihnen sein waches Bewußtsein beherrscht. So wie Erde und Sonne, die Natur, der Raum, das Weltall ein persönliches Erlebnis und in ihrem So-und-nicht-anders-sein abhängig vom menschlichen Bewußtsein sei, so wie das Leben in der „Verwirklichung des seelisch Möglichen“ bestehe, so gebe es auch keine eigentlich objektive Weltgeschichte, die Weltgeschichte sei unser Weltbild, nicht das der Menschheit.

Das Schema: Altertum — Mittelalter — Neuzeit ist nach der Auffassung Spenglers eine durch die Kirche übermittelte Schöpfung der Gnosis, des syrisch-jüdischen Weltgefühls während der römischen Kaiserzeit, das dualistisch das Weltgeschehen als Wende zweier Zeitalter zwischen Welterschöpfung und Weltuntergang aufgefaßt habe. Eine leichtfertigere Erklärung für die Entstehung der gebräuchlichen Geschichtseinteilung hätte Spengler kaum erfinden können. Ein nur oberflächliches Studium der Geschichte der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie würde ihn belehrt haben, daß in früheren Jahrhunderten ganz andere Einteilungen gebräuchlich waren, daß die Einteilung nach Altertum, Mittelalter und Neuzeit erst in neuester Zeit herrschend wurde, und zwar durch die anti-kirchliche Tendenz der protestantischen und rationalistischen Historiker, die diese Einteilung einführten, um dadurch das Mittelalter als die Zeit der minderen Latinität — zwischen Antike und Renaissance — als Zeit der gotischen Barbarei zu kennzeichnen. Wozu also in so weite Fernen schweifen?

Wenn Spengler die gesamte Menschheit als Subjekt seiner Geschichte betrachtet, so dürfen wir darunter nicht

etwa eine Gesamtheit im strengen Sinn, sondern nur eine irrationale Summierung verschiedener, voneinander völlig unabhängiger Kulturmenschheiten verstehen. Die Menschheit als solche „hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. Die Menschheit ist ein leeres Wort. Man lasse dieses Phantom aus dem Umkreis der historischen Formprobleme schwinden und man wird einen überraschenden Reichtum wirklicher Formen auftauchen sehen... Ich sehe statt des monotonen Bildes einer linienförmigen Weltgeschichte, das man nur aufrecht erhält, wenn man vor der überwiegenden Zahl der Tatsachen das Auge schließt, das Phänomen einer Vielzahl mächtiger Kulturen... Sie gehören wie Pflanzen und Tiere der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons an. Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen. Der zünftige Historiker aber sieht sie in der Gestalt eines Bandwurms, der unermüdlich Epochen ansetzt“ (p. 28f.).

Durch die neue Erfassung des Weltgeschehens will Spengler die abendländischen Denker die Einsicht in den historisch-relativen Charakter ihrer Resultate, die nur Ausdruck nur dieses einen Daseins sind, lehren, ihnen die Überzeugung beibringen, daß ihre „unumstößlichen Wahrheiten“ und ihre „ewigen Einsichten“ eben nur für sie wahr und in ihrem Weltaspekte ewig seien, daß es nichts Bleibendes und Allgemeines gebe, da Allgemeingültigkeit immer ein Fehlschluß von sich auf andere sei.

Diesen „willkürlichen, engen, von außen gekommenen, vom eigenen Interesse diktierten, der Historie aufgezwungenen Formen“ will Spengler seine „kopernikanische“ Gestalt des Weltgeschehens gegenüberstellen, indem er das, was Goethe die lebendige Natur genannt hat, in der Welt als Geschichte erfassen will. Die Mittel, mit denen Goethe die Geheimnisse der bewegten Erscheinung zu beherrschen suchte, das „Nachfühlen, Anschauen, Vergleichen, die unmittelbare innere Gewißheit, die exakte sinnliche Phantasie“ (p. 35), sind die Mittel der Geschichtsforschung überhaupt. Die Herübernahme des Kausalprinzips aus der Naturwissenschaft in die Geschichtsforschung rächte sich durch die Tatsache, daß uns alle anderen Kulturen, auch die Kultur der Antike unermesslich fremd und fern geblieben seien.

„Man kam zu einem das Weltbild der Physik oberflächlich nachahmenden Pragmatismus, der die ganz andersartige Formensprache der Historie verdeckt und verwirrt, nicht erschließt. Man wußte allseits nichts Besseres, um die Masse des historischen Materials einer vertieften und ordnenden Auffassung zu unterwerfen, als einen Komplex von Erscheinungen als primär, als Ursache anzusetzen und die übrigen demgemäß als sekundär, als Folgen oder Wirkungen zu behandeln“ (p. 39).

Diese verkehrte Geschichtsmethodik hat nach Spengler zwei historische Schulen hervorgebracht: die materialistische und die ideologische. Nach seiner Ansicht besteht der historische Materialismus darin, daß man das Sinken der einen Wagschale durch das Steigen der anderen erkläre, indem die sozialen und sexuellen Phänomene als Ursachen, die religiösen, geistigen und künstlerischen Phänomene als Wirkungen aufgefaßt werden. Umgekehrt beruhe die Beweisführung des historischen Idealismus darin, daß das Steigen der einen Schale dem Sinken der anderen folge. „Sie versenken sich in Kulte, Mysterien, Bräuche, in die Geheimnisse des Verses und der Linie und würdigen das banausische Alltagsleben, eine peinliche Folge der irdischen Unvollkommenheit, kaum eines Seitenblicks. Beide beweisen den Kausalnexus deutlich vor Augen, daß die anderen den wahren Zusammenhang der Dinge offenbar nicht sehen oder sehen wollen und enden damit, daß sie einander blind, flach, dumm, absurd oder frivol, kuriose Käuze oder platte Philister schelten. Der Ideologe ist entsetzt, wenn jemand Finanzprobleme unter den Hellenen ernst nimmt und z. B. statt von den tiefsinnigen Sprüchen des delphischen Orakels von den weitreichenden Geldoperationen redet, welche die Orakelpriester mit den dort deponierten Summen vornahmen. Der Politiker aber lächelt weise über den, der seine Begeisterung an sakrale Formeln und die Tracht attischer Epheben verschwendet, statt über antike Klassenkämpfe ein mit vielen modernen Schlagworten gespicktes Buch zu schreiben“ (p. 40).

Mit Hilfe des Prinzips der Homologie will Spengler die Altersstufe einer noch nicht abgeschlossenen Kultur feststellen können. Und weil jede Kultur ein Lebenslauf ist, so ergibt sich, nach Bestimmung der Altersstufe, auch sofort die noch zu erwartende Lebensdauer der betreffenden

Kultur. Damit ich nun die Altersstufe der abendländischen Kultur berechnen kann, brauche ich sie nur mit einer völlig abgeschlossenen Kultur, wie z. B. der Kultur der Antike, in Beziehung zu bringen und die Homologien festzustellen. Damit aber ein Vergleich im Sinne Spenglers stattfinden kann, muß erst bewiesen werden, daß die Kultur der Antike der Kultur des Abendlandes als vollständig abgeschlossenes und selbständiges Phänomen gegenübersteht. Diesen Beweis macht sich Spengler tatsächlich sehr leicht. Ein Zusammenhang zwischen Antike und Abendland könne deshalb schon nicht bestehen, weil zwischen der Kultur der Antike und jener des Abendlandes die von Spengler erstmals entdeckte arabische Kultur stehe, die während tausend Jahren nach Christi Geburt herrschend gewesen sein soll. Das Christentum ist eine Erscheinung dieser früh-arabischen Kultur und hat mit dem „germanischen Katholizismus“, der dem Boden „der mütterlichen Landschaft des Nordens“ entsprossen ist, nichts zu tun.

Diesen „Beweis“ für das Nichtvorhandensein einer Kontinuität zwischen Antike und Abendland vorausgesetzt, kommt nun Spengler zur Feststellung, daß die Kultur des Altertums und die Kultur des Abendlandes zwei wesentlich verschiedene Seelen hätten; erstere sei appollinischer, letztere dagegen faustischer Art. Das Wesen der appollinischen Seele ist Ruhe und Klarheit und deshalb besteht ihre Philosophie im Gefühl des Daseins und ihre Religion in der Wertung des Endlichen. Die faustische Seele aber ist ihrem Wesen nach Unruhe und Sehnsucht, ihre Philosophie geht aus dem Bewußtsein des Werdens hervor und ihr religiöses Ideal liegt im Unbegrenzten und Unendlichen. Wenn wir nun die Entfaltung dieser beiden Seelen vergleichen, dann können wir in kunstgeschichtlicher Hinsicht zwischen der griechischen Dorik und der abendländischen Gotik, dem jonischen Stil und der Barockkultur, den Pergamenern und der Kunst von Bayreuth, in bezug auf das mathematische Denken zwischen Pythagoras und Descartes, zwischen Euklid und Leibniz, zwischen Archimedes und Gauß-Riemann, vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte aus namentlich zwischen Aristoteles und Kant und in politischem Sinne zwischen Napoleon und Alexander Homologien aufweisen. Die Pergamener, Archimedes, Aristoteles und Alexander bezeichnen somit für die einzelnen Kultursymbole den Zeit-

punkt, wo die griechische Genialität abgelöst wird durch den römischen Verstand und dementsprechend markieren Bayreuth, Gauß-Riehmann, Kant und Napoleon die Grenze zwischen dem Geist der abendländischen Kultur und dem Intellekt des 19. Jahrhunderts. Die Zeit des Blühens und Reifens nennt Spengler die Periode der Kultur; in ihr waltet die schöpferische Genialität. Die Zeit des Verfallens und Sterbens dagegen bedeutet die Periode der Zivilisation; in ihr herrscht nur noch die berechnende Rationalität. Genialität und Rationalität bezeichnen also den wesentlichen Gegensatz von Kultur und Zivilisation, von Aufstieg = Höhepunkt und Niedergang = Untergang.

So wird bei Spengler der Untergang des Abendlandes zum Problem der Zivilisation. Er faßt Kultur und Zivilisation als Begriffe für „ein strenges und notwendiges organisches Nacheinander“ (p. 43) auf. „Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur . . . Zivilisation sind die äußersten und künstlichsten Zustände, deren eine höhere Art Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit, wie sie Dorik und Gotik zeigen, als das Greisentum und die steinerne, versteinemde Weltstadt. Sie sind ein Ende, unwiderruflich, aber sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden“ (p. 45).

Ein Hauptelement des Begriffes der Zivilisation ist der Gegensatz von Weltstadt und Provinz. In der Zeit der Zivilisation fallen die geistigen Entscheidungen nicht mehr in der „ganzen Welt“, wo schließlich jedes Dorf seine Bedeutung hat, sondern in drei oder vier Weltstädten, die alles geschichtliche Geschehen in sich aufgesogen haben und für die die gesamte Kulturlandschaft nur noch eine Provinz wird. Statt einer Welt voll Lebensfülle und reicher Formen haben wir nur noch einen Punkt, eine Stadt, wo sich das gesamte kulturelle Leben konzentriert und versteift; statt dem mit der Erde verwachsenen und natürlich sich entfaltenden Volke der Kultur haben wir in der Zivilisation einen neuen „Nomadentyp“, den Großstadtbewohner, einen „traditionslosen“, „in formlos fluktuierender Masse auftretenden Tatsachenmenschen“ (p. 45), den

Irreligiosität, Unfruchtbarkeit, heftige Abneigung gegen das Bauerntum, überhaupt eine Tendenz zum Anorganischen kennzeichnet. „Die Weltstadt bedeutet den Kosmopolitismus an Stelle der Heimat, den kühlen Tatsachensinn an Stelle des Überlieferten und Gewachsenen, die wissenschaftliche Irreligion als Petrefakt der voraufgegangenen Religion des Herzens, die Gesellschaft an Stelle des Staates, die natürlichen statt der erworbenen Rechte . . . Zur Weltstadt gehört nicht ein Volk, sondern eine Masse“ (p. 46). Sie bekämpft in traditionsgegnерischem Unverstand die Errungenschaften der Kultur.

Das politische System der Zivilisation ist jenes des Imperialismus. „Imperialismus ist reine Zivilisation. In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes. Der kultivierte Mensch hat seine Energie nach innen, der zivilisierte nach außen“ (p. 51f.). Leben ist die Verwirklichung vom Möglichen und für den Gehirnmenschen gibt es nur extensive Möglichkeiten. Das Imperium Romanum ist keineswegs ein einmaliges Phänomen, sondern das normale Produkt „einer strengen und energischen, weltstädtischen Geistigkeit“ (p. 54), ein typischer Endzustand, der schon mehrere Male dagewesen, aber noch nie homologisiert worden ist.

Von der Höhe dieser Betrachtung aus erst ließen sich die „inneren Notwendigkeiten der Kultur Westeuropas“ und ihr Weltgefühl verstehen, indem wir durch diese Vertiefung nicht bloß die Weltgeschichte nach rückwärts als organisches Ganzes erfassen, sondern auch nach vorwärts, in die Zukunft konstruieren können. „Künftig wird es jedem Pflicht sein, vom Kommenden zu erfahren, was geschehen kann und also geschehen wird, mit der unabänderlichen Notwendigkeit eines Schicksals, und was von unseren persönlichen oder den Zeitidealen ganz unabhängig ist. Gebrauchen wir das bedenkliche Wort Freiheit, so steht es uns nicht mehr frei, dieses oder jenes zu verwirklichen, sondern das Notwendige oder nichts“ (p. 55).

Ganz nebelhafte Möglichkeiten eröffnet Spengler der Philosophie. Die systematische Philosophie sei uns unendlich fern entrückt, die ethische sei ebenfalls abgeschlossen. Eine letzte Möglichkeit bleibe der abendländischen Philosophie in der dem hellenischen Skeptizismus entsprechenden vergleichenden Methode der historischen Morphologie. Nach

Spengler ist jede echte Geschichtsbetrachtung echte Philosophie, aber nicht Philosophie im Sinne der Alten; diese wollen ihre Wahrheiten nicht der Wandelbarkeit unterwerfen lassen. „Es gibt keine ewigen Wahrheiten, jede Philosophie ist Ausdruck ihrer und nur ihrer Zeit, und es gibt nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen, sobald von wirklicher Philosophie und nicht von irgendwelchen akademischen Belanglosigkeiten über Urteilsformen oder Gefühlskategorien die Rede sein soll . . . Unvergänglichkeit gewordener Gedanken ist eine Illusion. Das Wesentliche ist, was für ein Mensch in ihnen Gestalt gewinnt. Je größer der Mensch, um so wahrer die Philosophie — im Sinne der inneren Wahrheit eines großen Kunstwerkes nämlich, was von der Beweisbarkeit und selbst Widerspruchslosigkeit der einzelnen Sätze unabhängig ist. Im höchsten Falle kann sie den ganzen Gehalt einer Zeit erschöpfen, in sich verwirklichen und ihn so, formgeworden, in Persönlichkeit und Idee verkörpert, der ferneren Entwicklung übergeben. Das wissenschaftliche Kostüm, die gelehrte Maske einer Philosophie entscheidet hier nichts. Nichts ist einfacher als an Stelle von Gedanken, die man nicht hat, ein System zu begründen. Aber selbst ein guter Gedanke ist wenig wert, wenn er von einem Flachkopf ausgesprochen wird. Allein die Notwendigkeit für das Leben entscheidet über den Rang einer Lehre. Deshalb sehe ich den Prüfstein für den Wert eines Denkers in seinem Blick für die großen Tatsachen seiner Zeit. Erst hier entscheidet es sich, ob jemand nur ein geschickter Konstrukteur von Systemen und Prinzipien ist, ob er sich nur mit Gewandtheit in Definitionen und Analysen bewegt, oder ob es die Seele der Zeit selbst ist, die aus seinen Werken und Intuitionen redet. Ein Philosoph, der nicht auch die Wirklichkeit ergreift und beherrscht, wird niemals ersten Ranges sein“ (p. 58).

Während der antike Skeptizismus durch und durch ahistorisch gewesen sei, müsse der moderne Skeptizismus des Abendlandes, wenn anders er innere Notwendigkeit besitzen soll, wesentlich historisch sein. Der antike Skeptizismus zweifelte, indem er einfach nein sagte, der moderne Skeptizismus negiert, indem er alles als relativ, als geschichtliches Phänomen versteht. Die skeptische Philosophie der Antike trat einfach als Negation der Philosophie auf;

ihr gegenüber nimmt Spengler mit seinem modernen Skeptizismus die Geschichte der Philosophie als letztes eigentliches Thema der Philosophie an. „Man verzichtet auf absolute Standpunkte, der Griechen, indem er über die Vergangenheit seines Denkens lächelt, wir, indem wir sie als Organismus begreifen“ (p. 64).

Die skeptizistische Philosophie Spenglers will alle älteren Probleme „ins Genetische auflösen“, sie will zeigen, daß allem Naturhaften und Erkennbaren ein Historisches zugrunde liegt, der Welt als dem Wirklichen ein Ich als das Mögliche, das sich in ihr verwirklicht hat und daher alles, was immer es sonst sei, Ausdruck eines Lebendigen sein müsse. Das Gewordene sei der Spiegel des Werdens. Die alte Formel: *esse est percipi*, sei ein Produkt des Urgefühls, daß alles Existierende in einer entscheidenden Beziehung zum lebenden Menschen stehen müsse und für den toten Menschen nichts mehr da sei. Spenglers historisch-psychologischer Skeptizismus will aus „dem unmittelbaren Lebensgefühl heraus“ das gesamte Bild der Umwelt als eine Funktion des Lebens selbst darstellen, als Spiegel, Ausdruck und „Sinnbild der lebendigen Seele“. Dem veralteten Denken sei die äußere Wirklichkeit Erkenntnisprodukt und Anlaß ethischer Schätzungen, Spengler ist sie nur noch Symbol. So wird ihm die Morphologie der Weltgeschichte notwendig zu einer universellen Symbolik. Darüber hinaus kann das höhere Denken keine allgemeingültigen und ewigen Wahrheiten finden, da Wahrheit nur in bezug auf ein bestimmtes Menschentum möglich ist.

Spengler will sich zu keinem bestimmten philosophischen System bekennen. Sein philosophischer Gewährsmann ist Goethe. An einer interessanten Stelle schreibt er über die philosophische Bedeutung Goethes: „Die Stellung Goethes in der westeuropäischen Metaphysik ist noch gar nicht verstanden worden. Man nennt ihn nicht einmal, wenn von Philosophie die Rede ist. Unglücklicherweise hat er seine Lehre nicht in einem starren System niedergelegt; deshalb übersehen ihn die Systematiker. Aber er war Philosoph. Er nimmt Kant gegenüber dieselbe Stellung ein wie Plato gegenüber Aristoteles, und es ist ebenfalls eine mißliche Sache, Plato in ein System bringen zu wollen. Plato und Goethe repräsentieren die Philosophie des Werdens, Ari-

stoteles und Kant die des Gewordenen. Hier steht Intuition gegen Analyse. Was verstandesmäßig kaum auszusprechen ist, findet sich in einzelnen Vermerken und Gedichten wie den Orphischen Urworten, Strophen wie „Wenn im Unendlichen“ und „Sagt es einmal“, die man als Inkarnationen einer ganz bestimmten Metaphysik zu betrachten hat. An folgendem Ausspruch möchte ich nicht ein Wort geändert wissen...“ Dann zitiert er eine Stelle, wo Goethe an Eckermann schreibt: „Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze“ (p. 69).

Spenglers Lehre zieht aus dem übertriebenen Historismus der letzten Jahrzehnte die notwendige Konsequenz, wenn sie alle erkenntnistheoretischen Fundamente zerstört und Wahrheiten nur als historische Symbole gelten läßt. Sie ist aber nicht weniger auch eine Frucht des alles überwuchernden Subjektivismus, der objektive Werte verneint und persönliche Meinungen dogmatisiert. Sie bedeutet den konsequentesten Evolutionismus und die strengste Anwendung der heraklitischen Lehre auf die historische Entwicklung.

(Fortsetzung folgt.)

Freiburg (Schweiz).

Dr. Emil Spieß.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. J. Lemaire: *Etude sur la connaissance sensible des objets extérieurs*. Liège 1921. 57 pp.
2. A. v. Tschermak: *Der exakte Subjektivismus in der neueren Sinnesphysiologie*. Berlin 1921. 20 pp. (Sonderabdruck aus Pflügers Archiv für gesamte Physiologie.)
3. R. Kremer C. Ss. R.: *Le néo-réalisme américain*. Louvain 1920. X u. 310 pp.

1. Nach Lemaire sind die sinnfälligen Körperbeschaffenheiten, die Farben, Töne usw. nicht objektiv. Sie entstehen als subjektive Sinnesbeschaffenheiten unter dem Einflusse des äußeren Reizes. Die Ausdehnung ist objektiv. Wir erkennen die Außenweltsdinge nicht unmittelbar, sondern durch einen Objektivationsprozeß. Das sinnliche Bewußtsein