

# Die metaphysischen und kulturphilosophischen Theorien von Oswald Spenglers Geschichtsauffassung [Fortsetzung]

Autor(en): **Spiess, Emil**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **9 (1922)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762455>

## **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.

wunderbareren Verstand in gewisser Weise verbinden mit Millionen Sternen, die in ungemessenen Fernen ihre Bahnen gehen. Und alle diese Bewegungen sind gewisse Vollkommenheiten, wie das Denken des Verstandes und das Lieben des Willens — möchten alle nur Gutes denken und alle den Schöpfer und außer dem Schöpfer alles nur im Schöpfer lieben! — Vollkommenheiten sind. Und alle diese Bewegungen, diese Vollkommenheiten weisen hin auf ein ewiges Wesen von unendlichem Verstand, von unendlichem Willen, von unendlicher Denkgröße, von unendlichem Lieben, das in unendlicher Tätigkeit, in unendlicher Ruhe unendlich vollkommen ist. „In ipso vivimus et movemur et sumus<sup>1</sup>“, wie durch den Völkerapostel jener Geist lehrt, der unbewegt die Seelen bewegt und die Wahrheit und die Liebe ist. Und ihn nach kurzem Wandern, Streben und Dulden auf Erden, im Himmel schauend, sollen wir einst unermesslich selig sein, unennbare Friedensruhe in der Sättigung durch Gott selbst genießend in den wunderbarsten, dem Geist entsprechenden Bewegungen des geschaffenen Verstandes und des geschaffenen Willens.

Altstätten (St. Gallen).

Dr. theol. und phil. *Jac. M. Schneider.*

---

## DIE METAPHYSISCHEN UND KULTURPHILOSOPHISCHEN THEORIEN VON OSWALD SPENGLERS GESCHICHTSAUFFASSUNG.

### II.

#### Die philosophischen Probleme von Spenglers Kulturlehre.

Spengler hat die evolutionistische Metaphysik Heraklits eigentlich in keiner Weise vertieft, er hat ihr nur durch allerlei modernes Beiwerk von Theorien des Immanentismus und Relativismus sowie einer neuen Erkenntnistheorie der Intuition den Anstrich einer originalen Neuschöpfung gegeben. So will er den Gegensatz von Sein und Werden aufgeben, da er nichts Wesentliches ausdrücke, indem man ein

---

<sup>1</sup> Actus Apost. 17, 28.

unendliches Werden als Zustand auffassen und so dem Sein zuordnen könne. Die Unterscheidung Goethes zwischen Werden und Gewordenem sei viel tiefer; Werden und Gewordenes seien die letzten Elemente des im Bewußtsein uns Gegebenen, und das Gefühl, das aus diesem primären, die äußersten Grenzen des Bewußtseins berührenden Gegensatz hervorgehe, sei „das ursprünglichste Etwas, bis zu dem sich überhaupt gelangen läßt“ (p. 77).

„Eigenes“ und „Fremdes“ bilden die beiden Pole des menschlichen Bewußtseins. Werden und Gewordenes sind der Gegenstand und die Tatsache des Lebens. Das eigene, beständig sich entfaltende Leben ist stets mit dem eigenen Bewußtsein identisch und diese Tatsache heißt Gegenwart. Ferner besitzen „Leben“ und „Bewußtsein“ das „geheimnisvolle Merkmal“ der Richtung, das unaussprechliche Lebensgefühl der Zeit. Daraus folgt die „tiefe Beziehung des Gewordenen zum Tode“ (p. 79). Der Seele als dem Möglichen steht die Welt als Wirkliches gegenüber und daher ist das Leben „die Gestalt, in welcher sich die Verwirklichung des Möglichen vollzieht“ (p. 79). In bezug auf die Richtung heißt das Mögliche „Zukunft“, das Verwirklichte „Vergangenheit“ und die Mitte beider, die Verwirklichung, die den Sinn des Lebens selbst ausmacht, nennt Spengler die Gegenwart. In seiner Auffassung ist die Seele das zu Vollendende und das Leben besteht im Prozeß der Vollendung.

Wie nun die Seele nach Spengler das Mögliche bedeutet und die Welt das Wirkliche, so ist zu unterscheiden zwischen einer möglichen und einer wirklichen Kultur, der Kultur als Idee und der Kultur als Körper der Idee, als Auswirkung, als Verwirklichtes. Geschichte dagegen ist das Leben, der Prozeß der Verwirklichung und Vollendung, Geschichte ist „die Verwirklichung möglicher Kultur“ (p. 80). Diese fundamentalen Bestimmungen der Spenglerschen Metaphysik seien außerhalb des Bereiches „der Mittelbarkeit durch Begriff, Definition und Beweis“, sie müssen „vielmehr ihrer tiefsten Bedeutung nach gefühlt, erlebt und erschaut werden“ (p. 80). Erleben und Erkennen sind zwei grundverschiedene Operationen des Menschengestes; das Erkennen erkennt Gewordenes und bedient sich zur Mitteilung der Formel, des Gesetzes und des Schemas; das Erleben fühlt das Werden und macht es verständlich durch den Vergleich, das Bild und das Symbol. Für den Men-

schengeist ist das gewordene Sein und der vollzogene Erkenntnisakt identisch. Wie Spengler das Leben zwischen Seele und Welt, die Geschichte zwischen mögliche und verwirklichte Kultur setzt, so stellt er in seiner Bestimmung der Denkopoperationen zwischen das Erkennen und das Erleben das Verständnis, das in der Fähigkeit bestehe, etwas in die schon vorhandene Summe von Erlebnissen oder Erkenntnissen einordnen zu können. Die letztgenannte Dreigliederung der menschlichen Geistestätigkeit ist in bezug auf das Verhältnis der beiden grundlegenden Operationen zur Fähigkeit des Verständnisses nicht scharf genug ausgeprägt. Jedoch steht sie in offener Analogie zu den anderen dreigliedrigen Konzeptionen von Seele — Leben — Welt; Zukunft — Gegenwart — Vergangenheit, Kulturidee — Geschichte und Kulturkörper.

#### a) Die Bedeutung der Zahl.

Auf den erwähnten triarischen Konzeptionen baut Spengler seine mathematische Metaphysik auf, die ihrerseits wieder als Grundlage seiner gesamten Geschichts- und Kulturphilosophie gedacht ist. Die Mathematik, die unter allen Schöpfungen des Menschengenies einen einzigartigen Rang behauptet, sei einerseits Wissenschaft „strengsten Stiles“, andererseits eine echte Kunst, sie ist überhaupt eine Metaphysik vom „höchsten Range“. „Jede Philosophie ist bisher in der Verbundenheit zu einer zugehörigen Mathematik erwachsen“ (p. 82). Wie die Vorstellung von Gott in jeder Kultur „aus ihrer tiefsten Tiefe“ neu gestaltet werde und „die bildgewordene Idee der Notwendigkeit des Schicksals“ sei, so sei die Zahl die bildgewordene Idee der kausalen Notwendigkeit. Ja, die Mathematik wird schließlich bei Spengler zu einem religiösen Mysterium: „In diesem Sinne darf man das Dasein von Zahlen ein Mysterium nennen, und das religiöse Denken aller Kulturen hat sich diesem Eindruck nie entzogen“ (p. 82).

Das ursprüngliche Merkmal alles Werdens ist nach Spengler die Richtung, die Nichtumkehrbarkeit, und die fundamentalste Eigenschaft alles Gewordenen ist die Ausdehnung. Daher haben wir zwischen der chronologischen Zahl des Werdens und der mathematischen Zahl des Gewordenen zu unterscheiden. Natur ist als Gewordenes „das Zählbare“, Geschichte dagegen als Werden „ist der Inbegriff

dessen, was zur Mathematik kein Verhältnis hat“ (p. 83). Weil die Zahlen Zeichen vollkommener extensiver Begrenzung darstellen, bedeuten sie nach Spengler schlechthin das Wesen alles Wirklichen, mathematisch ist schließlich das Urgefühl einer jeden Kultur. „Am Anfang jeder Kultur steht ein archaischer Stil, den man nicht nur in der frühhellenischen Kunst hätte geometrisch nennen können. Es liegt etwas Gemeinsames, ausdrücklich Mathematisches im Dipylonstil der altgriechischen Grabvasen, im Tempelstil der vierten Dynastie Ägyptens mit seiner unbedingten Herrschaft der geraden Linie und des rechten Winkels, im hieratischen Stile der altchristlichen Sarkophagreliefs und im romanischen Ornament. Jede Linie, jede menschliche oder Tierfigur mit ihrer gar nicht imitativen Tendenz, offenbart hier ein mystisches Zahlendenken in unmittelbarer Beziehung auf das Geheimnis und den Kult des Todes (des Starren)“ (p. 84).

Aber auch die Zahl teilt das Schicksal der Spenglerschen Wissenschaft, sie ist ebenso relativ wie die Kunstformen einer gewissen Stilperiode. „Eine Zahl an sich gibt es nicht und kann es nicht geben. Es gibt mehrere Zahlwelten, weil es mehrere Kulturen gibt“ (p. 85). Der indische, arabische, antike und abendländische Zahlentypus ist jeder ein anderes Prinzip der Ordnung des Gewordenen und daher auch der Ausdruck eines anderen Weltgefühls. Die Formensprache der Mathematik ist ihrem tiefsten Wesen nach mit jener „der benachbarten großen Künste“ verwandt. Wie das Ziel der Mathematik in einem abgeschlossenen System von Sätzen bestehe, welches die synthetische Ordnung a priori des starren Ausgedehnten darstelle, so strebe auch die Kunst nach einer Synthese und das Formgefühl des Bildhauers, Malers, Tondichters sei wesentlich ein mathematisches. Die Mathematik gehe über das Beobachten und Zergliedern hinaus, in ihren höchsten Augenblicken gehe sie intuitiv, nicht abstrahierend vor. „Von Goethe stammt das tiefe Wort, daß der Mathematiker nur insofern vollkommen sei, als er das Schöne des Wahren in sich empfinde. Hier wird man fühlen, wie nahe das Geheimnis im Phänomen der Zahl dem Geheimnis der Kunstform liegt“ (p. 89f.). „Mathematik ist also auch eine Kunst. Sie hat ihre Stile und Stilperioden“ (p. 90). Aus dieser Anschauung kann dann Spengler ohne weiteres die Conclusio ableiten:

„Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken“ (p. 88).

Die Apriorität der mathematischen Lehrsätze kann daher nach Spengler nicht so allgemein behauptet werden, wie es von seiten Kants geschieht. Spengler will Kants Erkenntnislehre einer Revision unterziehen. Es gebe zwei sehr verschiedene Arten des Apriori für die menschliche Geistestätigkeit, Faktoren, die trotz der relativen Geltung aller Kulturwerte scheinbar unabhängig von jeder Kultur sind und Faktoren, die notwendig einer bestimmten Kultur unterworfen sind. Beide Arten konstituieren synthetische Sätze a priori. Die Frage nach der Grenze dieser beiden Formen der Apriorität gehe über alle Erkenntnismöglichkeiten hinaus. Die bisher als selbstverständlich angenommene Konstanz der geistigen Formen sei eine Illusion, denn es existiere eben mehr als ein „Stil des Erkennens“. Der Consensus omnium könne nicht nur eine allgemeine Wahrheit, sondern auch einen allgemeinen Irrtum beweisen. „Das Tiefste und Letzte kann nicht aus der Konstanz, sondern allein aus der Verschiedenheit und nur aus der organischen Periodizität dieser Verschiedenheit erschlossen werden. Die vergleichende Morphologie der Erkenntnisformen ist eine Aufgabe, die dem abendländischen Denken noch vorbehalten ist“ (p. 88).

Spenglers mathematische Zahl steht als „formales Grundprinzip der ausgedehnten Welt“ (p. 101) durch „das Medium der kausalen Notwendigkeit“ in einer besonderen Beziehung zum Tode, wie die chronologische Zahl in innerster Beziehung zum Werden, zum Leben und zur Notwendigkeit des Schicksals steht. Der Ursprung aller großen Kunst liegt schließlich im tiefen Zusammenhang der mathematischen Form mit dem Ende des organischen Seins. „Zahlen sind Symbole des Vergänglichen. Starre Formen verneinen das Leben. Formeln und Gesetze breiten Starrheit über das Bild der Natur. Zahlen töten“ (p. 101).

Die verschiedenen Formgefühle der einzelnen Kulturen haben nach Spengler verschiedene Zahlenwelten geschaffen. Das Formgefühl der gotischen Kulturwelt habe sich das Zeichen des unanschaulichen, grenzenlosen Raumes gewählt. Der absolute Raum sei das Produkt des abendländischen Seelentums. „Die gesamte Mathematik von Descartes an dient der theoretischen Interpretation dieses großen, von

religiösem Gehalte erfüllten Symbols“ (p. 118). Spengler widmet der Parallele zwischen abendländischer und antiker Mathematik sehr eingehende Ausführungen. Sie lassen sich kurz in folgendes Schema zusammenfassen:

Perioden	Antike	Abendland
1. Konzeption einer neuen Zahl	Um 540: Die Zahl der Größe. Die Pythagoräer. (Um 470: Sieg der Plastik über die Freskomalerei)	Um 1630: Die Zahl als Beziehung. Descartes, Fermat, Pascal; Newton Leibniz. (Um 1670: Sieg der Musik über die Ölmalerei)
2. Höhepunkt der systematischen Entwicklung	450—350: Archytas, Plato, Eudoxos (Phidias, Praxiteles)	1750—1800: Euler, Lagrange, Laplace (Haydn, Mozart)
3. Innerer Abschluß der Zahlenwelt	300—250: Euklid, Apollonios, Archimedes (Lysippos, Leochares)	Nach 1800: Gauß, Cauchy, Riemann (Beethoven)

b) Das Problem der Weltgeschichte.

Das universalgeschichtliche Problem beruht bei Spengler einzig auf dem Gegensatz der Polarität und der Periodizität in der Auffassung des geschichtlichen Geschehens. Das polare Weltbild könne erst dann überwunden werden, wenn man die richtige Distanz vom Objekte gewonnen habe. Spengler tut, als ob er der Erste wäre, der die Frage nach der historischen Distanz aufgeworfen hätte; und doch hat er sich hier ganz offensichtlich Theorien von Karl Lamprecht zu eigen gemacht, der in seiner „Einführung in das historische Denken“ (Berlin 1912) die historische Distanz in demselben Sinne wie Spengler erörtert. Diese historische Distanz soll in der Spenglerschen Methodik den Forscher befähigen, „das ganze Phänomen der historischen Menschheit wie mit dem Auge eines Gottes zu überblicken, wie die Gipfelreihe eines Gebirges am Horizont, als ob man selbst gar nicht zu ihr gehörte“ (p. 136). Spengler betrachtet sich als den Kopernikus, der den Akt der Befreiung vom Augenschein im Namen des unendlichen Raumes, den der abendländische Geist der Natur gegenüber längst vollzogen hatte“ (p. 136), noch einmal vollbracht habe.

Wir haben oben ausgeführt, daß Spengler die Welt eines jeden als dessen verwirklichtes Seelentum auffaßt. Diese Wirklichkeit sei auf der Stufe des Urmenschen und des Kindes (biogenetisches Grundgesetz psychologisch angewendet!) noch verschleiert, chaotisch und formlos, sie werde nach und nach immer exakterer Fassungen fähig, „deren Skala zwischen den Extremen reinsten Anschauens und reinsten Erkennens eine unbegrenzte Menge nie sich genau wiederholender Strukturen zuläßt“ (p. 137). „Die Welt ist für jeden einzelnen sein eigenstes, einmaliges, notwendiges und durchaus willenloses Erlebnis“ (p. 137).

Natur und Geschichte sind in der Auffassung Spenglers die beiden extremen Arten, die Wirklichkeit als Weltbild zu gestalten. Der Gegensatz besteht darin, daß die Wirklichkeit als Natur alles Werden dem Gewordenen und die Wirklichkeit als Geschichte alles Gewordene dem Werden einordnet. Geschichte kann nach Spengler nicht wissenschaftlich behandelt werden, es liege darin ein innerer Widerspruch und deshalb sei jede pragmatische Geschichtsschreibung ein Kompromiß. „Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten. Alles andere sind unreine Lösungen...“ (p. 139). Eine genaue Grenze zwischen beiden Auffassungen gebe es allerdings nicht, sie seien in jedem Erkenntnisakte vorhanden. Aber jeder Mensch, jede Kulturstufe und Kultur habe eine ursprüngliche Anlage und Bestimmung, eine der beiden Arten als Ideal anzustreben. Der abendländische Kulturmensch sei in hohem Maße historisch orientiert, während der antike Mensch nur „die punktförmige Gegenwart“ als seiend anerkannt hätte.

Rücksichtlich des kulturhistorischen Verhältnisses verwickelt sich Spengler in einen sonderbaren Widerspruch, wenn er meint, die geschichtliche Auffassung der Welt sei die ursprüngliche und die natürliche die spätere, weil ein Werden stets dem Gewordenen zugrunde liege. Wieso kann denn in seiner Periodik die historische Morphologie als letzte philosophische Möglichkeit die naturhafte Auffassung des Weltbildes überwinden? Die Abfolge müßte alsdann eher umgekehrt konstruiert werden. Spengler muß ferner auch zugestehen, daß eine genaue Grenze zwischen der naturhaften und der historischen Weltauffassung nicht festgelegt werden könne, denn Werden und Gewordenes sei ja in jedem Erkenntnisakte vorhanden.



Die historische Erkenntnis hat Richtung, die naturhafte Auffassung hat Ausdehnung; das sind die Hauptmerkmale, nach denen sich die Spenglerschen Welteindrücke unterscheiden. Die einen ergeben eine Naturerkenntnis und wissenschaftliche Erfahrung, die anderen eine Menschenkenntnis und Lebenserfahrung. Alle Weltauffassung bedeutet schließlich nach Spengler nichts anderes als eine Morphologie. Es gibt daher nach Spengler zwei grundlegende Morphologien: die Morphologie des Ausgedehnten und Mechanischen, konstituiert als Wissenschaft der Naturgesetze und Kausalbeziehungen, die Systematik; die Morphologie des Organischen, konstituiert als einheitliche Erfassung der Richtung und des Schicksals in Geschichte und Leben, die Physiognomik. Mit bezeichnender Eigenart charakterisiert Spengler das Verhältnis der beiden Morphologien zu einander: „Zur Naturerkenntnis kann man erzogen werden, der Geschichtskenner wird geboren. Er begreift und durchdringt mit einem Schlage, aus einem Gefühl heraus, das man nicht lernt, das jeder absichtlichen Wirkung entzogen ist, das dem Willen nicht unterliegt, das in seinen höchsten Momenten sich selten genug einstellt. Zerlegen, definieren, ordnen, nach Ursache und Wirkung abgrenzen kann man, wenn man will. Das ist eine Arbeit, das andere ist eine Schöpfung. Gestalt und Gesetz, Gleichnis und Begriff, Symbol und Formel haben ein sehr verschiedenes Organ. Es ist das Verhältnis von Leben und Tod, von Zeugen und Zerstören, das hier erscheint. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er ‚erkennt‘. Er macht das Erkannte zum starren Gegenstand, der sich messen und teilen läßt. Das Anschauen beseelt. Es verleibt das Einzelne einer lebendigen, innerlich gefühlten Einheit ein. Dichtung und Geschichtsforschung sind verwandt, Rechnen und Erkennen sind es auch“ (p. 147).

Noch merkwürdiger charakterisiert Spengler den Unterschied zwischen der Physiognomik und der Systematik im zweiten Bande seines Werkes<sup>1</sup>. Dort sagt er (p. 14 ff.), daß das Ziel des Denkens die Wahrheit sei, aber die Wahrheiten hätten weil sie absolut und ewig seien, mit dem Leben nichts mehr zu tun. Wie es für ein Tier nur Tatsachen gebe, so

<sup>1</sup> Spengler, Der Untergang des Abendlandes; II. Band: Welt-historische Perspektiven, 16. bis 30. Auflage. München 1922.

gebe es auch in der Geschichte nur Tatsachen. Zwischen Tatsachen und Wahrheit aber besteht nach Spengler derselbe Unterschied, wie zwischen Zeit und Raum, Schicksal und Kausalität. „Lebenserfahrung und Menschenkenntnis richten sich nur auf Tatsachen. Der tätige Mensch, der Handelnde, Wollende, Kämpfende, der sich täglich gegen die Macht der Tatsachen behaupten und sie sich dienstbar machen oder unterliegen muß, sieht auf bloße Wahrheiten als etwas Unbedeutendes herab. Für den echten Staatsmann gibt es nur politische Tatsachen, keine politischen Wahrheiten. Die berühmte Frage des Pilatus ist die eines Tatsachenmenschen“ (II, p. 15).

Der Wille zum System bedeutet nach Spengler den Willen, „Lebendiges zu töten“. Indem das Lebendige „festgestellt“ werde, werde es starr gemacht, und der Sieg des Geistes werde dann vollendet sein, wenn er alles starr gemacht und „an die Kette der Logik gehängt“ hat. Verstand und Vernunft unterscheiden sich in Spenglers psychologischer Dynamologie wie pflanzenhaftes Gefühl und tierhaftes Verstehen. Verstand und Vernunft sind voneinander verschieden durch die Art ihrer Tätigkeit und das Ziel ihrer Tätigkeit. Die Vernunft schafft, der Verstand findet, kritisiert. Die Vernunft schafft Ideen, der Verstand findet und kritisiert Wahrheiten. Ideen aber gehören in der Auffassung Spenglers zum „lebendigen Selbst“ und können nicht mitgeteilt, sondern nur mitgeföhlt werden. Wahrheiten dagegen sind leblos und mitteilbar. Diese rein kritische Tätigkeit des Verstandes ist aber auch rein relativen Charakters. „Jede neue Wahrheit, die der Verstand findet, ist nichts als ein kritisches Urteil über eine andere, die schon da war. Die Polarität zwischen neuem und altem Wissen bringt es mit sich, daß es nur relativ Richtiges in der Welt des Verstandes gibt, nämlich Urteile von größerer Überzeugungskraft als andere Urteile. Kritisches Wissen ruht auf dem Glauben an die Überlegenheit des Verstehens von heute über das von gestern. Es ist wieder das Leben, das uns zu diesem Glauben zwingt“ (II, p. 16 f.).

Der Unterschied zwischen geschichtlicher und naturhafter Weltauffassung rücksichtlich des Objektes sieht Spengler vor allem darin, daß die naturhafte Auffassung, je mehr sie mathematischen Charakter hat, sich desto ausschließlicher auf Gegenwärtiges bezieht; das Objekt der

Geschichte sei hingegen ein Gedächtnisbild. „Geschichte setzt als ihr Organ eine schwer zu beschreibende Art innerer Sinnlichkeit voraus, deren Eindrücke in unendlicher Wandlung begriffen sind, mithin in einem Zeitpunkte gar nicht zusammengelegt werden können“ (I, p. 148). Gedächtnis aber will Spengler nicht im gewöhnlichen, landläufigen Sinn verstanden wissen, sondern als einen höheren Zustand, der wenigen gegeben sei, eine Art „Einbildungskraft, die jeden Augenblick sub specie aeternitatis, in steter Beziehung auf alles Vergangene und Zukünftige durchlebt werden läßt“ (I, p. 148).

### c) Das Urphänomen der Weltgeschichte.

Die Formen, unter denen das geschichtliche Leben Gestalt gewinnt, sind nach Spengler die Kulturen. Kultur ist daher das Urphänomen aller vergangenen und zukünftigen Weltgeschichte. Aber die Kulturen sind nichts anderes als hochentwickelte Organismen. Kulturgeschichte ist ihre Biographie, Kulturphilosophie ihre Biologie. Als reife Kulturen, d. h. Kulturen, die ihr Seelentum zur inneren Vollendung entwickelt haben, kommen für die Weltgeschichte die chinesische, babylonische, ägyptische, indische, antike arabische, abendländische und die Mayakultur in Betracht. Die Zahl der nicht zur Reife gelangten Kulturen sei gering; Spengler erwähnt hier die persische, hettitische und die Kultur der Kitschua. Für das Verständnis des Urphänomens der Weltgeschichte kommen sie aber nach seiner Meinung nicht in Betracht. Als erst entstehende Kultur nimmt Spengler die russische an.

Wie man vom Habitus einer Pflanze spricht, so kann man nach Spengler von einem Stil der Kulturseele sprechen. Mit dem Begriff des Habitus aber wird bei den Organismen die Lebensdauer und das Tempo der Entwicklung verbunden. Diese Begriffe will Spengler auch auf die Geschichte übertragen wissen. Jede Kultur habe einen anderen Takt der Entwicklung. „Man darf vom Andante des hellenisch-römischen und vom Allegro con brio des faustischen Geistes reden“ (I, p. 157). Die Kulturen mit allen ihren Phasen haben aber stets dieselbe Lebensdauer.

Aus dem Urphänomen des geschichtlichen Werdens will Spengler das Phänomen des Schicksals und des Zufalls in der Geschichte verstanden wissen. Wie bei einer Pflanze,

so können wir auch bei den Kulturen Schicksal und Zufall unterscheiden. Die Entwicklung des Samens zu einem Baum seiner Spezies ist Schicksal, die besonderen Entwicklungsmomente, die den Baum zu einem konkreten, individuellen gemacht haben, das ist Zufall. „Eine Buche, die eben heranwächst, wird im Laufe der Jahre Blätter, Zweige, einen Stamm, Wipfel erhalten, deren allgemeine Gestalt sich voraussagen läßt; dies gehört zum Schicksal des keimenden Organismus. Aber der Same ist vom Winde an irgendeine Stelle getragen worden und Alter, Gesundheit, Mächtigkeit, Fülle der Erscheinung werden durch sie wesentlich mitbestimmt. Tausend Umstände kommen dazu, um auch das Dasein zweier Nachbarstämme sehr verschieden zu gestalten. Hier würde ein strenger Christ von einer Gnade der Natur reden.... Und so tragen alle großen Kulturen, in deren Lebenslauf vieles vorausbestimmbar ist, in ihren Zügen etwas, das dem Urphänomen wesentlich angehört und das man ihrem Schicksal, etwas, das niemand ahnen kann und das man dem Zufall, der Gnade, zuweisen kann. In welchem Grade diese Wertung stattfindet, das entscheidet für das einzelne Geschichtsbild, das immer das eines bestimmten Betrachters ist, dessen Weltgefühl mit unmittelbarer innerer Gewißheit“ (I, p. 199).

Die Unterscheidung dieser letzten Ideen von Schicksal und Zufall ist nach Spengler eine Sache des Herzens. Er glaubt, daß die Idee der Gnade im abendländischen Christentum jene Ideen in der höchsten ethischen Fassung repräsentiere. „Fügung (Erbsünde) und Gnade — in dieser Polarität, die immer nur Gestalt des Gefühls, des bewegten Lebens, nie Inhalt der Erfahrung sein kann, liegt das Dasein jedes wirklich bedeutenden Menschen dieser Kultur beschlossen... Man mag es Fügung, Vorsehung oder Entwicklung nennen, was den Lebensläufen aller Menschen des Abendlandes etwas Verwandtes gibt, dem Denken bleibt es unzugänglich. Hier endet jede rationalistische Verfolgung religiöser Ideen beim Widersinn: der vermeintlichen Überwindung kirchlicher Dogmen durch die ‚Resultate der Wissenschaft‘. Die Prädestinationslehre bei Calvin und Pascal — die beide, aufrichtiger als Luther und Thomas von Aquino, die Konsequenzen der augustinischen Dialektik zu ziehen wagten — ist die notwendige Absurdität, zu welcher die verstandesmäßige Verfolgung dieser Dinge führt. Sie gerät aus der Logik des-

Weltgefühls in die Logik der Begriffe und Gesetze, aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens in ein System von Objekten. Die furchtbaren Seelenkämpfe Pascals sind die eines tiefinnerlichen Menschen, der zugleich geborener Mathematiker war und der die letzten und ernstesten Fragen der Seele zugleich den großen Intuitionen eines inbrünstigen Glaubens und der abstrakten Präzision einer ebenso großen mathematischen Anlage unterwerfen wollte. Dies gab der Schicksalsidee, religiös gesprochen die Vorsehung Gottes, die schematische Form des Kausalprinzips, die Kant'sche Form der Verstandestätigkeit also, denn das bedeutet Prädestination, in der nun allerdings die lebendige, freie und stets gegenwärtige Gnade, als allein dem historischen (,übernatürlichen'), nicht dem natürlichen Weltbilde immanent, logisch unmöglich erscheint. Der Zweifel an Gott ist das Verhängnis des Menschen, in dem ein tiefer Verstand über eine tiefe Seele siegt“ (I, p. 194).

*d) Seele, Weltbild und Raumproblem.*

Für Spengler ist der Schicksalsgedanke das Höchste und Letzte, zu dem die Geschichtsforschung vordringen kann; wir müssen aber noch zu einer umfassenderen Betrachtung emporsteigen, zu einer neuen Art von Metaphysik, die unsere gesamte Welt als Symbol erfaßt. Wir fühlen die Einheit einer Kultur auf Grund der einheitlichen Sprache ihrer Symbolik. Da nach Spengler alles Ausdruck eines Seelischen ist, ist es zugleich Eindruck auf eine Seele, und dieser Zusammenhang, wo der Mensch zugleich Subjekt und Objekt ist, gibt das Wesen des Symbolischen wieder. Deshalb ist der Mensch auch als Symbol aufzufassen, sowohl hinsichtlich seines physischen Lebens, seiner sozialen Verhältnisse, wie auch vor allem rücksichtlich der Gesamtheit seines Seelenlebens im Weltbilde der Geschichte. Eine für alle Menschen identische Wirklichkeit kann es nach Spengler nicht geben; Wirklichkeit ist bloß das Produkt der freien Phantasie und Funktion einer jeden einzelnen Seele. „Der Mensch war gewiß ein Atom im Weltall, aber das Weltall war zugleich das Produkt seiner Vernunft“ (I, p. 225). „Und deshalb gibt es so viele Welten, als es Menschen und Kulturen gibt, und im Dasein jedes einzelnen ist die vermeintlich einzige, selbständige und ewige Welt — die jeder mit dem anderen gemein zu haben glaubt — immer

ein neues, einmaliges, nie zu wiederholendes Erlebnis“ (I, p. 227).

Weil die Symbole verwirklicht sind, gehören sie nach Spengler in den Bereich des Ausgedehnten; schon das Wort Form bezeichne etwas Ausgedehntes; Ausgedehntes aber hat Grenzen und Grenzen bezeichnen Vergänglichkeit. Zwischen Zeit und Raum, Richtung und Ausdehnung besteht daher wie zwischen Schicksal und Kausalität das Verhältnis von Leben und Tod. Der vom Schrecken des Todes erfüllte Urmensch wollte die Welt des Ausgedehnten durchdringen durch einen tief im Unbewußten liegenden Akt, der die Schwelle des individuellen Daseins bezeichne, indem durch diesen Akt Seele und Welt eigentlich geschaffen, getrennt und gegeneinandergestellt worden sei. Das Menschsein besteht im Ichgefühl und Weltgefühl und alle Kultur bedeutet nur Steigerung des Menschseins. Mit dem beginnenden Menschsein sind die Dinge nicht bloß Eindruck, sondern auch Ausdruck. Damit werden die Dinge zu Symbolen. Alle echte, unbewußte und innerlich notwendige Symbolik erwächst daher aus dem Phänomen des Todes, „in dem sich das Wesen des Raumes enthüllt“ (I, p. 232). „Alle Kunst ist sterblich, nicht nur die einzelnen Werke, sondern die Künste selbst. Es wird eines Tages das letzte Bildnis Rembrandts und der letzte Takt Mozartscher Musik aufgehört haben zu sein, obwohl eine bemalte Leinwand und ein Notenblatt vielleicht übrig sind, weil das letzte Auge und Ohr verschwand, das ihrer Formensprache zugänglich war. Vergänglich ist jeder Gedanke, jedes Dogma, jede Wissenschaft, sobald die Seelen und Geister erloschen sind, in deren Welten ihre „ewigen Wahrheiten“ mit Notwendigkeit als wahr erlebt wurden. Vergänglich sind sogar die Sternwelten, welche die Astronomen am Nil und Euphrat betrachteten, denn unser — ebenso vergängliches — mit dem Auge des abendländischen Menschen gesehenes, aus seinem Gefühl gebildetes Weltsystem, dessen Form Kopernikus aufstellte, ist ein anderes“ (I, p. 232).

Wie nun die persönliche Welt eines jeden ein nie vergehendes und nie sich wiederholendes Erlebnis sei, ebenso verhalte es sich, sagt Spengler, mit dem Raum, der jedem Menschen zugehört. Die Seele, die ihre Welt schafft, legt alle Ausdruckskraft in das „begreifende Erlebnis der Tiefe oder der Entfernung“, wodurch sie die sinnliche Fläche

erst eigentlich zum Raume macht, indem er zum Raum der ihn erlebenden Seele gestaltet wird. Darin beruht nun nach Spengler das „Geheimnis der Raumwerdung“. Wie dem Gewordenen das Werden, der toten Natur die ewig lebendige Geschichte, dem Mechanischen das Organische und dem kausalen Gesetz das Schicksal zugrunde liegt, so liegt in der Richtung der Ursprung der Ausdehnung. „Das mit dem Worte Zeit berührte Geheimnis des sich vollendenden Lebens bildet die Grundlage dessen, was als vollendet durch das Wort Raum weniger verstanden als für ein inneres Gefühl angedeutet wird“ (I, p. 240). Wie man die Geistesform der Kausalität als „erstarrtes Schicksal“, so könne man die Grundlage der Weltform, die in der Raumtiefe bestehe, als „erstarrte Zeit“ bezeichnen. Räume gebe es nur für lebendige Menschen und mit der Seele sei auch die Welt zu Ende. Spengler kritisiert Kant, weil er nicht scharf genug zwischen Erkennen und Erkanntem, zwischen dem lebendigen Akt und seinem toten Resultat unterschieden habe; er hätte, meint Spengler, statt von „zwei Formen der Anschauung“ zu sprechen, die Zeit die Form des Anschauens, den Raum die Form des Angeschauten nennen sollen, „und dann wäre ihm ein Licht aufgegangen; wie das Leben zum Tode, das Anschauen zum Angeschauten führt, so führt die schicksalshafte, gerichtete Zeit zur räumlichen Tiefe“ (I, p. 241). Im Augenblick der Raumwerdung wird das gestaltlose Chaos gestaltete Wirklichkeit und in diesem Akte empfindet der Mensch der Antike mit apriorischer Gewißheit das Körperliche, der Mensch des Abendlandes das Räumliche und Menschen anderer Kulturen andere Formen als ihre Ideale des Ausgedehnten.

Die Art der Ausgedehnthheit nennt Spengler das Ursymbol einer Kultur. Aus dem Ursymbol will Spengler die Formensprache einer Kultur, ihre Physiognomie gegenüber „der physiognomielosen Umwelt“ des primitiven Menschen und die Verschiedenheit dieser Physiognomie in den einzelnen Kulturen ableiten. Jede Kultur hat ein ihr zugrunde liegendes Formideal, das Ursymbol selbst ist nicht realisierbar und kann nicht einmal durch eine Definition bestimmt werden. Weil es eine Mehrzahl von Ursymbolen gibt, so sind die Begriffe „formaler Einheiten“ wie Masse, Substanz, Materie, Ding, Körper, Ausdehnung etc. in keiner Weise in die

Erkenntnisart einer anderen Kultur übertragbar. Geist und Materie, die für uns gegensätzlich seien, könnten in einer anderen Kultur identisch sein. Der erschütternde Augenblick, wo das Ursymbol die Wahl trifft, ist entscheidend für die Formbedeutung. „Was der Raum, diese schöpferische Deutung des Tiefenerlebnisses durch uns Menschen des Abendlandes und uns allein sagen will, dies rätselhafte Symbol, das die Griechen das Nichts nannten und wir das All, taucht unsere Welt in eine Farbe, welche die antike, die indische, die ägyptische Seele nicht auf ihrer Palette hatten. Die eine Seele spielt das Welterlebnis in As-Dur, die andere in F-Moll; die eine empfindet es euklidisch, die andere kontrapunktisch, die dritte magisch. Vom reinsten analytischen Raume und vom Nirwana bis zur leibhaftigsten attischen Körperlichkeit führt eine Fülle an sinnlichem Gehalt steigender Seinssymbole, deren jedes fähig ist, eine vollkommene Weltform aus sich zu bilden. So fern, seltsam, flüchtig die indische oder babylonische Welt ihrer Struktur nach für die Menschen der fünf oder sechs ihnen folgenden Kulturen war, so unbegreiflich wird bald die abendländische Welt für die Menschen noch ungeborener Kulturen sein“ (I, p. 253).

#### e) Seelenbild und Lebensgefühl.

Spenglers Gestaltungsprinzip des kulturellen Lebens ist die Seele. Was will aber Spengler mit dem Worte Seele ausdrücken? Er antwortet uns: Etwas undefinierbares! Die ganze bisherige Psychologie hat nach Spengler den Fehler begangen, daß sie ihr Objekt als wissenschaftlich zerlegbar angenommen habe. Eine abstrakte Wissenschaft vom Seelischen sei überhaupt nicht möglich. Die Psychologie als Wissenschaft sei von jeher die flachste und wertloseste der philosophischen Disziplinen gewesen, „in ihrer jämmerlichen Leerheit ausschließlich der Jagdgrund mittelmäßiger Köpfe und unfruchtbarer Systematiker“ (I, p. 405). Von all den vielen Psychologen unserer Tage hätte keiner eine eigentliche Analyse oder Definition der Phänomene des Willens, der Reue, der Angst, der Eifersucht, der Laune, der künstlerischen Intuition geben können. Das erkläre sich daraus, daß man nur optisch-räumliche Einheiten definieren und nur Begriffe unterscheiden könne, aber das Psychologische sei außer diesen Bereichen. „Wille, das ist gar kein Begriff, sondern ein Name, ein



Urwort wie Gott, ein Zeichen für etwas, dessen wir innerlich unmittelbar gewiß sind, ohne es jemals beschreiben zu können. Wir sind uns doch darüber klar — oder sollten es sein — daß Seele mit Raum, Gegenstand, Distanz, Zahl, Grenze, Kausalität und also auch mit Begriff und System nichts zu tun hat.... Eher ließe sich ein Thema von Beethoven mit Seziermesser oder Säure zerlegen, als die Seele durch die Mittel des abstrakten Denkens“ (I, p. 406). Wo möglich noch schärfer kritisiert Spengler die systematische, vor allem aber die moderne Psychologie, wenn er schreibt: „Ich glaube nicht, daß in irgendeinem psychologischen System das Wort Schicksal vorkommt, oder eine reiche Lebenserfahrung zu uns redet. Assoziationen, Apperzeptionen, Affekte, Triebfedern, Denken, Fühlen, Wollen, all das sind optische Größen, tote Mechanismen, deren Topographie den belanglosen Inhalt der Seelenwissenschaft bildet. Man wollte das Leben finden und traf auf eine Ornamentik. Die Seele blieb, was sie war, das was weder gedacht, noch vorgestellt werden kann, das Geheimnis, das ewig Werdende, das reine Erlebnis“ (I, p. 410).

Begrifflich die Seele erfassen wollen, heißt nach Spengler Naturerkenntnis mit Menschenkenntnis verwechseln; die beiden hätten nichts miteinander gemeinsam. Die Seele sei bei allen Kulturen von ihrer frühesten Entwicklung an ein Zeichen, in dem man alles zusammenfasse, was nicht Welt sei. Wie der Begriff der Zeit ein Gegenbegriff sei zum Begriff des Raumes, so sei die Seele der Gegenbegriff des Weltbegriffs. Das Tiefenerlebnis bedeutet das Bewußtwerden der eigenen Seele, indem es mit einem Schlage die ausge dehnte Welt verwirklicht und schafft und die Breite, welche in der Masse der Empfindungen gegeben ist, durch die Tiefe ordnet, die in der lebendigen Richtung gegeben ist. Das Seelenbild drückt stets nur das Bild einer bestimmten Seele und nie etwas anderes aus. Jede Kultur, ja sogar jede Epoche hat ein selbständiges Seelenbild geschaffen; dieses Seelenbild ist der symbolische Ausdruck der Idee des Daseins. Das faustische Seelenbild des Abendlandes und das apollinische Seelenbild der Antike stehen zueinander in schroffem Gegensatz. Die Idee des apollinischen Seelenbildes ist der Seelenkörper, jene des faustischen der Seelenraum. Der Mensch der Antike habe seine Psyche plastisch aufgefaßt. Der apollinische Geist hat eine Seelenstatik,

der faustische Geist eine Seelendynamik geschaffen. Das magische Seelenbild der arabischen Kultur besteht nach Spengler in einem Dualismus von Geist und Seele. So sei das Seelenbild von Plotin und Origenes, vor allem aber von Paulus aufgefaßt worden, der zwischen *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν* unterscheidet. (In Anlehnung an I. Kor. 15, 44.)

Der wirkende Raum ist in Spenglers Auffassung der Daseinsinhalt des abendländischen Kulturmenschen; er bewertet den Menschen nach seiner Tätigkeit und faßt diesen Gesichtspunkt mit dem Wort Charakter zusammen. Charakter läßt sich wiederum nicht definieren; der Begriff ist eine ganz merkwürdige Eigenart der faustischen Kultur und in ihrem Bereich ist wieder in besonderer Weise die Musik die Kunst des Charakteristischen. Es besteht eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem Begriff des Willens und dem Begriff des Charakters. „Was der Wille im Seelenbilde, das ist der Charakter im Bilde des Lebens“ (I, 427 f.). Die eigenartige Bewertung des Menschen in der faustischen Kultur gibt den Ausschlag, daß der abendländische Mensch mit innerster Notwendigkeit das Drama als ein Maximum von Aktivität, die Griechen dagegen als ein Maximum von Passivität auffassen.

Das Prinzip der Aktivität entscheidet auch über die Moralauffassung des faustischen Menschen. Die Analyse der Moral darf kein Bestandteil der Moralauffassung sein, denn die Fragestellung der Moral ist nach Spengler ein Symptom der betreffenden Kultur. Für den Abendländer gilt die Moral des „Du sollst“, wo ein jeder vom anderen etwas fordert. „Im Ethischen des Abendlandes ist alles Richtung, Machtanspruch, gewollte Wirkung in die Ferne. In diesem Punkte sind Luther und Nietzsche, Päpste und Darwinisten, Sozialisten und Jesuiten einander völlig gleich. Ihre Moral tritt mit dem Anspruch auf allgemeine und dauernde Gültigkeit auf. . . Wer anders denkt, fühlt, will, ist schlecht, abtrünnig, ein Feind. Man bekämpft ihn ohne Gnade. Der Mensch soll, der Staat soll. Die Gesellschaft soll. Diese Form der Moral ist uns selbstverständlich; sie repräsentiert uns den eigentlichen und einzigen Sinn aller Moral. Aber das ist weder in Indien noch in Hellas so gewesen. Buddha gab ein freies Vorbild, Epikur erteilte einen guten Rat. Auch das sind Grundformen hoher, statischer, willensfreier Moralen“

(I, p. 465 f.). Der Unterschied der abendländischen Kultur von der magischen Kultur des Frühchristentums zeigt sich unter dem Gesichtspunkt der Moral bei Spengler vor allem auch in ihrer Form der Askese. Das Mönchtum des Abendlandes, das die Franziskaner und Dominikaner repräsentieren sei eine Ordensbewegung im Gegensatz zum Einsiedlertum des Frühchristentums. Mit dem moralischen Imperativ der faustischen Kultur kann das eigentliche Christentum in keinerlei Beziehungen gebracht werden. Es ist nach Spengler kulturgeschichtlich ganz unrichtig, wenn man behauptet, daß das Christentum den abendländischen Menschen umgeformt habe, gerade das Gegenteil sei der Fall; der faustische Mensch habe das Christentum umgestaltet. „In diesem Sinne ist — ein tiefer und noch nie begriffener Vorgang — die Moral Jesu ein passiv-geistiges, aus dem magischen Weltgefühl heraus als heilkräftig empfohlenes Verhalten, dessen Kenntnis als eine besondere Gnade verliehen wird, in der gotischen Frühzeit innerlich in eine befehlende umgeprägt worden.“ Noch interessanter ist die „theologische“ Erläuterung, die Spengler in einer entsprechenden Fußnote zu dieser Behauptung gibt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, darin liegt kein Machtanspruch. So hat die abendländische Kirche ihre Mission nicht aufgefaßt. Die „Heilsbotschaft“ Jesu, die des Mani, der Mithrasreligion, der Neuplatoniker und all der benachbarten spätantik-syrischen Kulte sind geheimnisvolle Wohltaten, die man erweist, nicht aufdrängt. Das junge Christentum ahmte, nachdem es in die antike Welt eingeströmt war, lediglich die Mission der späten Stoa nach. Man mag Paulus zudringlich finden und man hat die stoischen Wanderprediger so gefunden, wie die Zeitliteratur beweist, gebieterisch treten sie nicht auf“ (I, p. 459, Anm. 1).

Den Begriff der Ethik umschreibt Spengler als „das unmittelbare, zur Formel erhobene Gefühl der Seele vom Schicksal, als die innerlichste, wahllose Deutung der eigenen Existenz“ (I, p. 469). Da die Ethik mithin nichts anderes ist als Ausdrucksform von Gefühlen, gehört sie nach Spengler „in die Nachbarschaft der großen Künste“. Indem Ethik nur Form, Ausdruck und Symbol ist, kann sie in Begriffen gar nicht erschöpft, noch viel weniger in ein System gebracht werden. Die tiefste Bedeutung der Ethik liege im Unbewußten. Ethik ist daher wesentlich nichts anderes

als kulturelle Ausdrucksform und es gibt so viele Ethiken als es Kulturen gibt. Das Wesentliche der Moral besteht nach Spengler nicht in ihrem angeblichen Gehalt, sondern in ihrer Form. „Ihr programmatischer Inhalt, ihre religiöse, philosophische, wissenschaftliche Farbe, der Wortlaut ihrer Sätze und Bekenntnisse, oft genug mißverständene Überlieferung, noch häufiger bloße Theorie und leerer Schall, ist Maske“ (I, p. 472). Jede Mission ist ein innerer Widerspruch, denn es ist kulturbiologisch verfehlt, einer fremden Kultur eine ihr innerlich fremde Moral aufzudrängen.

Spengler behauptet, daß jede Ethik der Antike eine Ethik der Gebärde, die Ethik des Abendlandes hingegen die Ethik der Tat sei. Erstere erfasse nur den einzelnen Menschen, das Atom unter Atomen; die ethische Wertschätzung der faustischen Kultur hingegen beziehe sich auf den Menschen als Wirkungszentrum einer unendlichen Allgemeinheit. „Ethischer Sozialismus, das ist Gesinnung der Tat, die durch den Raum in die Ferne wirkt, das Pathos der dritten Dimension, als deren Zeichen das Urgefühl der Sorge, für die Mitlebenden, wie für die Kommenden, über dieser ganzen Kultur schwebt“ (I, p. 475).

Spengler stellt in seiner Kulturphilosophie „das Phänomen der Moral“ dem „Phänomen der Logik“ gegenüber als zwei mögliche Arten, ein Weltgefühl geistig zu realisieren und den Menschen zur Welt in Beziehung zu setzen. Dieser Gegensatz von Ethik und Logik beruht auf dem Gegensatz von Werden und Gewordenem. Die Form des Werdens und des Lebens ist ethisch, die Form des Gewordenen und Erkannten ist logisch. Der Ethik liegt das Merkmal der Richtung, ausgedrückt durch die Worte Zeit, Schicksal, Zukunft, zugrunde, der Logik das Merkmal der Ausdehnung durch die Ursymbole des Raumes, durch das Körperliche. Ethik und Logik verhalten sich wie das Mögliche zum Wirklichen wie das Leben zum Tode. „Die Logik ist starr. Sie macht erstarren. Sie gilt nur im Bereich des Erstarren. Man nennt das ihre ewigen Gesetze. Die Ethik hat keine Gesetze. Sie lebt. Sie gestaltet das Leben. In dieser Klarheit ist der Gegensatz zweier Formenwelten, welche das gesamte bewußte Sein ohne Rest unter sich verteilen, nur im höheren Menschentum vorhanden“ (I, p. 483). Daraus folgt, daß die Geschichte als Form des Werdens, als das sich Vollendende eine ethische Struktur, die Natur,

die Form des Gewordenen und Vollendeten eine logische Struktur hat.

Die Machtlust des faustischen Menschen zeigt sich nach Spengler charakteristisch im Problem der Willensfreiheit, das in dieser energischen Fassung nur die faustische Ethik formuliert habe, „und in dem sich seine ganze metaphysische Leidenschaft nach dem Grenzenlosen, nach Überwindung alles Nur-Sinnlichen, nach Verneinung aller Schranken seines Machtgefühls, nach Geltung und Wirksamkeit ans Licht des wachen Bewußtseins drängt, unser ethisches Hauptproblem, um das sich alle anderen Systeme kristallisieren“ (I, p. 486).

Das Leben eines in einer sich vollendenden Kultur natürlich und selbstverständlich dahinlebenden Menschen hat nach Spenglers Auffassung eine wahllose Haltung. Er hat eine instinktive Moral, die keine Theorie braucht und die deshalb unumstritten ist, sobald aber in der Zeit der Zivilisation das Leben zum Objekt der Betrachtung gemacht wird, dann wird die Moral zum Problem. „Kulturmoral ist die Moral, welche man hat, zivilisierte die, welche man sucht. Die eine ist zu tief, um auf logischem Wege erschöpft zu werden, die andere ist eine Funktion der Logik.“ Der Abstieg von der Kultur zur Zivilisation besteht darin, daß man die „Vogelperspektive des Lebens“ mit der „Froschperspektive“ der „alltäglichen Notdurft und andrängenden Wirklichkeit“ betrachtet (I, p. 491). Dieser Abstieg von der Kultur zur Zivilisation vollziehe sich, sagt Spengler, unter der Phrase der Rückkehr zur Natur. Darum nennt er auch Rousseau den Ahnherrn des Sozialismus.

Das Leben der Zivilisation wird anstatt aus dem Unbewußten aus dem Bewußten gestaltet. Die Seele hat sich in diesem Stadium restlos erschöpft und das in ihr liegende Mögliche ist total Wirklichkeit geworden. Zwischen dem zivilisierten Menschen und dem Kulturmenschen besteht nach Spengler der größte Gegensatz und sogar der primitive Mensch stehe dem Kulturmenschen nicht so schroff gegenüber, wie der Mensch der Zivilisation. Weil die Religion nichts anderes ist als ein anderes Wort für das Dasein der Seele und weil das Wesen aller Kultur in der Religion besteht, so ist nach Spengler das Wesen der Zivilisation die Irreligion. Buddhismus, Stoizismus und Sozialismus sind nur drei verschiedene Formen des Nihilismus. „Der Sozia-

lismus ist das überhaupt erreichbare Maximum eines Lebensgefühls unter dem Aspekt von Zwecken. Denn die bewegte Richtung des Seins, in den Worten Zeit und Schicksal fühlbar, bildet sich, sobald sie starr, bewußt, erkannt ist, in den Mechanismus von Mittel und Zweck um. \*Richtung ist das Lebendige, Zweck das Tote. Faustisch ist die Leidenschaft des Vordringens, sozialistisch der mechanische Rest, der „Fortschritt“. Sie verhalten sich wie der Leib zum Skelett. Dies ist zugleich der Unterschied des Sozialismus vom Buddhismus und Stoizismus, die mit den Idealen des Nirwana und der Ataraxia ebenso mechanisch gestimmt sind, aber nicht die dynamische Leidenschaft der dritten Dimension, den Willen zum Unendlichen, das Pathos der Ausdehnung kennen“ (I, p. 507).

f) Faustische und apollinische Naturerkenntnis.

Gegenüber dem stolzen Selbstbewußtsein des Naturalismus stellt Spengler die gewiß kühne Behauptung auf, daß allem naturwissenschaftlichen Wissen ein religiöser Glaube zugrunde liege. Es berührt höchst eigenartig, wenn nach dem Lärm von der voraussetzungslosen Wissenschaft ein so umjubelter Forscher wie Spengler den Satz aufstellen kann: „Es gibt keine Wissenschaft ohne unbewußte Voraussetzungen, über welche der Forscher keine Macht besitzt, und zwar Voraussetzungen, welche sich bis in die frühesten Tage der erwachenden Kultur zurückführen lassen. Es gibt keine Naturwissenschaft ohne voraufgegangene Religion. In diesem Punkte besteht kein Unterschied zwischen katholischer und materialistischer Naturanschauung: sie sagen dasselbe mit anderen Worten. Auch die atheistische Wissenschaft hat Religion; die moderne Mechanik ist Stück für Stück ein Abbild christlicher Dogmen“ (I, p. 531). Da in der Auffassung Spenglers Natur nur eine Funktion der jeweiligen Kultur ist, gibt es keine Naturerkenntnis, die über den Bereich ihrer Kultur hinaus Geltung hätte. Ein physikalisches Weltbild ist nichts anderes als der seelenloseste Ausdruck einer Religion im Zeitalter der Kulturerstarrung, der Zivilisation. Physik ist schließlich nach Spengler nichts anderes als das letzte Lebenszeichen der Religion. Es ist für uns unmöglich, aus dem Bereich anthropomorpher Vorstellungen herauszukommen und die Wahrheit als solche zu erfassen. „Andere als anthropomorphe

Vorstellungen gibt es überhaupt nicht. Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde, so gewiß das von jeder historischen Religion gilt, so gewiß gilt es von jeder physikalischen, vermeintlich noch so gut begründeten Theorie. Eine jede ist selbst Mythos und in jedem ihrer Züge anthropomorph präformiert“ (I, p. 533).

Die Naturerkenntnis der Antike schuf die mechanische Statik, die faustische Naturerkenntnis die mechanische Dynamik. Der apollinische Geist der Antike ordnete die äußere Welt in einer Statik greifbarer Körper, seine Physik ist Plastik. Der arabische Geist sucht die magische Substanz der Körper und forscht nach dem „Stein der Weisen“; dieser arabische Geist ist nach Spengler repräsentiert im Isis- und Mithrasglauben, im Neuplatonismus und in der Gnosis, im frühen Christentum der Apokalypse, des Origenes und des Konzils von Nicäa. Die Alchimie der Araber ist in ihrem Wesen nach Spengler nichts anderes als der wissenschaftliche Zweifel an der plastischen Wirklichkeit der Dinge, welche die Griechen vertreten hatten. Als einzigartiges Kuriosum moderner Dogmengeschichte muß folgender Satz Spenglers beurteilt werden: „Der Streit um die Person Christi auf allen früheren Konzilen, der zu den arianischen und monophysitischen Spaltungen führte, ist ein alchimistisches Problem“ (I, p. 536). Statik, Chemie und Dynamik sind nach Spengler die drei physikalischen Systeme der apollinischen, magischen und faustischen Seele. Der historisch fühlende Mensch des Abendlandes, der nach dem Werden orientiert ist, schafft sich naturnotwendig ein dynamisches Weltbild. Der ahistorische, nur auf die punktförmige Gegenwart eingestellte, nur von Maß und Größe beherrschte apollinische Geist mußte mit derselben Notwendigkeit ein statisches Weltbild hervorbringen.

Das apollinische Weltgefühl faßte den einzelnen Körper als das Sein auf; die Gestalt war dem Griechen das Wesenhafte und was keine Gestalt hatte, das existierte für ihn überhaupt nicht. Deshalb schuf sich der antike Geist zum Begriff Gestalt einen Gegenbegriff im Stoff, die Gesamtheit des Ungestalteten. Daraus entstand dann nach Spengler der antike Götterbegriff, der nichts anderes als eine neben dem Menschen stehende höhere Menschlichkeit bedeutet, die derselben kosmischen und tragischen Notwendigkeit unterworfen ist.

Dem faustischen Weltgefühl aber ist der Inbegriff des Seins der reine unendliche Raum. Der Ausdruck Kraft ist nach Spengler nur ein weniger abstrakter Ausdruck für den Raum. Der antike Substanzbegriff bezeichne nur das zu Gestaltende, der abendländische Substanzbegriff repräsentiere dagegen das zu Bewegende. Gestalt und Ungestalt, Kraft und Nichtkraft stellen die Polarität der Weltbilder des Abendlandes und der Antike dar. Gestalt und Kraft sind in der Auffassung Spenglers Inkarnationen des Göttlichen im Weltbilde, der antike Gottesbegriff besteht in der höchsten Gestalt, der faustische in der höchsten Kraft. Aus der Idee des unendlichen Raumes ist der Monotheismus des Abendlandes erwachsen. „Gott, das ist für unser Gefühl der Raum, Kraft, Wille, Tat. Welt, als Gegensatz zu ihm ist also die Nichtkraft, die Masse, das Objekt. Man hat von Dante bis Goethe tausendmal die Ausdrücke gewechselt und das Weltbild religiös oder wissenschaftlich, intuitiv oder mechanistisch zu deuten versucht; das Grundgefühl ist unverändert geblieben. Es gehört zu den seelischen Bedingungen, über die niemand Gewalt hat. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn jemand sagt, er sei Atheist geworden, oder zu Gott zurückgekehrt. Er verwechselt lediglich begriffliche Konventionen der Oberfläche — neue Namen — mit dem Gehalt der Welteindrücke selbst. Wer für Gott und Welt Wille und Vorstellung oder Kraft und Stoff sagt, kennzeichnet damit nur seine bewußte Individualität, seinen intellektuellen Geschmack, nicht seine Kultur“ (I, p. 560).

Das große Vermächtnis des abendländischen Geistes, seine tiefe Sehnsucht gegenüber der apollinischen Auffassung des plastisch-euklidischen Kosmos ist nach Spengler eine infinitesimale Musik des grenzenlosen Weltraumes. Mit diesem großen Testament, das mit seinen Formen „gewaltigster Transzendenz“ vielleicht niemals eröffnet werde, kehre die abendländische Kulturseele eines Tages, „ihres Strebens müde, in ihre seelische Heimat zurück“ (I, p. 615).

Wir haben in kurzen Zügen das großangelegte kulturphilosophische Organismensystem Spenglers dargelegt; wir haben uns absichtlich eng an die Gedankengänge Spenglers angeschlossen und seine Terminologie genau wiedergegeben, um diesen merkwürdigen Geist richtig beurteilen zu können. Die Originalität Spenglers und seine philosophiegeschichtliche Bedeutung liegt im konsequent durchgeführten Ver-



such, gegenüber der verstandesmäßigen Erkenntnis, die künstlerische Intuition als Erkenntnisprinzip des Kulturgeschehens in die Geschichtswissenschaft einzuführen. Wenn auch Spengler auf dem Gebiete der Metaphysik keine wesentlichen Neuheiten gebracht hat, so kann seine Physiognomik wegen ihrer eigenartigen Erkenntnislehre, die *conditio sine qua non* seiner Geschichtsauffassung ist, doch nicht nach irgendeiner bekannten Schablone behandelt werden. Es ist eine nutzlose Mühe und eine eitle Spiegelfechtere, ohne prinzipielle Auseinandersetzung mit kleinlicher, rein empirischer Detailkritik an ein so groß angelegtes Werk heranzugehen, mit einer Methodik des Kampfes, die keine Klarstellung der entscheidenden Probleme erstrebt und daher in die Wissenschaft in keiner Weise vorwärts dringt. In dieser Beziehung hat die Spengler-Kritik viel gesündigt. Nichts ist leichter als einem Universalhistoriker, der nun einmal nicht Universalgenie sein kann, mit der Empirie extremen Spezialistentums beizukommen. Nichts ist leichter als einen Philosophen zu kritisieren, wenn man zuvor seine Lehre nach persönlichen Wünschen und Absichten systematisiert hat.

(Schluß folgt.)

Freiburg (Schweiz).

Dr. *Emil Spieß*.

---

## DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS.

(Fortsetzung aus VII, p. 70—96.)

### d) Die Cassiansche Tugend- und Lasterlehre.

Wir kommen zu einem Kapitel, für das der Stoff in Cassians Schriften am reichsten fließt und das doch bedeutende Schwierigkeiten für die Darstellung bietet. Schwer ist es, das psychologische Material seines aszetisch-ethischen Gewandes zu entkleiden, und eine zweite Schwierigkeit liegt in der ungenauen Terminologie. Die Anlehnung an die stoischen *Apatheia*ideale bringt es mit sich, daß Ausdrücke wie *affectus*, *passio*, *vitium*, *peccatum* nicht genau geschieden sind.

Wenn man auch nicht sagen kann, daß Cassian von den Tugenden und Lastern nur an bestimmten Stellen *ex professo* handelt — alle Bücher der *Instit.* und *Conlat.* sind ja aszetischer Natur — so können doch als reichste