

Zum zweiten Band Spengler : Kritik an seinen Begriffen

Autor(en): **Joël, Karl**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Wissen und Leben**

Band (Jahr): **25 (1922-1923)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-749957>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Geschehens in allen Kulturen zu entdecken, ist ein Rückfall in den überwundenen Systemgeist der früheren Geschichtsphilosophie und schafft nur eine neue Klappermühle der Begriffe, in denen der ganze geschichtliche Stoff restlos zermahlen werden kann. Dagegen wehrt sich der Respekt vor der Geschichte, den wir in der Schule Rankes gelernt haben. Ihn vermissen wir auch insgesamt bei den modernen expressionistischen Bemühungen, durch rasche, aber sehr subjektive Wesensschau hinter die Geheimnisse der Geschichte zu kommen. Sie können nicht von Bestand sein, weil ihnen die innere Solidität fehlt. Die Krisis des Historismus, so begreiflich sie ist aus den geistigen Nöten unserer Zeit, wird überwunden werden können, wenn die bisherige Geschichtswissenschaft das, was an den modernen Impulsen echt und ursprünglich ist, in sich aufzunehmen und in ihre strengere Zucht zu nehmen vermag. Dann wird sie Spengler zwar nicht als einen Entdecker und Reformator, wohl aber als einen starken Anreger und Antreiber zu neuer, aufwärtsführender Arbeit ansehen können.

BERLIN

FRIEDRICH MEINECKE



ZUM ZWEITEN BAND SPENGLER

KRITIK AN SEINEN BEGRIFFEN

Nicht ohne Bedenken übernahm ich diese Besprechung, die vielleicht dem Philosophen weniger zusteht als all den Historikern, mit denen der zweite Band in reichlichen Zitaten Fühlung nimmt — in wohltuendem Gegensatz zum ersten, der beständig mit zweifelhaften Originalitätsansprüchen sich über die Einzelforschung hinwegsetzte. Dafür richtete diese auch Spengler als Dilettanten, während das Publikum ihn als Polyhistor hochpries. Vor diesem neuen Band aber zeigt es sich auffallend stumm, und während sich über den früheren eine Flut von Schriften, Aufsätzen, Debatten ergoss, habe ich über den zweiten noch kaum ein Urteil gelesen oder vernommen. Ist der Rausch der Begeisterung schon in Ernüchterung umgeschlagen? Hat sich über Erwartung rasch ein Gericht vollzogen, das einem Blender die Maske abrisst? Doch die Vorzüge

des Werkes sind geblieben: die welthistorische „Vogelperspektive“ im Zusammenschauen der Lebensgebiete, der Zeiten, der Kulturkreise, die kühne Energie im Durchschlag großer Linien über gewaltige Stoffmassen, die dramatische Spannungskraft der Typensetzung, die Kunst scharfer Silhouettierung wie die Kunst schlagenden Ausdrucks in packender Formulierung.

Allerdings wird die sensationslüsterne Neugier hier weniger befriedigt, die da fragt, was wohl kommen mag nach dem so brennend geschilderten Sonnenuntergang unserer Kultur; denn dieser zweite Band liefert weniger Ausblicke als Rückblicke, weniger Baukrönung als Unterkellerung der früheren Betrachtung, gleichsam große historische Anmerkungen zum ersten Band. Der Brennpunkt des Interesses scheint da zurückgeschoben von der Vollreife der Kulturen bis in ihre primitive Dämmerung, mindestens vom Barock in die Frühgotik, und dabei von der individuellen Höhe in die soziale Breite. Damit wird der Gesamtton etwas grauer, der Glanz Goethes, den der erste Band so oft heranzog, tritt zurück wie das Kunstschaffen und sonstige individuelle Leistung, in der J. Burckhardt die eigentliche „Kultur“ sah; die Leuchtkraft der Persönlichkeit weicht vor den Völkern, Heeren, Klassen, Parteien, die jetzt lauter als Träger der Geschichte proklamiert werden. Die Themata des zweiten Bandes sind so ausgesprochener soziologisch, betreffen nach dem geographischen und genealogischen Ursprung Städte und Völker, Staat und Wirtschaft; auch das scheinbar herausfallende Kapitel über die „arabische“ Kultur behandelt wesentlich die Bildung der Religion gerade als „Gemeinde“, also auch sozial. Da nun die Zivilisation sozialer gerichtet ist als die Kultur, so hat sich die Wertspannung zwischen beiden hier gemildert, und Spengler gönnt jetzt der im ersten Band missachteten Zivilisation freundlicher noch eine „zweite Religiosität“, schließlich wieder einen Sieg des „Blutes“ und den geforderten Triumph des Cäsarismus. Zeigte doch inzwischen schon die Schrift *Preußentum und Sozialismus* (C. H. Beck) sein scharfes Einschwenken in den kollektiven Zug, gleichsam in den Vormarsch der Kolonnen.

Um so den Eindruck des zweiten Bandes in einem Bilde zusammenzufassen: Spengler zeigt auch hier, dass er Musik in

sich hat, aufstachelnde, fortreißende, aber noch schärfer, einseitiger überspannt er hier den Rhythmus auf Kosten der Melodie und der Harmonie. Die hart betonten Gruppen, die er zwischen beiden als Rhythmen taktierend herausschlägt, übertönen ihm völlig das individuelle Melos und den universalen Zusammenklang. Das soll heißen: Spengler erfasst keine Freiheit und keine Ganzheit, keinen Menschen und keine Menschheit, keine Persönlichkeit und keine Gesamtkultur, nur eben Kulturgruppen, jede in sich geschlossen, jede nach außen abgeschnürt. Es liegt gewiss eine gewaltige suggestive Kraft in diesem Chorgeist und Korpsgeist, es liegt nicht nur Macht, auch Wert, ja eine notwendige, dauernde Unterlage der Kulturen in ihrem besonderen „Takt“ und „Tempo“, Zug und Stil, ihrer Zucht und Sitte, Form und Richtung, und es bleibt das Verdienst Spenglers, dass er der zuchtlosen Zeit diese Macht des kollektiven Rhythmus wieder einprägt; aber wenn er die Kultur allein darauf abstellt, ersetzt er den Kapellmeister durch den Trommelschläger, den Steuermann durch den Ruderer, den Feldherrn durch den Unteroffizier. Im Anfang war der Rhythmus, mahnt Hans v. Bülow. Ja, der Rhythmus ist primitiv und darum instinktiv. Nicht umsonst betont Spengler mit ihm den Pulsschlag und den Blutkreislauf, und nicht minder bezeichnend sind als Leitmotiv des Buches seine immer wiederkehrenden Lieblingsbilder: die Heereskolonne, der Vogelschwarm, das Feld von Rennpferden. Ein unverkennbarer Naturalismus spricht daraus, aber ein vitaler, der den Rhythmus als seelische Kraft und in ihm den „Instinkt“ betont wie Nietzsche und Bergson, die modernen Brückenschläger vom Naturalismus zum Idealismus.

Bei einem so starken Geiste zweiten Ranges (weil er als Parteimann die Orientierung am Andern braucht) muss man stets fragen, gegen wen er schreibt. Bei Spengler kann die Antwort nur lauten: er kämpft aus dem Instinkt gegen den Geist — d. h. für die primitiv geschlossene Kultur gegen die eben durch den Geist individuell und universal entfaltete. Er bindet das Individuum an seine Kultur und diese an Ort und Zeit — und kann doch solche Beschränkung nicht festhalten. Da zählt er selbst Byzanz früher zur antiken, später zur „magischen“

Kultur, Japan früher zur chinesischen, heute zur abendländischen Zivilisation; er zeigt selbst, dass die abendländische Kultur aus ihrem Wesenstriebe in alle Erdteile übergreift und dass die magische auch ihrem Wesen nach von Land und Abstammung sich löst, ja er schiebt ihr sogar noch einen späten und fernen Ausläufer in Spinoza zu, dem klassischen Erzmonisten, den er als „magischen Dualisten“ auf den Kopf stellt und bei dem er genau die mit Descartes, Hobbes, den Occasionalisten u. a. Zeitgenossen mehr oder minder gemeinsamen Momente (Substanzbetonung, mathematische Methode, Mechanistik, Determinismus) als „magische“ Kennzeichen behauptet. Die magische Kultur selber sei auf dem Boden der babylonischen im Bann der antiken erwachsen, und der abendländische Geist habe sich an ihr erzogen. Und trotzdem sollen die Kulturen sich örtlich, zeitlich und inhaltlich gegeneinander isolieren? Aber sie können doch nicht bei einem bestimmten Quadratmeter zu einer bestimmten Minute anheben und abbrechen; es muss doch Übergänge, Zusammenhänge, Beziehungen, Mischungen geben. Doch Spengler ignoriert die Übergänge, verachtet die „Herstellung von Zusammenhängen“ als „Spiel ohne alle Bedeutung“, setzt die Beziehungen der Kulturen herab auf Übernahme bloßer Formen, Worte u. a. Äußerlichkeiten — als ob diese damit erklärt wäre und als ob der Ausdruck gar nicht mit dem inneren Gehalt zusammenhänge! Die Übernahme von Gedanken schiebt Spengler einfach als „Missverständnisse“ beiseite. Unleugbare Kulturzusammenhänge erledigt er als „Ausnahmen“ und statt sie zu erklären, richtet er sie als „Pseudomorphosen“. So die abendländische Rezeption des römischen Rechts, das „leider“ erhalten ward, so die westliche Orientierung der russischen Kultur unter Peter dem Großen; so vor allem die Europäisierung des „magischen“ Christentums. Und vorher schon hätte bei Aktium Antonius siegen sollen! — so schulmeisterlich dieser Skeptiker dogmatisch die ihm doch sonst allein giltigen „Tatsachen“, wenn sie seine Quarantäne der Kulturen durchbrechen. Klingt übrigens nicht schon in Spenglers Disposition eine Folge der Kulturakzente durch: antike Polis, Völkerwanderung, Kirchenbildung, Barockstaat, moderne Wirtschaft?

So begrüßenswert hier sein Protest gegen die mechanistische Erklärung aus der Allmacht der „Einwirkungen“ ist, so treffend er die Selbständigkeit des „Annehmenden“ aus der Gegenrechnung seiner Ablehnungen erweist, er verfällt ins entgegengesetzte Extrem, ja in den Widerspruch, und hebt schließlich jedes „Annehmen“ überhaupt auf und damit jede Erziehung, jede Lehre. Und wirklich hat für Spengler nicht nur jeder sein eigenes Weltbild, sondern „jeder Betrachter sieht und hört nur sich selbst“. Aber dann ist er ja blind und taub und überhaupt kein Betrachter. Spengler ahnt hier die letzte Konsequenz: „zuletzt hat jeder einzelne Mensch und jeder Augenblick seines Daseins seine eigene Rasse.“ Allerdings, mit der prinzipiellen Leugnung jedes Kulturenzusammenhanges droht auch aller geistige Zusammenhang zwischen den Menschen, ja im Menschen zu schwinden, und die Lebensmomente isolieren sich als bloße Zufälle. Wirklich löst sich mit der Zerstörung des geistigen Bandes die Geschichte bei Spengler mehr oder minder in plötzliche Zufälle auf. „Plötzlich“ ist der Mensch da in der Lebewelt, „plötzlich“ die faustische Seele, der gotische Stil, das arabische Recht. Ein „Zufall“ sei die Errettung des chinesischen Reichs, eine „Kette von Zufällen“ die antike Geschichte, ein „blinder Zufall“ ihre glücklichste Schöpfung, die Entstehung des Tribunats, ein „Zufall“ der Zusammenbruch der Antike, ein „Zufall“ die Erhaltung des römischen Rechts, die Entstehung einer neuen Religion gerade in Arabien, die neue Lage um die Jahrtausendwende; ein „Zufall“ als Beleg, „dass es keinen Sinn in der Menschengeschichte“ gibt, sei die Vernichtung der mexikanischen Kultur durch die „Banditen“ des Cortez, das „einzige Beispiel“ einer in der Pracht ihrer Riesenstädte gewaltsam vernichteten Kultur (S. 51f.). S. 131 ist solches „einzige Beispiel“ vielmehr das Ende der Antike, und S. 126 f. ist die mexikanische Kultur schon vor den Banditen in ihren Riesenstädten entleert und von innen erloschen. Ob nun die Weltgeschichte doch wieder einen Sinn bekommt? Aber darf man sich über Widersprüche wundern, da doch auch die Behauptungen zu bloßen Einfällen würden, wenn alles in den Zufall stürzt! Und Spengler spricht schließlich vom „Zufall“ Kultur, vom „Zufall“ Leben, vom „Zufall“

Mensch. Am meisten „Zufälle“ aber sind ihm die „großen Einzelnen“, die er gegen die Massenprozesse herabsetzt. Selbst die „Revolution“ der Genies um 1770 scheint er wie jede Revolution zu beklagen; jedenfalls wirft er Goethe wie Napoleon, Platon wie Alexander, Hannibal wie Cäsar, Konfuzius wie Buddha, kurz alle Größten der Kulturen in deren Verfallzeit. Das Stärkste an Genieverkennung aber leistet er sich wohl, wenn er beinahe den „Höhepunkt“ der „großen Einzelnen“ im Weltkrieg findet, vermutlich weil sie da am höchsten — vermisst wurden.

Doch was gilt überhaupt bei Spengler das Individuum, da er erklärt: Ehre sei immer nur Standesehre, und die starke Rasse habe die großen Einzelnen nicht nötig und stelle ihren Wert in Frage! Allerdings, sie fallen aus Reih und Glied, und der Gruppeninstinkt, der irrationale, verschlingt eben bei Spengler den individuellen und zugleich universalen Geist und damit das Denken, das frei und zugleich allgemein ist. Darum hasst er vor allem das klassische Volk der Individuen und der Ideen und verzerrt das Griechentum fast ins Gegenteil. Dieses Volk, das doch die Philosophie erfand als *species aeterni*, das in seiner Lyrik nicht aufhört, des Lebens Vergänglichkeit zu beklagen, das seine Götter als die „Unsterblichen“ ehrte und die Plastik ausbildete, um seine Hochgestalten zu verewigen, soll nur dem „Kult des Augenblicks“ gelebt haben. Und dieses Volk, das die Welt als Kosmos erdachte und die Kunst als Harmonie erschuf, soll nur den „Stil“ der „Unordnung“ und des „Zufalls“ gekannt haben. Und dieses Volk, das die Rhetorik, Logik, Dramatik erfand zu parlamentarischer Verhandlung, soll nur „körperhafte Zusammenstöße“ der Parteien gekannt haben. Und dieses Volk, das Hunderte von Kolonien in drei Erdteile aussandte und die Philosophie als Weltbeschau, ja Weltreise (Herodot I 30) einführte, soll „alles verneint“ haben, „was es zeitlich und räumlich in die Ferne zog“, und es soll alles leiblich nach dem stofflichen Einzelkörper gefasst haben, während es doch in Kunst und Wissenschaft gerade den Stoff durch die Form, das Einzelne durch den Allgemeinbegriff, das Leibliche durch den Geist überwand. Es soll den Staat nur als „Körper höherer Ordnung“ begriffen haben, wie ihn gerade

der Barockdenker Hobbes begriff, während Platon ihn vielmehr als Seele höherer Ordnung begründete. Aber Spengler hat eben das Griechentum krass einseitig aus dem Materialisten Demokrit verstanden und dazu diesen noch missverstanden, der gerade nicht den Kosmos „nach Stoff und Form gliedert“ (wie Aristoteles) und seinen Atomismus erst durch jene Unendlichkeit des Raums ermöglicht, die Spengler dem griechischen Denken abstreitet. Er hat mit seinem quantitativen Maßstab dies Volk der Qualitäten nur negativ gewertet als Volk der Kleinheit statt des Maßes und hat die Griechen ausdrücklich nur nach den Atomen des Abderiten und nach den Punkten des Alexandriner Euklid gedeutet, d. h. er hat ihr Bild statt aus ihrer Metropole Athen aus ihrer Schildbürgerstadt geholt und aus der Geburtsstätte der „magischen“ Kultur, die er doch sonst von der griechischen so scharf absondert.

Aber mit welchem Recht? Alles, was er da als Besonderheiten des „magischen“ Geistes anführt, ist mehr oder minder schon im antiken Denken angelegt. Schon antike Philosophenschulen und Orphiker bilden „Orden“ und „Gemeinden“ (vgl. Spengler selbst S. 428), hängen sich ohne den „Begriff geistigen Eigentums“ schon an ihre Schulhäupter als geheiligte Autoritäten mit Kommentaren, allegorischen Deutungen, fingierten Schriften und Interpolationen. Schon Xenophanes und Heraklit entreißen die Religion den „Lokalkulten“ und führen sie „aus dem Kult in Lehre“ über bis zur Verkündung göttlicher Einheit und göttlichen Rechts, aus dem die menschlichen Rechte fließen. Als weitere, noch stärkere Eigentümlichkeit der „magischen“ Kultur behauptet Spengler das „Höhlenbild“ der Welt. Aber es steht ja bereits ausgeführt in Platons „Staat“; dort findet sich auch alles weitere „Magische“: die mystische Zeitzahl, die Eschatologie, die Begründung der dualistischen wie der substanzialistischen Weltanschauung, das eine göttliche „Prinzip des Guten“ als „Licht“, die „Gegenwart“ des Höheren und die „Teilnahme“ der Einzelwesen an ihm. Spengler muss den Platonismus wie den Pythagoreismus und die Stoa, die er doch alle aus der Antike ins „Magische“ übergehen sieht, als lebendiges Geistesgewebe zerreißen, wenn er jedes Band beider Kulturen zerschneidet. In „Logos“ und „Pneuma“, in „Dogma“

und „Gnosis“ füllen sich antike Prinzipien immer heißer mit dem religiös absoluten „magischen“ Ton; aber weil so ihr Sinn nicht mehr ganz derselbe bleibt, muss er im selben Wort „plötzlich“ zu völlig anderer Bedeutung überspringen? Spengler erlaubt der Antike nicht, sich in der „magischen“ Kultur fortzupflanzen, nicht, sich in der Renaissance zu erneuern, nicht, uns auch nur einen Gedanken zu vererben. So zerstört er das Erbe der Griechen aus Hass, weil sie aus dem gebundenen Instinkt sich zur Schau des Geistes befreiten.

Dieser zweite Band führt noch viel breiter und heftiger den Kampf des „Lebens“ gegen das Denken, der „Tatsachen“ gegen die „ewigen Wahrheiten“, gegen Begriffe, Systeme, Ideale, und das einzige Lächeln, das einmal (S. 429) über dieses finstere Kämpferantlitz hinzieht, ist Spott über die Wissenschaft. Es ist weniger Zynismus als Doktrinarismus, der mit den Tatsachen umspringt wie kein Ideologe. „Mögen Plato und Rousseau abstrakte Staatsgebäude aufführen, das ist für Alexander, Scipio“ usw. „ganz ohne Bedeutung“. Woher es Spengler nur wissen mag! Weil Alexander von Platons Schüler Aristoteles erzogen ward? Oder weil Scipio in Geistesfreundschaft mit stoischen Philosophen lebte, und Rousseau einen eifrigen Leser in Robespierre fand und nach Spengler selbst „der contrat social ein Machtmittel ersten Ranges in der Hand von Gewaltmenschen“ ward? „Der Heerführer Avidius Cassius nannte Mark Aurel ein philosophisches altes Weib.“ Doch vor der Geschichte steht der philosophische Kaiser wohl noch etwas wirksamer da als jener kurzsichtige Empörer. Der soldatische Friedrich Wilhelm I. nannte ja auch seinen Sohn einen Querpfeifer, der ihn doch übertraf als Feldherr und Staatsmann und mit Verlaub auch ein Philosoph war. „In der wirklichen Geschichte ist Archimedes mit all seinen wissenschaftlichen Entdeckungen vielleicht weniger wirksam gewesen als jener Soldat, der ihn erschlug.“ Ja, weil er ihn dadurch verhinderte, noch mehr Wurfmaschinen zu erfinden, die hunderte solcher Soldaten erschlugen. Gegenüber einem Platon, der „ewig ist — für Philologen“, gegenüber „sämtlichen Philosophiesystemen der Welt“ weist Spengler auf die Erfahrungen der Pferdekennner über den Wert der Zucht, auf den „unantiken“

Wert der Adelstradition, auf Oxford, wo „Politiker gezüchtet werden“. Aber diese Politiker wurden dort gerade im Studium Platons gebildet, der selber nach seinem *Phädrus* ein trefflicher Pferdekennner, nach seinem *Staat* voll Adelsbewusstsein war, und der in seinem von Augustin bis zu den Kommunisten unendlich wirksamen Idealstaat nur für die „Froschperspektive“ ein Phantom gab, für die Geschichte der Jahrtausende aber ein Programm, das sich in Hierarchie und Staatssozialismus, in Schulpflicht und Beamtenbildung, stehendem Heer, Arbeitsteilung und Frauenemanzipation stark verwirklichte und übrigens im intuitiven und physiognomischen Blick, im Sinn für kollektive Zucht und Rhythmik dem eigenen, nur verkappten Idealstaat Spenglers weit vorgreift.

Für diesen aber bleibt alle Theorie nur Schwärmerei, nur Literatur, die in der wirklichen Welt nicht mitzähle und höchstens Redensarten abwerfe ohne Lebenswirkung. Doch derselbe Spengler verkündet auch: „Schlagworte sind Tatsachen“, „Worte können zu Schicksalen, Meinungen zu Leidenschaften werden.“ Aber die Theorien und Schriften kämen nur „im Nachtrab der großen Ereignisse“? Doch dann heißt es wieder: „alle großen Revolutionen setzen eine Literatur voraus“. Aber die „Wahrheiten“ seien höchstens „Mittel“ in der „Tatsachenwelt“? Doch seit der Aufklärung sollen sie ja „die Geister beherrschen und damit die Handlungen bestimmen.“ Aber das Denken soll nur dem Leben als das Wachsein dem Dasein dienen? Oder noch schärfer S. 456: „es gibt keine Wahrheiten, es gibt nur Tatsachen“. Aber nach S. 13 und 15 geben diese doch wohl selber als Wahrheit proklamierten Sätze den Standpunkt des — Tieres. „Die Geschichte der Wahrheiten und der Tatsachen stehe sich unvereinbar gegenüber“ — also gibt's keine Tatsachen, die wahr, keine Wahrheiten, die mit den Tatsachen vereinbar wären? Doch Spengler kommandiert weiter: „Es ist eine bekannte Tatsache, dass keine neue Religion den Stil des Daseins je verändert habe — sie durchdrang den geistigen Menschen“ — und damit gar nicht seine Kultur? Doch die Welt der „Wahrheiten“ und die der „Tatsachen“ sieht nun Spengler in einer zentralen Szene der Weltgeschichte, der zentralsten seines Buches, zusammen-

stoßen: Christus vor Pilatus, und er stellt sich auf die Seite des Praktikers, der da zweifelnd fragt: „Was ist Wahrheit?“ Bei dem aber, der da sprach: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, hört er nur die Stimme der Verneinung. Und er sieht überhaupt in der Weltgeschichte das Weltgericht, sofern sie „die Menschen und Völker zum Tode verurteilt, denen die Wahrheit wichtiger war als Taten“, und sofern sie „immer dem stärkeren, volleren, seiner selbst gewisseren Leben Recht gegeben, Recht nämlich auf das Dasein.“ Aber wenn es nur aufs Dasein ankommt, dann brauchte es ja gar keine Weltgeschichte, dann haben die Bäume Recht vor den Menschen und Methusalem vor Alexander. Wenn es aber auf das „stärkere, vollere, seiner selbst gewissere Leben“ ankommt, dann dürfte vielmehr der Märtyrer der „Wahrheit“ seinen Henker übertreffen und gerade durch seinen Tod mehr „Tat“ und auch mehr Wirkung ausüben — und Spengler selber erkennt ja an, dass es auf das Wirksame ankomme und eine Religion wesentlich durch ihre Märtyrer wirke.

Trotzdem bleibt er bei dem feindlichen Gegensatz von Taten und Ideen, Tatsachen und Wahrheiten und führt ihn bis in die Tiefen der Geschichte, ja des Lebens, des Seins zurück in den parallelen Gegensätzen von Adel und Priestertum, Rasse und Sprache, Takt und Spannung, organisch und mechanisch, Schicksal und Kausalität, Geschichte und Natur, Pflanze und Tier, Weib und Mann, Dasein und Wachsein, Zeit und Raum, und nun durchschlagen diese Gegensätze das ganze Buch, das in Wahrheit ein Schlachtfeld ist, wobei die von Spengler begünstigte Schlachtreihe noch sinnvoll erscheint, auf die andere aber alles Gegensätzliche dazu grotesk zusammengeworfen wird. Z. B. ist da „der Priester der Mensch als Natur — mikroskopisch und tierhaft“. Das Wachsein fällt bei diesem Antithesenspalier zum Mechanischen, das Tier zum Toten, der Geist zur Natur. Spengler kann eben nur Reihen kontrastieren, aber nicht synthetisch aufbauen. Er selber ist nur ein „Intellekt“ voll „Spannungen“ und „Polaritäten“, ein Dogmatiker der Antithese ohne lebendigen Ausgleich zu geschichtlicher Entwicklung. Leben heißt ihm Politik, und Politik heißt ihm Kampf, vom „erbitterten Kampf“ der Pflanzen um

den Waldboden an. Grauensvoll schildert er den „abgrundtiefen“ Hass der Rassen, die „unaufhebbaren Gegensätze“ der Völker, die durch solche nur da sind, und wenn nicht die Völker, kämpfen die Stämme, die Parteien, ja, „jeder Mensch ist Glied dieses kämpfenden Geschehens“ und hat „nur die Wahl zwischen Sieg und Niederlage, nicht zwischen Krieg und Frieden“. „Der Krieg ist der Schöpfer aller großen Dinge“, der Hunger ihr „Vernichter“. Und die Liebe? Ach, von der Liebe schweigt dieses Buch, oder es deutet auch sie aus dem „geheimen Hass der Geschlechter“, und wie (der ihm auch sonst verwandte) Strindberg malt Spengler den „Urkrieg der Geschlechter, der ewig dauert, schweigend, erbittert, ohne Versöhnung, ohne Gnade“. Und er setzt sich geschichtlich fort als Kampf zwischen Staat und Familie — „nichts kann diesen Gegensatz aus der Welt schaffen“. Dann spannt sich ohne gegenseitiges Verstehen der Abstand zwischen dem Bauerntum und den Urständen. „Hass quillt aus den Dörfern empor, Verachtung strahlt aus den Burgen zurück.“ Aber auch zwischen den Urständen brennt der Urgegensatz des Kosmischen und Mikrokosmischen. Adel und Priestertum „schließen sich der Idee nach aus“ und kämpfen durch die ganze Geschichte aus „zwei Moralitäten“ für zwei „notwendig feindliche“ Rechte ohne mögliche „Versöhnung oder auch nur Verständigung“.

Aber sind all diese „absoluten Spannungen“ wirklich „Tatsache“ und nicht vielmehr selber „Theorie“? „Die Zeit verschlingt den Raum,“ „der Raum verneint die Zeit.“ Doch unser Leben vollzieht sich eben in beiden zugleich, und die modernste Physik lehrt ihre „Union“ und verwirft ihre Scheidung als leere Abstraktion. Ist wirklich das Verhältnis der Geschlechter nur ewiger Krieg, dann stirbt das Leben ab ohne Fortpflanzung, die nur ihrer Einigung entspringt. Gibt's wirklich nur das Entweder-Oder von Held und Heiligen, wo bleibt dann Goethe? Und Spengler selber, dem die für die Wahrheit und die Tatsachen geborenen Menschen absolut auseinandergehen, muss doch bei Paulus, Calvin, Loyola den Sinn für beides anerkennen; er findet selber seinen „ewigen“ Gegensatz von Tatsachenpolitik und Wahrheitsschwärmerei in Eng-

land unmöglich und seinen „ewigen“ Gegensatz von Staat- und Kirche der magischen Kultur widerstreitend; er sieht den „ewigen“ Ständekampf der Antike doch durch Roms Juristenkunst ausgeglichen und kann über allem Gegensatz des Römers und des Christen doch das römische Christentum nicht leugnen, es höchstens schelten, und so selber vom Boden der Tatsachen auf den der richtenden „Wahrheit“ tretend, beurteilt er partiisch Priestertum, Moral, kurz das ganze „Reich des Geistes“ als „beständiges Neinsagen zur Wirklichkeit,“ als „Führung ins Nichts“. Und weiter Kontrast an Kontrast und Nein an Nein reihend, versteht er die Wissenschaft nur als negative Fortsetzung des Priestertums, als Widerspruch zu ihm. „Wissen ist nur eine späte Form des Glaubens.“ „Naturwissenschaft ist Kritik und nichts anderes.“ Und wie die Wissenschaft die städtische Fortsetzung des Priestertums, so der Handel die der Adelspolitik, wie diese aus dem Raubkrieg entstanden, nur sein „Ersatz mit andern Mitteln“. Und nun wiederholt sich zwischen Geld und Geist der Stadt der alte Konflikt der Urstände, und gleichzeitig erkämpft sich in der Revolution, deren bloße Fortsetzung mit andern Mitteln Parlamentarismus heiße, das Bürgertum gegen „Junker und Pfaffen“ seine sogenannte Freiheit, die nur etwas Negatives sei und nur von der Opposition lebe.

Aber alle Geschichtsentwicklung bei Spengler ist eben nur potenzierte Opposition. Zum ersten Stand, dem kämpferischen, tritt der zweite als sein bloßer „Gegen-Stand“ und der dritte gegen beide als bloßer „Nicht-Stand“ und der vierte in unerwarteter nochmaliger Steigerung als „das radikale Nichts“. „Der landverzehrende Dämon der Weltstadt lässt ihren entwurzelten zukunftslosen Menschen — Vernichtung als einzigen Trieb“ und als Ende den Cäsarismus nach dem „Verzweiflungskampf“ gegen die zu „tragischen Maßen entfesselte“ Geldmacht und ihren „titanischen Ansturm“ gegen die wieder vom „Hass“ der Arbeiterführer und vom „Argwohn“ der Landwirtschaft verfolgte Industrie. Kurz in „Todfeindschaft“ und „ununterbrochenem Kampf“ schlagen alle Stände gegeneinander, während stehende Riesenheere in „schauerlichem“ Krieg ohne Krieg sich belauern, der Machtwille als Tierbändiger

durch die Meute der Presse den Geist niederzwingt und der faustische Mensch zum Sklaven seiner eigenen Schöpfung wird, der Maschine. Deren „satanische“ Macht aber werde von der russischen Kultur abgelehnt, die Spengler im Sinne Dostojewskis heraufkommen sieht mit sichtlicher Sympathie für ihren kollektiven, instinktiven und depressiven Zug, dem selbst der Himmel zum „Abhang“ wird. Doch die Teufelsgefahr der Maschine liege nicht erst am Ende, sondern schon im Anfang und Wesen der faustischen Kultur mit ihrer „unheimlichen Entdeckerseele“, wie sie selber aus dem Grauen aufstieg, aus furchtbaren Gesichtern beim drohenden Weltende ums Jahr 1000. Wie Spengler schon die magische Lichtkultur ins düstere Symbol der „Welthöhle“ einstellt, so empfindet er in der Gotik stärker als das Himmelslicht die „Nacht der Kirchenschiffe“ und die nächtlichen Geißelhiebe der in qualvoller Angst der verlorenen Seele um Gnade schreienden Büsser. Mit den Marienhymnen stiegen die Scheiterhaufen empor, und Galgen stehen neben den Domen, den fratzengeschmückten, steingewordenen Bildern der Angst. Überall steht der Tod dahinter und der Teufel, dessen Metaphysik die Hochscholastik ausbildete. Der Reformation gar verblasste noch die Lichtseite der Gotik und blieb nur der schwere Ernst, die düstere Tracht, der Hexenglaube und der Teufel, mit dem der „letzte Scholastiker“ Luther zeitlebens verzweifelt rang.

Doch das Grauen wohnt bei Spengler nicht erst in der abendländischen Seele und Kultur. „Der Tod ist der Ursprung aller Religion, auch aller Philosophie und Naturwissenschaft.“ Die Sprache ist aus der Angst geboren, und Geschlecht und Staat sind Symbole der Sorge. Die Grundstimmung des ganzen Buches gibt das Zitat: „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.“ Aber wenn das Schaudern alltäglich wird, verflacht die Ehrfurcht zur Idiosynkrasie. Spengler schüttelt den Pessimistennamen von sich ab, weil er ja gar nicht in besondere Tragik abstürzt — aber doch nur darum nicht, weil er eben schon im Abgrund wohnt und gar nicht mehr weiß, mit wie umflortem Blick er in die Welt hinausschaut. Da beginnt der zweite Band schon mit einem Abendbild, wenn bei der „sinkenden Sonne“ die Blumen sich schließen und „un-

heimliche“ Angst auf uns eindringe! Schon „der frühe Mensch zittert vor der ganzen Welt“ und „sich alleinfühlen ist der erste Eindruck täglichen Erwachens“ — darin bekennt Spengler das sehr persönliche Grunderlebnis, aus dem heraus er sein Weltbild zur tragischen Antithese spannt: das Grauen des Menschen vor der Welt,¹⁾ des Mikrokosmos vor dem Makrokosmos. Im Grauen der Spaltung und Individualisierung liegt seine Problematik, seine Tiefe. „Metaphysisch“ nennt er nur den Abgrund und den Hass, und „absolut“ ist ihm keine Einheit, sondern nur die Scheidung, die Isolierung nicht bloß der Kulturen: er sieht die „tiefe seelische Einsamkeit zwischen dem Dasein zweier Menschen von verschiedener Art durch nichts gemildert“ und sieht zwischen den Ständen einen „Abstand, dass kein Verstehen hinüberführt“. „Nationen verstehen sich so wenig wie einzelne Menschen.“ Und doch leben sie seelisch zusammen als Familie, Stand, Volk, Rasse — aber nach Spengler nur triebhaft, aus traumhaftem Instinkt, in pflanzenhaft gebundenem „Dasein“. Und darum graut ihm vor dem „Wachsein“, vor dem individuellen Bewusstsein, und darum kann er in Geist und Freiheit nur Verneinung sehen, und darum gehört er auch nicht mit Goethe zu dem Geschlecht, das „aus dem Dunklen ins Helle“ strebt: „vor uns der Tag und hinter uns die Nacht“. Nein, ihm graut vor dem klassischen Tag, vor der „Lichtwelt“ des Schauens, Denkens, Glaubens, und weil er *mit vollem Recht* den wurzellosen Geist verwirft, verwirft er den Geist auch als Blüte und Frucht, vergräbt er sich trotzig in die erdige Wurzel, in den dunklen Mutterschoß der Instinkte, und in der romantischen Nacht entleert sich ihm schließlich der Sinn der Welt. Blinde kosmische Mächte walten ihm da als „Schicksale“ über den leeren „Zufällen“ der Kulturen und Menschen, die nach dem Schlussvers des Werkes dem Fatum gehorchen müssen, willig geführt oder widerwillig

¹⁾ Hier sollte man Worringers Schriften als starke Anregung Spenglers aufdecken, die auch schon die dualistische „Weltangst“ des primitiven Menschen betonen als Grund der durch Formung beschwörenden, beruhigenden „Abstraktion“, ihrem Grauen aber in der „Einführung“ ein freundliches Gegengewicht geben, die ferner auch bereits mit synoptischer Intuition in der Kunst die selbst mathematische Symbolik eines weltanschaulichen Formwillens und kulturellen Menschentypus erkennen, übrigens auch das Missverständnis der raumlos körperhaften Antike veranlassen, aber sie wie das „Intermezzo“ der Renaissance besser würdigen.

gezerzt. Wo bleibt da der vorher zitierte Volksspruch: lieber tot als Sklave? Ich aber sehne mich aus diesem Nebelkerker der in Verhängnisse gebannten Zufälle in die Bergsonne der Freiheit, des Geistes und der Liebe.

BASEL

KARL JOËL



ANGELSÄCHSISCHE VORLÄUFER SPENGLERS UND IHR KRITIKER

Ein Sensationserfolg, wie ihn Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* verzeichnet, muss zu denken geben. Da ist ein Werk, äußerst umfangreich, für die Mehrzahl unerschwinglich und nicht leicht lesbar, vielmehr höchste Forderungen stellend, und die Menge stürzt sich darauf.¹⁾ Weshalb wohl? Wäre es vielleicht die passende Kost für ein krankes Volk und eine kranke Zeit? „Dazu kommt die jetzige geistige Pest: die *Originalität*; sie entspricht auf der Seite des Empfangenden dem Bedürfnisse müder Menschen nach Emotion“ (Jakob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*). Unzählige erblicken in Spengler einen Entdecker allerersten Ranges, eine Art Einstein auf dem Gebiet des Geistig-Moralischen (schon hat ja auch ein südamerikanischer Professor in einem Buch diese Parallele gezogen); seine Theorie vom Werden und Sterben der Kulturen blendet, zumal da ein wahrhaft bedeutender Schriftsteller diese Entdeckungen mit dem Prachtgewand einer schimmernden Sprache zu umhüllen weiß.

Spenglers *Untergang* ist keineswegs der Kassandraruf für die abendländische Kultur. Diesen Autor trennen Welten von Gobineau; den Rassebegriff hat ja der Deutsche so gut wie ausgeschaltet, eine so große Rolle „das Blut“ sonst bei ihm spielen mag. Aber in ihren *Schlussresultaten*,²⁾ in der Bewertung unserer abendländischen Welt, die bei beiden der Vernichtung entgegengeht, beim einen aus diesen, beim andern aus jenen Gründen, stimmen sie merkwürdig überein.

¹⁾ „Als das zur Zeit *meistgelesene* Buch wurde mir Spenglers *Untergang des Abendlandes* genannt“ — daneben „Werke über sexuelle Fragen und — schwarze Kunst,“ heißt es im *Berliner Tageblatt* (25. November 1922) in einem Artikel über die Berliner Staatsbibliothek.

²⁾ Man lese einmal daraufhin im *Essai sur l'Inégalité des Races* (Paris 1855) die *Conclusion générale* des vierten Bandes.