

Die philosophischen Theorien Oswald Spenglers im Lichte der thomistischen Metaphysik

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1923)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762802>

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.

Die philosophischen Theorien Oswald Spenglers im Lichte der thomistischen Metaphysik.

Von Dr. Emil SPIESS, Freiburg (Schweiz).

Spenglers Geschichtsphilosophie¹ beginnt bereits ihre Einflüsse auch auf theologischem Gebiete zu zeitigen. Vor zwei Jahren veröffentlichte *A. Albers* eine Schrift², in der er einen womöglich noch schrofferen Relativismus verteidigen möchte als Spengler ihn postuliert. Albers fordert vom modernen Menschen, und zwar vom christlichen Menschen, sich ganz in das Meer des Skeptizismus zu stürzen, um dann den Rettungsanker des Glaubens ergreifen zu können und das Opfer der Wahrheit durch den Enthusiasmus religiöser Gefühle belohnt zu sehen. Solche Theorien sind ja freilich nichts Neues unter der Sonne, sondern schon im Wesen des Modernismus der letzten Jahrzehnte begründet. Es ist aber charakteristisch, daß gerade die Spenglersche Geschichtsphilosophie solche Blüten treibt und der Grund daher gegeben, Spenglers Prinzipien nach den Gesichtspunkten der thomistischen Metaphysik kritisch zu sondieren, zumal es noch viele katholische Kreise gibt, die hinsichtlich des Spengler-Problems einen offensichtlichen Optimismus bekunden.³

Spengler verlangt den Mut zur Skepsis, wir aber anerkennen bei ihm den Mut zur Metaphysik und das ist das Einzige, was wir vom prinzipiellen Standpunkte aus bei Spengler anerkennen können. Diese Metaphysik ist aber, wie schon unsere frühern Ausführungen gezeigt haben, ein ganz widerspruchvolles Gebilde. *Haering*⁴ nennt Spenglers Prinzipienlehre eine Hexenküche, wo das Heterogenste nach unendlichen Rezepten zusammen gegossen werde. Es muß als ganz ent-

¹ Man vergleiche die Ausführungen in Heft 3 und 4 des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift.

² *Albers*, Der Untergang des Abendlandes und der Christ, München 1920.

³ Man vergleiche *Kvalik*, Untergang des Abendlandes, « Das Neue Reich », 3. Jahrgang, Nr. 38.

⁴ *Haering*, Die Struktur der Weltgeschichte, Tübingen 1921, p. 316.

setzliche Begriffsverwirrung betrachtet werden, wenn Spengler die Gegensätze von wesentlich und unwesentlich, von Wesen und Erscheinung, von *essentia* und *existentia*, von Äußerem und Innerem als vollständig identisch nimmt. Existenz, Akzidens, Äußeres, sind bei Spengler gleichbedeutende Begriffe, wie Wesen und Inneres dasselbe besagen. Dieses Wesen, dieses Innere, ist das Psychische, das Äußere sind seine Äußerungen, das Räumlich-Materielle, die Welt. Das Innere und das Wesen ist wiederum das Mögliche, das Äußere, das Materielle, die Welt, das Akzidens das Wirkliche. Das Innere, das Psychische und das Wesen sind wiederum gleichbedeutend mit der Kraft, das Äußere und Materielle mit deren Wirkungen. Das Wesen oder das Psychische ist das Werden und das Lebendige, das Äußere, das Starre und das Tote. Dem Wesen und dem Innern entspricht wiederum der Begriff der Zeit, dem Äußern oder der Existenz der Begriff Raum. Damit haben wir in wenigen Worten die Kernprobleme der Spenglerschen Metaphysik berührt. Für Spengler gibt es kein Sein, sondern nur ein stets fließendes Werden und in diesem Flusse befinden sich auch die « vermeintlichen » ewigen Wahrheiten ; das Kontradiktionsprinzip hat keinen objektiven Wert. Spengler folgt Heraklit bis in die letzten Konsequenzen ; er modifiziert jenen Evolutionismus nur äußerlich, indem er ihm das Gewand des sensualistisch-affektiven Pantheismus von Bergson umlegt.

Wir sehen auch hier, wie der Schlüssel der metaphysischen Probleme in der thomistischen Lehre von Akt und Potenz gegeben ist, die ohne Widerspruch zwischen Sein und Werden die Probleme der Bewegung, der Entwicklung und des Fortschritts erklärt. Wir werden daher in erster Linie Spenglers Entwicklungsbegriff an Hand der thomistischen Lehre von Akt und Potenz, von Wirkursache und Zweckursache, erörtern ; daraus wird sich als zweiter Teil die Kritik von Spenglers Auffassung von Raum und Zeit ergeben, der wir als dritten Teil die Beurteilung von Spenglers geschichtswissenschaftlicher Erkenntnistheorie anschließen.

I.

Da es für die Spenglersche Geschichtsphilosophie kein Sein, sondern nur ein Werden gibt, kennt seine Metaphysik ganz folgerichtig keine Substanzen, keine Ursachen, sondern nur Tätigkeiten und Attribute ohne Träger, Seinsweisen ohne Sein, einen ewigen Wechsel von Phänomenen. Die Weltgeschichte ist ihm « das Bild einer ewigen Gestaltung

und Umgestaltung». (Vgl. Spengler, Untergang des Abendlandes, I. Bd., p. 29.) Mit der Negation des Seienden aber fällt auch das Kontradiktions- und Identitätsprinzip. Die Ausscheidung der Wirkursachen bei Spengler entzieht dem Kausalitätsprinzip allen Boden, Schließlich wird das mannigfaltige Vielerlei des Universums in ein chaotisches Einerlei zusammengeworfen, indem das «Ich» in einem «Tiefenerlebnis» die ganze Welt des «Nichtich» schafft und gestaltet. So haben wir auch bei Spengler den alten Gedanken Hegels, daß das Absolute die Identität des Gleichen und Ungleichen, des Seins und des Nichts sei. Diese Einheit des Seins und des Nichts ist das Werden. Für Hegel wie für Spengler bedeutet das Nichtseiende und der Widerspruch die Grundlage ihres Entwicklungsbegriffs, während Aristoteles und Thomas die Bewegung in der Entwicklung des Universums als Funktion des Seins auffassen.

Der Kern aller Entwicklung liegt bei Spengler in der Bewegung. Alles ist im Wechsel, ohne daß es ein Sein gäbe, das wechselt, alles ist Bewegung ohne Bewegtes und ohne Beweger. Die furchtbare Konsequenz dieser Auffassung ist der absolute Nihilismus, wo die Welt jeden Augenblick vernichtet und wieder neu geschaffen wird, wo alles zugleich sein und nicht sein kann. Mit dem Sein fällt aber auch die Wahrheit, denn das Wahre ist nur das Seiende in seiner Beziehung zum Verstande. Diese Konsequenzen hat Spengler in aller Schärfe gezogen: «Was schon gestern möglich war, ist heute zum mindesten nicht mehr notwendig.» (Vgl. Spengler, I, p. 61.)

Aristoteles und Thomas aber erfassen im Wechsel der Phänomene eine verharrende Realität, eine im Wandel der Akzidenzien verbleibende Substanz. Diese Substanz ist zugleich leidendes und tätiges Prinzip, denn wie den Phänomenen Substanzen zu Grunde liegen, so kann es auch keine Tätigkeit ohne Tätiges geben. In allem Seienden, im Reiche der Chemie, der Mechanik, der Biologie, im psychischen und im sozialen Leben, können wir einen Zustand der Tätigkeit und einen Zustand der Ruhe oder, besser gesagt, einen Zustand latenter und effektiver Kraft wahrnehmen. Mögliches und Verwirklichtes, Potenz und Akt, sind Ausgangspunkt und Ziel der Bewegung im Seienden, die Pole jeglicher Entwicklung. Wer kein Sein annehmen will, für den gibt es daher in der Entwicklung nur Mögliches, da er ja vom Verwirklichten abstrahiert. Deshalb besteht auch Spenglers Entwicklungsprinzip in der reinen Potentialität. Er nennt die Seele, die produzierende Kraft seiner Kulturbilogie das «Mögliche». (Vgl. Spengler, I, p. 80. 81.)

150 u. a.) Es gibt daher in Spenglers Auffassung keine objektive Aktualität in der kulturellen Entwicklung.

Nach aristotelischer Metaphysik vollzieht sich der Übergang von der Potenz zum Akt durch die Wirkursache. Spengler aber bleibt auch in der Frage der Kausalität konsequenter Evolutionist. Nach seiner Meinung hat die Kausalität mit der geschichtlichen Entwicklung nichts zu tun, da das geschichtliche Geschehen in die Kategorie der Zeit gehöre. Die Schicksalsidee der Geschichte kann nur durch unmittelbare Intuition, aber nicht durch Kausalschlüsse erfaßt werden. «Kausalität ist — wenn man sich so ausdrücken darf — gewordenes, entorganisiertes, in den Formen des Verstandes erstarrtes Schicksal.» (Spengler, I, p. 167.) «So sonderbar es klingt, der Zufall im alltäglichen Sinne ist mit dem Kausalitätsprinzip innerlich verwandt. Das Anorganische, Richtungslose verbindet sie. Aber sie sind beide etwas Fremdes im Geschichtsbilde; sie gehören der Oberfläche an» (Spengler, I, p. 211.)

In typisch positivistischer Art wird bei Spengler der Begriff der Kausalität durch den Gedanken einer einfachen Aufeinanderfolge ersetzt, wo Bewegter und Bewegtes nur als Vorausgehendes und als Folgendes aufgefaßt werden. Damit werden alle Wirkungen ihrem Wesen nach als Zufallsprodukte gewertet und da in der Aufeinanderfolge der Phänomene jeder Seinsgrund ausgeschlossen ist, wird die chronologische Ordnung über den Haufen geworfen. Auch hier hat Spengler unerschrocken die Folgerungen gezogen. Er will die Prinzipien der Kontinuität und der Chronologie im geschichtlichen Geschehen durch die Prinzipien der Kohärenz und der Homologie ersetzen. Die Geschichtswissenschaft hat nach Spengler die Aufgabe, die Kohärenz aller Erscheinungen einer Kultur im strengsten Sinne nachzuweisen. An Stelle der bisher üblichen Längsschnitte in der Geschichtsdarstellung fordert Spengler eine querschnittsmäßige Betrachtung des geschichtlichen Geschehens. Richtig verstanden, hätte Spenglers Postulat einen großen Wert. Aber seine querschnittsmäßige Methodik wird sofort illusorisch, wenn er zugleich die Forderung aufstellt, daß sich der Historiker des Kontinuitätsbegriffs zu begeben habe. Der mit der richtigen Intuition ausgerüstete Historiker dürfe nicht nach dem kausalen, sondern nach dem morphologischen Zusammenhange der Phänomene fragen.

Mit noch größerer Verachtung als die Wirkursachen behandelt Spengler die Zweckursachen. «Der Mißgriff der Teleologie, dieser

Unsinn allen Unsinns innerhalb der reinen Wissenschaft, bedeutet nichts anderes als den Versuch, den lebendigen Gehalt aller naturhaften Erkenntnis und mit ihm das Leben selbst durch das mechanistische Prinzip einer umgekehrten Kausalität, zu bannen, zu assimilieren. Die Teleologie ist eine Karikatur der Schicksalsidee. » (Spengler, I, p. 169.) Spenglers Entwicklung ist also eine ziellose Bewegung. Ein Evolutionismus ohne Seinsbegriff, ohne eigentliche Aktualität, muß notwendigerweise von einem Bewegungsziel der Entwicklung abstrahieren. Tatsächlich aber konnte Spengler in seiner künstlerischen Art das Weltgeschehen zu erfassen, dem Zweckbegriff doch nicht entgehen. Er travestiert diesen Begriff, um nicht unangenehme Konzessionen machen zu müssen, mit seiner eigenartigen Schicksalsidee. Freilich besteht sein Schicksalsbegriff in einer kausalfreien Notwendigkeit. Wir finden so bei Spengler die typischen Auffassungen der voraristotelischen Philosophie, wo man den Zufall und das Schicksal vergöttlicht und das Menschenleben dem blinden Fatum überantwortet hat. Es gibt in diesem starren Mechanismus nichts als Bewegung ohne ein formierendes Prinzip und ohne eine Zweckbestimmung. Spengler modifiziert den Fatalismus der antiken Philosophie ein wenig, indem er Zufall und Schicksal scharf unterscheiden will. Zufall ist nach Spengler ein ursachloses und sinnloses Ereignis, Schicksal ein ursachloses, aber sinnvolles Geschehen. Hier wird nun Spengler auf einmal teleologisch. Telos bezeichnet nach des Wortes eigentlichster Bedeutung die Vollendung. Spengler faßt die Zivilisation als das Schicksal und die Vollendung der Kultur auf. Zivilisation ist tatsächlich in der Spenglerschen Philosophie das Telos der kulturellen Entwicklung. Obwohl aber die Schicksalsidee jede Kultur immanent determiniert, so ist doch die Bestimmung dieses Telos als durchaus kausalfrei anzusehen. Wir haben hier weniger einen antiteleologischen als vielmehr einen ultrateleologischen Standpunkt, die Idee eines ursachlosen Telos, das dennoch alles bestimmt. Spenglers Schicksalsidee ist nichts anderes als ein überspannter Zweckbegriff, eine Ausgeburt moderner Denkweise, die in ihrer phänomenalistischen Art Ursache und Zweck als Gegensätze, die finale Betrachtung als perverse Kausalbetrachtung ansieht. Nicht die Teleologie ist daher eine Karikatur der Schicksalsidee, wie Spengler meint, sondern umgekehrt erscheint die Spenglersche Schicksalslehre als Karikatur der Teleologie.

Gerade die morphologische Betrachtung des Weltgeschehens nötigte Spengler, alle Erscheinungen des kulturellen Lebens auf einen

Gesichtspunkt, ein Prinzip hinzuordnen. Er nennt dieses Prinzip das Schicksal; methodisch aber bedeutet für ihn dieser Schicksalsbegriff dasselbe wie der Zweckbegriff. Daß Spenglers Schicksalsidee nichts anderes als eine phänomenalistische Verbildung des Zweckbegriffs darstellt, zeigt vor allem seine eigentümliche Lehre von Raum und Zeit. Kausalität ist ihm die Denkform, durch welche wir die Ausdehnung des Räumlichen erfassen, das Schicksal ist die Form, welche uns die Richtung der Zeit repräsentiert. (Vgl. Spengler, I, p. 9.) Das Schicksal ist für Spengler die Determinante der Bewegung in der kulturellen Entwicklung, es ist nach der ganzen Anlage seines Evolutionismus ein Entwicklungsziel, das blind, unbewußt, aber nach inneren morphologischen Gesetzen notwendig angestrebt wird.

II.

Der Raum ist nach Spengler das Weltbild der Naturwissenschaft, die Zeit das Weltbild der Geschichte. So sind bei ihm Zeit und Raum zwei verschiedene Erkenntnisprinzipien, Grundlagen zweier verschiedener Weltanschauungen. (Vgl. p. 143.) Die Wissenschaft hat sich ausschließlich auf dem Gebiete der Raumprobleme zu betätigen; die Zeitprobleme des geschichtlichen Geschehens «gehören in den Bereich unmittelbarer Erlebnisse und Intuitionen». (Spengler, I, p. 149.) Der Raum verwirklicht sich nach Spenglers Auffassung in jedem Individuum in anderer Weise und es ist absolut unmöglich, sich über die verschiedenen Arten der Raumverwirklichung zu verständigen. Der Raum bedeutet schließlich für Spengler nichts anderes als die Form des Angeschauten, während die Zeit die Form des Anschauens darstelle. (Vgl. Spengler, I, p. 240 f.) Spenglers Lehre von Raum und Zeit zeigt mit erschreckender Offenheit die katastrophalen Folgen, die Kants Kampf gegen die Objektivität der Sinneserkenntnisse nach sich ziehen mußte. Die subjektivistische Auffassung von Raum und Zeit hat Spengler tatsächlich dazu geführt, daß er alles außer dem Ich Existierende nur als Produkt der affektiven Tätigkeit der Menschenseele betrachtet. Nach dieser Auffassung schafft das perzipierende Ich die Ausdehnung, die Härte des Körpers, den es fühlt, die Figur des Naturschönen, das es bewundert, die kunstvolle Harmonie der Melodie, die das Ohr erfreut. Auf einem solchen Standpunkt hört überhaupt alles Philosophieren auf und nur ein dogmatisierter Solipsismus bleibt als letzte wissenschaftliche Möglichkeit. Eine solche Philo-

sophie kann aber überhaupt nicht mehr ernst genommen, sondern muß vielmehr als Phantasiespiel eines exzentrischen Idealisten gewertet werden.

Die Ansicht, daß die Zeit nur die Erkenntnisform der innern, der Raum die Form der äußern Erkenntnis sei, der objektiv in den Dingen nichts entspricht, führt ebenfalls zur Leugnung des Kontraktions- und Identitätsprinzips, denn wenn die Körper in ihrer Identität keine objektive Dauer haben, kann ich ohne weiteres demselben Ding widersprechende Prädikate zuweisen. Von seinem subjektivistischen Standpunkt aus lächelt Spengler mit gutem Grund über die Mühen der empirischen Geschichtsforschung. Das Objekt sei dem Forscher doch nie erfaßbar; wozu denn der gewaltige Apparat wissenschaftlicher Akribie, wenn er nur die Sisyphusarbeit unmöglicher Zweckerfüllung bedeutet? Spenglers Lehre beweist den individualistischen Historikern, wie unfruchtbar und gefährlich der Subjektivismus der historischen Methodik wird.

Aristoteles gibt freilich zu, daß wir nicht eine Zeit im allgemeinen, in sich erfassen, aber er verteidigt die reale Existenz des konkreten Raumes und der konkreten Zeit in allen Objekten unserer Sinneserkenntnis. Das Postulat der subjektivistischen Raum- und Zeitanschauung hat bei Spengler natürlich eine sehr merkwürdige Auffassung des Begriffes der Quantität zur Folge. Quantität ist für ihn eigentlich nur der Inhalt des Raumgefühls. Mit der Zeit hat die Quantität schon gar nichts zu tun; die Zeit gehört, nach Analogie der Spenglerschen Konstruktion zu schließen, eher in die Kategorie der Qualität. Bei solchen Begriffsverwirrungen können wir natürlich noch viel weniger erwarten, daß Spengler die extensive und die numerische Quantität richtig unterscheiden würde. Sein subjektiver Zahlenbegriff führt ihn einerseits zum Postulat der zahlenlosen, schicksalhaften Geschichte, andererseits zur Vergötterung eines Zahlenmysteriums, als ob es im Subjekte eine in sich existierende, von den gezählten Objekten unabhängige Zahl gäbe.

Schließlich verwechselt Spengler die Quantität mit der Substanz der Dinge, indem Quantität und Wesen einfach identifiziert werden. In seiner subjektivistischen Befangenheit übersieht er, daß die Substanz etwas in sich Subsistierendes ist, während die Quantität nicht in sich selbst existiert, sondern stets die Quantität eines Dinges ist. Für Spengler fällt eben die Wesenheit mit dem Augenschein zusammen, während Aristoteles die Substanzen als den Sinnen unzugänglich und

nur dem Geiste erfaßbar nachweist und gerade dadurch die Substanz von der Quantität scharf unterscheiden kann.

In seiner Lehre vom Unendlichen und von der Ausdehnung wechselt Spengler das Mathematische und das metaphysische Unendliche, den ideellen Raum mit dem reellen Raum, die ideelle oder mögliche Zeit mit der reellen Zeit. Der reelle Raum ist der Ort der Körper; er ist die Gesamtheit dieser Orte; er allein ist der Erfahrung zugänglich, ist aber auch begrenzt und kontingent. Eine unendliche Zahl, wie sie Spengler der faustischen Kultur zudiktiert, kann man überhaupt nicht erfassen, sie ist ein innerer Widerspruch. Etwas anderes ist es mit der unbegrenzten Zahl, die in der Möglichkeit beständiger Vermehrung besteht. Diese unbegrenzte Möglichkeit ist aber in der ideellen Ordnung, während das Unendliche der realen Ordnung zugehört. Das Unendliche kann in keiner Weise vermehrt werden, eine Zahl aber bleibt stets der Vermehrung zugänglich.

Nicht weniger als eine unendliche Zahl ist auch ein unendlicher Raum möglich, denn ein Ganzes vielfältiger Teile, wo jeder Teil meßbar ist, wird nie unendlich sein. Der von Spengler formulierte Begriff der unendlichen Zeit ist ein innerer Widerspruch; Raum und Zeit sind *entia rationis*, aber begründet in der Natur der Dinge.

Raum und Zeit sind allerdings zwei verschiedene Begriffe. Der Raum ist koexistent, die Zeit ist sukzessiv. Aber in dieser Unterscheidung beider Begriffe ist noch kein Anlaß gegeben, Raum und Zeit als zwei verschiedene, ja gegensätzliche Erkenntniskategorien zu statuieren, wie es von seiten Spenglers geschieht. Raum und Zeit sind kontinuierliche Quantitäten, die wie alle abstrakten Quantitäten unbegrenzt vermehrt und vermindert werden können. Raum und Zeit begrenzen sich zudem gegenseitig.

Der Begriff der Zeit ist eng verknüpft mit dem Begriff des Seins. Der Evolutionismus zerstört den Zeitbegriff, denn dieser setzt notwendig voraus, daß die Aufeinanderfolge sich kontinuierlich im selben Sein vollziehe. Die Zeit ist nicht die Bewegung, die Entwicklung selbst, das Schicksal, wie Spengler lehrt, sie ist nur das Maß der Bewegung. Indem Spengler die Zeit mit der Bewegung identifiziert, muß es bei ihm logischerweise eine verschiedene, eine langsamere und eine schnellere Zeit geben, je nach dem Tempo der Entwicklung. Daß Zeit und Bewegung nicht dasselbe sind, läßt sich schon leicht aus dem Umstande ersehen, daß mit dem Wachsen der Bewegung ihre Zeitdauer abnimmt und eine schwächere Bewegung eine längere Dauer bedingt. Spengler

gibt allem Existierenden dieselbe Seinsweise, daher ist bei ihm auch alles in derselben Weise durch die Zeit bedingt. Der Mensch und die Kultur entwickeln sich nach Art der Pflanzen. Auch die unsterbliche Menschenseele und ihre Schöpfungen können nach Spengler nicht über ihre Zeit hinauswachsen, sie fristen dasselbe Eintagsdasein wie das Gras, das heute blüht und morgen welkt.

So sehr Spengler Raum und Zeit als Gegensätze darstellt, so identifiziert er sie doch in Bezug auf ihren Ausgangspunkt. Aus der Zeit entsteht der Raum; Raum ist erstarrte Zeit. Eine solche aprioristische Konstruktion kann sich nur in Widersprüche verrennen. Spengler hätte wie Aristoteles vom Begriff der Bewegung ausgehen sollen. Zeit und Raum sind die beiden Grundbedingungen der Bewegung. Die Bewegung vom Punkt A zum Punkt B setzt einen Raum voraus; das sukzessive Streben dieser Bewegung braucht Zeit. Raum und Zeit sind daher nicht zwei Begriffe, die sich im Gegensatz identifizieren, indem gestorbene Zeit zum Raume wird. Die Wurzel dieses Irrtums liegt darin, daß Spengler Zeit und Bewegung als Synonima auffaßt.

Diese Ineinssetzung von Zeit und Bewegung wird noch interessanter, wenn Spengler auf der andern Seite die Bewegung mit dem Leben identifiziert. Das Leben ist aber für ihn wiederum nichts anderes als der Prozeß, durch den die Seele « aus dem Chaos des Sinnlichen einen Kosmos symbolisch gestalteter Phänomene erschafft ». (Vgl. Spengler, I, p. 226.) So wird die gesamte Welt für Spengler nur zum Ausdruck, zum Zeichen und Symbol des individuellen Daseins. (Vgl. Spengler, I, p. 137.) Von diesem Standpunkte aus kann er dann getrost den Satz wagen: « Der Mensch war gewiß ein Atom im Weltall, aber das Weltall war zugleich das Produkt seiner Vernunft. » (Vgl. Spengler, I, p. 225; vergl. auch p. 228.)

Der falsche Bewegungsbegriff Spenglers ist mit seiner subjektivistischen Lehre von der Sinneserkenntnis eng verknüpft. Auch in der aristotelischen Lehre ist die Sinneserkenntnis eine Art Bewegung. Sie erblickt aber nicht schon in der Sinnesbewegung die Erkenntnis selbst, wie Spenglers Ausführungen dartun wollen. Für Spengler gibt es eben keine *adaequatio rei et intellectus*. Wahrheit als Erkenntnisziel erscheint ihm unmöglich, da der Intellekt sein Objekt nie erreichen könne.

III.

Die phänomenalistische Metaphysik bildet für Spengler auch den Ausgangspunkt seiner geschichtswissenschaftlichen Methodenlehre. Die geschichtsphilosophische Bedeutung von Spenglers Werk besteht darin, daß er den bis jetzt kühnsten Versuch gewagt hat, um die künstlerische Intuition als alleiniges Prinzip der Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung aufzustellen. In Bezug auf die Kenntnis des Materials ist Spengler freilich nur ein Kompilator und, oft ein sehr oberflächlicher Nachschreiber. Er nennt seine Gewährsmänner nirgends, wiewohl sie ihm materiell so zu sagen alles bieten müssen. Vico, Hegel, Comte und Spencer sind die natürlichen Ahnen seiner Lehre. Daneben zeigen sich Einflüsse der Naturphilosophie Lamprechts und Chamberlains, sowie von Diltheys positivistischem Idealismus, aus dem er viele Bestandteile seiner Wissenschaftslehre herübergenommen hat.¹ Schon Dilthey erblickt die Aufgabe der Geschichte in einer künstlerischen Darstellung des Einmaligen auf Grund einer Psychologie, welche die Gleichförmigkeiten in der Abfolge der seelischen Struktur aufweist. Auch Dilthey reißt die naturwissenschaftliche und geschichtliche Erkenntnis scharf auseinander und formuliert das von Spengler in ähnlicher Weise ausgesprochene Prinzip: Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.

Ferner kommen als Quellen für Spengler auch Schelling, Nietzsche, Vaihinger, Bergson, Troeltsch und Tönnies in Betracht. Spenglers originale Leistung aber bleibt die gewaltige Synthese des mannigfaltigen Lebens der verschiedenen Kulturen, die großangelegte Schöpfung der künstlerischen Intuition des Weltgeschehens. Wir wollen daher bei dieser geschichtsmethodischen Kritik nicht in kleinlicher Weise den Quellen seiner Materialkenntnisse, wiewohl er sich viel auf diese zu gute tut, nachspüren, wir gedenken noch viel weniger, die empirischen Schwächen dieser Materialkenntnisse aufzudecken, sondern wollen einzig und allein den prinzipiellen Standpunkt, die künstlerische Intuition als Prinzip der Geschichtswissenschaft zum Gegenstand kritischer Behandlung machen.

¹ Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften; Das Erlebnis und die Dichtung; Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie — in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1890 — Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Sitzungsberichte, 1905; Das Wesen der Philosophie, Kultur der Gegenwart, I. Bd.

Wenn wir aber nach dem Wert der künstlerischen Intuition für das geschichtliche Erkennen fragen, dann müssen wir ausgehen von der alten Streitfrage, ob die Geschichte eine Kunst oder eine Wissenschaft sei. Nach unserer Ansicht muß man in dieser Frage unterscheiden zwischen Geschichtsmethodik und Geschichtsdarstellung. Die historische Methodenlehre ist als Systematik der Gesetze des historischen Forschens ganz sicher eine Wissenschaft, da wir es hier mit einer ursächlichen Erkenntnis eines Universellen zu tun haben. Die geschichtliche Darstellung dagegen ist eine Synthese wissenschaftlicher Forschung und künstlerischer Intuition; denn auch unter den besten Forschern verstehen es nicht alle in derselben Weise, dem toten Leib der historischen Figur eines Zeitalters den Odem des Lebens einzuhauchen. Der wissenschaftlichen Gesetze der Methodik kann sich die Geschichte nicht begeben, wenn sie ihr Objekt, außerpersönliche, vergangene und sinnlich nur mittelbar wahrnehmbare Dinge, erreichen will. Die geschichtliche Darstellung aber verlangt andererseits eine lebensvolle Gestaltung des wissenschaftlich gesicherten Materials. Das Primäre und Wichtigste aber bleibt die durch Anwendung wissenschaftlicher Gesetze sich vollziehende Feststellung des Objekts, da sonst die Geschichte in sich unmöglich wäre. Die Geschichte ist daher in erster Linie Wissenschaft und historische Erkenntnisprinzipien haben allein den wissenschaftlichen Standpunkt zu berücksichtigen.

Wesen, Umfang und Selbständigkeit einer Wissenschaft werden bestimmt durch ihr Material- und Formalobjekt, durch die *Dinge*, die sie systematisch behandeln will und durch den *Gesichtspunkt* der systematischen Ordnung. Wenn wir daher die Intuition auf ihren erkenntnistheoretischen Wert für die Geschichtswissenschaft zu prüfen haben, dann haben wir eine Doppelfrage zu stellen:

1. Erreicht Spenglers Methode das Materialobjekt des geschichtlichen Erkennens?
2. Kann Spenglers Intuition formierendes Prinzip der historischen Systematik werden?

Das Materialobjekt der Geschichtswissenschaft, der historische Gegenstand, ist kein einheitlicher und homogener, wie dies aus Spenglers Geschichtsauffassung hervorzugehen scheint. In echt idealistischer Weise wird bei Spengler alles Weltgeschehen in psychisches Geschehen aufgelöst. Wir haben hier ein ganz merkwürdiges Extrem zur materialistischen Geschichtsauffassung vor uns. Diese überschätzt die physischen Kräfte der Geschichte, die panpsychistische Auffassung

Spenglers ignoriert in einseitiger Überschätzung der psychischen Faktoren die materiellen Faktoren des kulturellen Lebens. Die Wahrheit liegt in der Mitte : der Mensch ist ein Kompositum von Leib und Seele ; eine Kultur wird nur vom ganzen Menschen geschaffen. Das kulturelle Leben besteht in der Umgestaltung der materiellen Dispositionen durch die Seele, wodurch dann nicht bloß die physischen Dispositionen, sondern die Geisteskräfte selbst kräftiger gestaltet und vollkommener entwickelt werden.

In der Feststellung der historischen Tatsachen ist sorgfältig darauf zu achten, daß sie nicht schon gedeutet werden, ehe sie überhaupt festgestellt sind. Die Frage nach dem historisch Wesentlichen darf nicht unabhängig vom Gegenstand gelöst werden, nach Art aprioristischer Konstruktionen aus subjektiven Bedürfnissen, wie dies bei Spengler geschieht. Spengler *postuliert*, entgegen den augenscheinlichsten Tatsachen des Kulturlebens, das Psychische als das alleinige Objekt der Geschichte. Er schränkt aber auch dieses Materialobjekt willkürlich noch mehr ein, indem er, ebenfalls in der Form eines einfachen Postulates, das Organisch-Psychische als Objekt der Geschichtswissenschaft aufstellt. Diese Auffassung der Kulturen als Organismen ist aber keineswegs so unbestritten ; es liegt in ihr ein gewisser Ultra-realismus, indem Kulturen und Gesellschaften als in sich bestehende und subsistierende Wesenheiten angenommen werden. Das Individuelle und Singuläre, das in der Geschichtswissenschaft eine große Rolle spielt, wird in dieser sogenannten organischen Auffassung der Geschichte vollständig unterdrückt. Zudem ist Spenglers organisches Weltbild nicht vollkommen und folgerichtig ausgestaltet. Für ihn ist nur das historisch wesentlich, was sich nach Art der pflanzlichen Organismen erfassen läßt. Damit wird die Welt der historischen Objekte in einer unerhörten Weise eingeschränkt und vergewaltigt, ohne daß Spengler sich auch nur im geringsten bemüht, seine sonderbaren Postulate irgendwie zu begründen. Durch dieses Vorgehen hat sich Spengler über ein Fundamentalprinzip der historischen Forschung hinweggesetzt, indem er Tatsachen gedeutet und gewertet hat, ehe er sie überhaupt gefunden hatte.

Aus praktischen Gründen war Spengler allerdings genötigt, von solchen Postulaten auszugehen, da die Geschichte für ihn prophetische Zwecke zu erfüllen hat. Die Prämissen für seine geschichtsphilosophischen Prophetien hat er freilich nicht begründet, sondern vorausgesetzt. Zu diesen Voraussetzungen gehört vor allem die Annahme,

daß jede Periode einen durchaus einheitlichen und bestimmt abgegrenzten Charakter trage und eine Wesenheit in sich darstelle. Auch hier hat man sich vor Extremen zu hüten und die thomistische Lehre von Akt und Potenz anzuwenden; es wird dann kaum möglich sein, den Charakter einer Periode in zu einseitiger und abgeschlossener Weise festzulegen; denn jede Periode der Geschichte hat ihre Entwicklungsmöglichkeiten in der vorhergehenden Periode, die oft entwicklungsgeschichtlich mit ihr in gegensätzlicher Beziehung steht.

Eine andere Voraussetzung Spenglers ist die Annahme, daß die Kulturepoche ihre einzelnen Phasen immer mit Notwendigkeit durchläuft. Einen metaphysischen Beweis hat Spengler für diese Theorie nicht erbracht und den Versuch eines empiristischen Induktionsbeweises hat er nicht gewagt. Angenommen auch, daß in den acht Kulturen, die Spengler aufzählt, sich diese notwendig vollziehende Periodik nachweisen ließe, so kann uns Spengler doch nicht dafür einstehen, daß neben diesen Kulturen keine andern existiert haben, die diese Perioden nicht durchlaufen hätten, daß ferner alle kommenden Kulturen dieselben Phasen durchmachen werden. Der Schluß von zwei oder auch acht Kulturen auf alle möglichen Kulturen taugt auch als wissenschaftliche Hypothese nicht gerade sehr viel, wenn damit eine Wissenschaft fundiert werden soll.

Spenglers Methodik will und kann ihr Objekt nicht erreichen, denn bei ihm geht alles auf in der Bedeutungsfrage, der sich die historischen Phänomene einzuordnen haben. Nur was unter den Gesichtspunkt dieser Bedeutungsfrage fällt, ist für ihn ein historisches Phänomen. Welcher Art ist nun dieses Formalprinzip, das bei Spengler tatsächlich Materialobjekt und Methode zugleich darstellt, das Gesetz der Auswahl, das die historischen Phänomene als wesentlich und unwesentlich von einander scheidet? Hier begeht Spengler den großen Fehler, daß er, entgegen seiner gewöhnlichen Tendenz, den stark relativen Charakter des historisch Wesentlichen zu wenig würdigt, indem er als geschichtswissenschaftlich wesentlich nur jene Phänomene erblickt, die seiner biologischen Kulturauffassung entsprechen. Der sachverständige Historiker kennt den stark relativen Charakter der historischen Wesentlichkeitsfrage, indem er die verschiedenen Erkenntnisziele der historischen Forschung zu würdigen versteht, wo ein weiter Spielraum bleibt zwischen der Weltgeschichte, der Kulturgeschichte, der politischen Geschichte, der Kirchengeschichte, der National-, Provinzial-, Orts-, und Familiengeschichte, die alle ihren eigenartigen Objektkreis haben.

Der Wert einer Methode richtet sich nach dem Grade, in welchem sie die Verwirklichung des Erkenntniszieles ermöglicht. Die exakteste und wissenschaftlichste Methode ist daher jene, welche mit den geeignetsten Mitteln arbeitet, um das Erkenntnisziel zu erreichen. Spengler will die Intuition in die geschichtswissenschaftliche Methodik als alleiniges Erkenntnisprinzip einführen. Intuition kann eine verschiedene Bedeutung haben, je nachdem man entweder ihren Gegenstand, oder ihr Ziel, oder ihre Mittel, oder alles zusammen berücksichtigt. Intuition kann ganz allgemein als ein Erkennen definiert werden, das sich, anstatt abstrakter Begriffe, anschaulicher Vorstellungen bedient. Spengler hält die Intuition für ein unmittelbares Erkennen; ja sie geht eigentlich nach seiner Ansicht über das Erkennen hinaus und bedeutet ein direktes Erleben und « Sicheinfühlen ». Intuition bedeutet ferner nach Spengler jene Erkenntnisweise, die sich vor allem mit den Typen befaßt, die im unmittelbaren Erfassen des metaphysischen Wesens besteht. Nach Spengler beruht der Unterschied zwischen dem intuitiven und dem begrifflichen Erkennen in zwei verschiedenen Weltanschauungen, die in der verschiedenen geistigen Konstitution der Menschen begründet sind.

Gewiß bedarf der Historiker der Intuition, wenn er geschichtliches *Leben* darstellen will; aber Spengler geht viel zu weit, wenn er der Intuition den tiefen, ja einzigen Erkenntniswert beimißt. Die Intuition darf nicht, wie Spengler meint, jeder Kontrolle an objektiven Prinzipien entzogen werden, sondern muß ihre Probe für die geschichtswissenschaftliche Tauglichkeit in der Empirie bestehen, wenn sie für die Geschichte irgend welchen Wert haben soll. Eine rein subjektive Intuition, ohne allgemeine Begriffe, kann nie eine Wissenschaft begründen, kann in keiner Weise ein objektiv vollzogenes Geschehen im Sinne der objektiven Wahrheit systematisch ordnen. Die Tatsache der reinen Intuition ist übrigens wissenschaftlich noch nicht erwiesen und dürfte kaum je erwiesen werden, da sie nicht menschenmöglich ist. In jeder Intuition finden wir einen Allgemeinbegriff, der uns die Intuition in der Analyse ihrer Einzelheiten und in der Eigenart ihrer Synthese verständlich macht. Eine reine Intuition würde unverstanden bleiben und könnte dem Menschengeniste nichts bieten. Wir sehen auch bei Spengler, wie sich unter dem Schein von Beschreibungen und Metaphern, die seinen Intuitionen Ausdruck geben sollen, bestimmte Begriffe, Prinzipien und Deduktionsschlüsse verbergen, die alle dem obersten metaphysischen Prinzip « Alles ist Werden » untergeordnet werden.

Die Intuition ist in der Hand Spenglers ein praktisches Mittel, um sich jeder philosophischen und jeder empirischen Kritik entziehen zu können. Die Richtigkeit seiner eigenartigen kulturbiologischen Konstruktion beweist Spengler eigentlich nur damit, daß er sich auf den divinitorischen Blick seines intuitiv-göttlichen Schauens beruft. Aber an die tatsächliche Wirklichkeit kommt Spengler mit seiner Intuition doch nicht heran. Wären die Kulturen wirklich jene strengen Einheiten, die Spengler konzipiert hat, so müßte jede psychische Äußerung eines jeden Individuums den einheitlichen Charakter der Epoche zum Ausdruck bringen. Diese Äußerungen müßten dann zugleich als die beherrschenden Züge einer Epoche klar hervortreten. Für diesen grundlegenden Nachweis reicht Spenglers Intuitionsprinzip schon gar nicht aus. Auch die Frage, ob die Kulturen sich tatsächlich von einem Stadium kindlicher Unbeholfenheit, Unschuld und Tatenlust zu einem Stadium lebensmüder Greisenhaftigkeit entwickeln, ist in erster Linie eine Tatsachenfrage, die nicht a priori durch ein intuitives Erleben gelöst werden kann.

Spenglers Terminologie ist ein deutlicher Beweis, welche vagen Gedankenbilder durch die Intuition geschaffen werden. Die Intuition des Historikers muß nach seinem Forschungsobjekt determiniert sein, sonst sind ihre Schöpfungen entweder künstliche Konstruktionen oder leere Begriffe. Ein zu weit gespannter und leerer Begriff ist bei Spengler z. B. der Begriff « Abendland ». Die geistige Einheit, die er mit diesem Begriff festlegen will, ist keineswegs so geschlossen, wie Spengler uns nahelegen möchte. Es gibt unzählige Erscheinungen des abendländischen Kulturlebens, die sich nicht in ein einheitliches Schema hineinstellen lassen, am wenigsten in die Konstruktion Spenglers. Warum hat Spengler die gewaltige Bewegung der Neuscholastik in den letzten Jahrzehnten mit keinem Worte erwähnt? Nur deshalb, weil sie nicht in seine aprioristische Konstruktion paßt, und weil die Tatsachen sich nach Spenglers subjektiven Bedürfnissen zu richten haben.

Auch die intuitive Konstruktion einer auf- und absteigenden Linie des Kultugeschehens entspricht dem wirklichen geschichtlichen Werdegang in keiner Weise. Die Schwankungen dieser Entwicklung springen schon dem oberflächlichen Beobachter in die Augen. Antizipationen kommender Kulturbedürfnisse und Kulturtätigkeiten einerseits und andererseits bedeutende Rückschläge in längst vergangene Epochen sind in der geschichtlichen Entwicklung fast an der Tagesordnung. Auf jeden Fall läßt sich das kulturelle Leben nicht nach

dem Schema steigender und abnehmender psychischer Intensität behandeln. Wir gewahren in allen Glanzperioden auch Schwächeerscheinungen, und umgekehrt gibt es auch keine noch so dekadente Periode, die jeden positiven Gehaltes bar wäre.

Am allerwenigsten vermag Spenglers Intuitionsmethode den Nachweis zu führen, daß alle Kulturprodukte Schöpfungen einer in sich subsistierenden Kulturseele seien; sie könnten ebensogut als Wirkungen der Milieufaktoren erklärt werden. Überhaupt hat Spengler gerade die wichtigsten Faktoren der Kulturentwicklung außer Acht gelassen. Von seiner Vernachlässigung der materiellen Bedingungen haben wir bereits gesprochen. Ganz oberflächlich hat er die Stellung der einzelnen Individuen zu der ihnen übergeordneten Kulturpsyche behandelt; gerade dem Kernproblem des historischen Lebens, dem Problem des Verhältnisses von Individuum und Masse ist Spengler aus dem Wege gegangen. Spenglers Stellung in dieser Frage ist so unentschieden wie möglich. Einerseits erscheinen die Individuen nur als Symbole und Produkte der Kulturpsychen, andererseits aber sind sie wiederum die Träger und Verwirklicher des kulturellen Lebens. Der Standpunkt wird klarer, wenn wir die Gesamtheit seiner Systematik betrachten; in die Spenglersche Konstruktion passen keine selbständigen Individuen, und darum gibt sich auch Spengler keine weitere Mühe, die individuellen Unterschiede zu erklären. Dieses Singuläre aber kann schon deswegen nicht von der Geschichtsdarstellung — und wenn sie auch die weitesten Konzeptionen hat — ausgeschaltet werden, weil das Verhältnis von Individuum und Masse in den verschiedenen Kulturepochen, und in derselben Epoche, auf den verschiedenen Kulturgebieten, stets ein anderes ist.

Gänzlich übergangen hat Spengler die Faktoren der Rassen- und der Nationalpsychologie; sie haben für ihn der Kulturpsyche gegenüber nichts zu bedeuten. Es ist das die notwendige Konsequenz von Spenglers mechanistischem Evolutionismus, der von den vagen Konstruktionen seiner Kultureinheiten alles Eigenartige ausschließen muß.

Eine merkwürdige Frucht von Spenglers Intuitionsmethode ist sein Symbolbegriff. Für Spengler ist alles Körperliche Symbol des Geistigen. Symbole sind daher bei ihm ihrem Wesen nach stets etwas Materielles, das Symbolisierte ist das Psychische. Spengler geht aber noch weiter, indem er Produkt und Symbol identifiziert und so alles, was Symbol eines Psychischen ist, also alles Materielle, zugleich als dessen Produkt betrachtet; und zwar sind diese Symbole Produkte

des Psychischen nicht bloß im Sinne eigenartiger Verarbeitung der materiellen Disposition, sondern Produkte im absoluten Sinne, da sie ihrem ganzen Sein nach durch die Psyche geschaffen werden.

Mit solchen intuitiv vollzogenen Symbolisierungen sucht dann Spengler die Einheit seiner Kulturpsychen nachzuweisen. Dieser Beweis ist schon deswegen sehr gefährlich, weil gerade Spenglers Symbole nicht bloß für die Kulturepoche, der sie zugeteilt werden, charakteristisch sind, sondern zwanglos auf andere Kulturen und Zeitalter übertragen werden können; man denke nur an Spenglers Raum- und Zeitsymbole in der Kultur der Antike und des Abendlandes. Schließlich zeigt sich in Spenglers Symbollehre die typische Auffassung der Zweiseitentheorie, wo Physisches und Psychisches nur als zwei verschiedene Anschauungen der Gesamtheit des « Nicht-Ich » aufgefaßt werden. In allen Problemen, die prinzipielle Stellungnahme fordern, zieht sich Spengler auf seinen subjektivistisch-skeptizistischen Standpunkt zurück und verbaut dem Gegner in der Abgeschlossenheit eines extremen Solipsismus alle Wege für beweisende Belehrungen. Spenglers lähmender Skeptizismus wird sich bald überleben; der Menscheng Geist kann sich nun einmal nicht damit abfinden, daß Verstand und Wille ihm nur dazu gegeben seien, damit er einsehe, daß sie ihm besser nicht gegeben worden wären. Eine Stufe, auf der man sich schämen muß, Mensch zu sein. Spenglers Werk aber wird ein Denkmal bleiben der traurigen philosophischen Verirrungen des selbstüberhobenen, kulturstolzen Menscheng Geistes, ein Denkmal der gewaltigen geistigen Krisen unserer Tage und nicht zuletzt ein Zeugnis des unruhigen Sehnsens der Menschenseele nach unvergänglichen und ewigen Werten.

