



Gregor Taxacher

„FORM GEWINNEN IN FORMLOSER ZEIT“. OSWALD
SPENGLERS KULTUR-MORPHOLOGIE ALS ÄSTHETIK

Einstieg: Der „Karl May der Philosophie“

Warum sich heute für Oswald Spengler interessieren? Die Frage scheint notwendig, allein schon deshalb, weil das Interesse für den politischen Publizisten und Geschichtsphilosophen offensichtlich in den letzten Jahrzehnten gering geworden ist. Viel mehr als das geflügelte Wort vom Untergang des Abendlandes, meist ironisch gegenüber vermeintlichen Tendenzen des Kulturverfalls – wie Trash-Shows im Fernsehen oder der Omnipräsenz von Smartphones – verwendet, scheint von Spengler in der intellektuellen Öffentlichkeit nicht präsent. Die letzte große Monografie über ihn in Deutschland stammt von 1988. Zwischen Anton Koktaneks Biografie von 1968 und den Büchern von Jürgen Naeher und Detlev Felken lässt sich eine deutliche Distanzierung von ihrem Gegenstand beobachten. Primär werden nicht mehr Spenglers Ideen diskutiert, sondern seine Bedeutung in der Weimarer Republik, sein Verhältnis zur „Konservativen Revolution“ und zum Nationalsozialismus. So konzentriert sich die neueste monographische Studie von Sebastian Maaß (von 2013) gleich ganz auf das politische Wirken Spenglers und lässt den Geschichtsphilosophen außen vor – eine entschiedene Historisierung (bei einer allerdings teilweise peinlich unkritischen Würdigung).

Die Frage, was sie an Spengler fasziniert, trotz großer Distanz zu Person und Standpunkten, stellen sich, oft zwischen den Zeilen, auch die genannten Biografen. Detlev Felken formuliert sein Urteil einmal ganz ausdrücklich: Zwar sei der „Streit um seine philosophische Bedeutung längst entschieden“ – und zwar negativ –, doch was „den Untergang des Abendlandes dennoch zu einem klassischen Werk der

Universalhistorie“ mache, sei der „assoziative Reichtum, mit dem Spengler die komplexen historischen Stoffmassen zu durchdringen wusste.“ Und da fallen dann doch noch elogenartige Formulierungen: Es sei „Spenglers historisches Genie, seine unnachahmliche Gabe, auch die entlegensten Details der Geschichte mit dem Zauberstab der Analogie zu berühren“. Die Faszination, die von diesem Werk noch auszugehen vermag, ist also eher eine ästhetische als eine wissenschaftliche, eher eine formale als eine inhaltliche: „Der intellektuelle Reiz seiner Synthese hat einen längeren Atem als ihr theoretischer Anspruch.“¹

Kurt Tucholsky hat Oswald Spengler einmal den „Karl May der Philosophie“ genannt, dies allerdings gleich mit dem wenig schmeichelhaften Zusatz versehen: „May war übrigens bescheidener und schrieb um eine Spur besser.“² Vielleicht könnte man Spenglers Werk tatsächlich als eine Art Reiseerzählung durch die Kultur-Weltgeschichte lesen, die fasziniert durch ihre reiche Binnen-Strukturierung, ihre gewundenen Pfade, aber auch ihre Anschaulichkeit, ihre Sinnlichkeit. Nicht umsonst ordnete Thomas Mann – zunächst fasziniert von Spengler, später distanziert – den „Untergang des Abendlandes“ dem Buchtyp des „intellektuellen Romans“ zu.³

Falls dem so ist, mag es sinnvoll sein, sich Spengler einmal nicht von seinen geschichtsphilosophischen Hauptthesen her – vom Begriff der Morphologie, von der Abgrenzung der Kulturkreise und der Behauptung ihrer kommunikationslosen Hermetik, der Bestimmung ihrer Lebensalter, schließlich der Untergangs-Vorhersage – zu nähern, sondern von seiner „Ästhetik“ des Geschichtlichen, seiner Bestimmung der Kulturen als Formen, Gestalten, Stilen und schließlich Symbolen. Und vielleicht kommt man durch diese Annäherung der Eigenart und Problematik des Spenglerschen Denkens und seinen

¹ Detlev Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München 1988, 119 und 245.

² Kurt Tucholsky, *Schnipsel*. In: Werke Bd. 10, Reinbeck 1975, S. 109.

³ Zit. n.: Ebd. 84.

indirekten theologischen Implikationen sogar näher als auf dem frontalen geschichtsphilosophischen Weg.

„Auf der Suche nach dem verlorenen Stil“⁴

Am Schluss des Vorwortes zur Gesamtausgabe der beiden Bände vom „Untergang des Abendlandes“ 1922 nennt Spengler „die Namen ..., denen ich so gut wie alles verdanke: Goethe und Nietzsche.“⁵ Von Goethe habe er die „Methode“, von Nietzsche die „Fragestellung“ übernommen. Man könnte auch formulieren: Nietzsche gibt ihm die philosophischen Stichworte, vom Relativismus bis zur Macht-Zentriertheit der Geschichtsanalyse, Goethe jedoch die Darstellungsregel, alles Inhaltliche auf Ur-Formen, auf Symbolisches zurückzuführen. Der Einfluss beider zusammen genommen lässt sich zur Zeit Spenglers unter dem Stichwort des „Lebens“ fassen: Die Wertedekonstruktion Nietzsches lässt von den klassischen Idealen der Goethezeit wie auch von der normativen Geschichtsphilosophie eines Hegels nur noch die Form – die Form, in der sich das Leben bewegt und entfaltet. „Das ‚Leben‘ nahm am Ende der Verfallsgeschichte des Idealismus noch einmal eine metaphysische Ersatzrolle ein“.⁶ Von diesem Leben zu berichten, macht den Plot all jener Nietzsche-Epigonen aus, auf deren Werke Thomas Mann mit seiner Formulierung vom „intellektuellen Roman“ anspielte.

Doch „Leben“ ist diesen Lebensphilosophen ein extrem formloses, über jede Form hinwegfließendes, sie sprengendes Phänomen. Es benennt also nicht nur das Thema, sondern auch das Problem dieser Autoren: Wie lässt sich nach der Destruktion der Werte und Normen, der übergreifenden Lebens-Gesetze, dennoch Form und Stil finden? Spengler hat seine Zeit mit vielen anderen Intellektuellen als extrem

⁴ Formulierung von Hans Sedlmayr über die Kultur des 19. Jahrhunderts, zit. n. Felken 235.

⁵ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, ⁶1980, IX.

⁶ Felken 55.

formlos empfunden. Koktanek weist darauf hin, dass die Aufbrüche in der Kunst dieser Zeit sämtlich „Formzertrümmerung“ betrieben – oder doch als solche empfunden wurden: Expressionismus und Fauvismus, Futurismus und Kubismus.⁷ Bezeichnenderweise setzt sich Spengler niemals – außer in globalen abwertenden Bemerkungen – mit der Kunst seiner Zeit auseinander. Er ist ein entschieden Kultur-Konservativer. Form-Verlust ist ihm Kultur-Verlust, Niedergang. Nicht umsonst ist dies die kulturkritische Attitüde, die bis heute von Spenglers Denken geblieben ist.

Auch Spenglers sozialer und politischer Konservativismus lässt sich von hier her begreifen: Soziale Revolution und Demokratie wirken aus seiner Perspektive gleichmachend und dadurch form-auflösend. Form bedeutet demgegenüber Ordnung, Struktur, Hierarchie. „Je entscheidender sie im Stil echter Kultur geprägt und gestaltet ist“, schreibt Spengler noch in den 30er Jahren über die Epoche: „desto reicher ist ihr Wuchs gegliedert nach Stand und Rang, mit ehrfurchtgebietenden Distanzen vom wurzelhaften Bauerntum bis hinauf in die führenden Schichten der städtischen Gesellschaft“. „Kultur haben, Form haben“ sind ihm im Grunde Synonyme.⁸

Wie sich Form gewinnen lässt in zunehmend formloser Zeit, ist die Spenglersche Grundfrage. Seine Antwort lautet: durch aktive Stilisierung zur eigenen Form gelangen, genauer: durch die Wahl jener Form, die das Schicksal dem Wählenden sowieso diktiert. Genau dies hat er vom Anfang seines Werkes an für sich selbst durchdekliniert. Seine Dissertation schreibt er 1904 über Heraklit, den er als einen aristokratischen Außenseiter in der Zeit der aufkommenden griechischen Bürgerlichkeit und Demokratie versteht. Heraklit wird hier eine Art antiker Nietzsche – zugleich aber eine Blaupause für Spenglers eigenes Lebensgefühl und Selbstverständnis: Dessen Grundkoordinaten sind „künstlerischer Geschmack“ und

⁷ Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München 1968, XXIII.

⁸ Zit.n.: Felken 205f.

„aristokratisches Standesbewusstsein“ – und in einer Zeit, in der beides verfällt, kann dies nur zu einer „mensenverachtenden Weltanschauung“ führen.⁹ Der Kleinbürger Spengler, der seinen autobiografischen Aufzeichnungen nach zutiefst unter einem lieblosen Familienleben und seiner Menschen-scheu litt, wählt hier bereits in der antiken Verfremdung sein elitäres „Ideal der Lebensführung“, die Rolle, in die hinein er sich als Privatgelehrter stilisieren wird.

Auch seine Geschichtsphilosophie wird er dann als eine ihm zugewiesene Form, als einen Stil des Denkens verstehen, in dem sich seine Zeit, die Kultur im Vergehen, im Übergang zur Spät-Zivilisation, selbst ausdrückt. Spengler selbst ist also ein Symbol und fühlt sich als ein solches: „Ein Denker ist ein Mensch, dem es bestimmt war, durch das eigene Schauen und Verstehen die Zeit symbolisch darzustellen“, schreibt er im Vorwort zum „Untergang des Abendlandes“, den öffentlichen Erfolg des ersten Bandes schon im Rücken: „Er hat keine Wahl. Er denkt, wie er denken muss, und wahr ist zuletzt für ihn, was als Bild seiner Welt mit ihm geboren wurde ... Nur dieses symbolische ist notwendig, Gefäß und Ausdruck menschlicher Geschichte.“¹⁰

Indem sich Spengler in dem seine Zeit symbolisierenden Denken die Geschichte selbst zum Thema macht, tritt er von Anfang an in einen hermeneutischen Zirkel ein, der ihm sehr bewusst ist und der doch ein Paradox bleibt: Er denkt als Symbol seiner Zeit, aber er überblickt die Zeiten und Epochen und weist ihnen allen ihr jeweiliges Symbol zu. Dieser Widerspruch von Relativismus und Universalismus prägt Spengler bis in seine politischen Entscheidungen hinein. Zunächst aber ist diese Haltung eine ästhetische Wahl, durch die der Horror der Formlosigkeit des Lebens gebannt wird. Der Schrecken dessen, was es zu sehen gibt, bleibt zwar, aber er wird selbst ästhetisiert. Auch das sagt Spengler schon 1904 über Heraklit:

⁹ Spengler, *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*. Inaugural-Dissertation, Halle 1904, S. 33 und 12.

¹⁰ Spengler, *UdA* VIII.

„Insofern ist die Welt – Natur und Geschichte – nicht schön zu erleben, wohl aber schön anzusehen.“¹¹

Kulturen als Selbst-Symbolisierungen

Schauen wir zunächst, wie dieser Symbolbegriff Spenglers geschichtsphilosophisches Hauptwerk prägt. Dort heißt es ganz apodiktisch: „Alles, was ist, ist auch Symbol.“¹² Das Symbol ist damit eine ontologische Grundkategorie für Spengler. Doch was symbolisiert hier was; was ist Zeichen für etwas – und für wen?

An der zitierten Stelle betont Spengler, es sei die „Gesamtheit sinnlicher und erinnelter Elemente ‚die Welt‘, die man begreift, für jeden einzelnen ‚die‘ einzige.“ Danach ist also der Erkenntnisvorgang insgesamt einer der Symbolisierung, in der die disparaten Eindrücke sich zu einem Weltzusammenhang fügen, doch dies streng subjektiv, als Syntheseleistung des Einzelnen. Spengler spricht deshalb von „der Wirklichkeit als dem Inbegriff aller Symbole in Bezug auf eine Seele.“ Mit dieser streng subjektivistischen Erkenntnislehre entwirft Spengler nun eine „Weltgeschichte physiognomischer Art“ als „Idee einer allumfassenden Symbolik“ – oder auch als eine „Art von Metaphysik, für die alles, es sei, was es wolle, die Bedeutung eines Symbols besitzt.“¹³

Andererseits nennt er seine Geschichtsphilosophie schon im Untertitel eine Morphologie, eine Gestaltenlehre. Dieser Begriff – verbunden mit der einflussreichen und keineswegs neuen Vorstellung von Kulturen als pflanzenartigen Wesen, die ihrem eigenen Entstehen, Wachsen und Vergehen unterworfen sind – hat Spengler in der Rezeption häufig als Naturalisten, gar Biologen dastehen lassen, der die Menschheitsgeschichte als eine besondere Art der Naturgeschichte aufgefasst habe. Tatsächlich bestätigt er schon in seiner Einleitung: „Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und

¹¹ Spengler, *Grundgedanke* 34.

¹² Spengler, *UdA* 212.

¹³ Spengler, *UdA* 210f.

Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen.“¹⁴ Doch dieses Bild des Organischen wird durch das des Symbols gebrochen: Kulturen sind „Formen“ – dies ist der umfassende Grundbegriff – , doch diese alle, „Völker, Sprachen und Epochen, Schichten und Ideen, Staaten und Götter, Künste und Kunstwerke, Wissenschaften, Rechte, Wirtschaftsformen und Weltanschauungen, große Menschen und Ereignisse“, sind wiederum „Symbole und als solche zu deuten.“¹⁵

Spengler nutzt den Symbolbegriff m.E. gerade, um die naturalistische Assoziation der Morphologie zu brechen. Mit dem Konzept der aus sich selbst zu verstehenden, untereinander monadisch abgeschlossenen, im Grunde kommunikationslosen Kulturen protestiert er gerade gegen ein Bild der Universalgeschichte nach darwinistischem Muster, als Evolution der Gattung Mensch: „’die Menschheit’ hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat.“¹⁶ Menschheitsgeschichte zu betreiben, bliebe also gerade im Bann einer biologistischen Beschreibung der Karriere einer Gattung, die als solche keine Bedeutung hat und beim Betrachter kein Bild ergibt, d.h. keine symbolische Welt.

Bezeichnenderweise spricht Spengler, wenn er dann die einzelnen Kulturen betrachtet, viel weniger von organischen Formen als vielmehr von Seelen. Bekanntlich analysiert er im Kern (von Ausflügen in die chinesische, indische und alt-amerikanische Welt abgesehen) eine antike, eine abendländische und eine arabische Kultur. Und für ihre unterschiedliche Typologisierung bedient er sich durchgehend der Ausdrücke „apollinische“, „faustische“ und „magische Seele“.¹⁷ Das darin einführende Kapitel trägt denn auch den Titel: „Zur Form der Seele“.¹⁸ Und wenn Spengler das Werden und Vergehen

¹⁴ Spengler, *UdA* 29.

¹⁵ Spengler, *UdA* 4.

¹⁶ Spengler, *UdA* 28.

¹⁷ Zuerst: Spengler, *UdA* 234f.

¹⁸ Spengler, *UdA* 381f.

dieser Kultur-Seelen beschreibt, bedient er sich weniger der botanischen Metaphern, als vielmehr der alten Bilder der Geschichtsbetrachtung, die seit der Antike immer wieder verwendet werden: einerseits der Metaphorik der vier Jahreszeiten, andererseits jener der Lebensalter. Es gibt also für jede Kultur Frühling, Sommer, Herbst und Winter, oder auch „Erwachen“, „Reifende Bewusstheit“, „strengegeistige Gestaltungskraft“ und „Erlöschen der seelischen Gestaltungskraft“, also Jugend, Erwachsensein, Greisentum.¹⁹ Spengler schreibt also vergleichende Kultur-Biografien, und er hätte statt von Morphologie vielleicht passender von einer Psychologie der Weltgeschichte sprechen können. Er bleibt jedoch bei seiner die Morphologie interpretierenden Terminologie: „Die Morphologie der Weltgeschichte wird notwendig zu einer universalen Symbolik.“²⁰

Doch damit bleibt die Ausgangsfrage: Inwiefern sind Kulturen Symbole? Was bedeuten sie, was drücken sie aus, und für wen? Die Antwort auf den ersten Teil dieser Frage muss wohl lauten: Kulturen drücken sich selbst aus. Alle ihre Erzeugnisse sind Symbole ihres eigenen Seelenlebens. Deshalb interpretiert Spengler auch sämtliche historische Phänomene, seien es politische Ereignisse oder Kunstwerke, als Phänomene von Form und Stil. Mit diesen unterscheidet sich kulturelles von rein biologischem Leben, und deshalb ist bei Spengler Kultur im Grunde auch identisch mit „Hochkultur“, was in seiner universalgeschichtlichen Sicht große Teile der Menschheit aus der Betrachtung ausschließt.²¹ „Erst die als Einheit nach Ausdruck und Bedeutung wirkende Kunst der großen

¹⁹ Vgl. etwa zur schneller Übersicht die Kultur-Tabellen Spengler, *UdA* nach S. 70.

²⁰ Spengler, *UdA* 64.

²¹ Erst in seinem fragmentarischen Spätwerk hat Spengler sowohl die Monadologie der Kulturen als auch den engen Begriff der Hochkultur insbesondere durch seine Zuwendung zu Ethnologie und Frühgeschichte tendenziell aufgegeben. Den späten, zu Lebzeiten nicht veröffentlichten Spengler lasse ich jedoch außen vor.

Kulturen – und nun nicht mehr die Kunst allein – hat Stil.“²² Kulturen sind also im Grunde Kollektiv-Individuen, die in ihrer gesamten Geschichte ihr Seelenleben, d.h. die bestimmte, fassbare Charakteristik ihrer Seele, zum Ausdruck bringen und damit gewissermaßen eine Möglichkeit des Menschseins symbolisieren.

Bei der Antwort auf den zweiten Teil der Frage kommt nun wieder der subjektivistische Ansatz Spenglers zum Zuge. Er grenzt seine Philosophiegeschichte ab von einer in seinen Augen positivistischen Geschichtsschreibung, die an den Tatsachen hängen bleibe. Historie ist für ihn Hilfswissenschaft, die nicht zur Bedeutung geschichtlicher Phänomene vordringt. „Es gibt (...) keine Wissenschaft der Geschichte, aber eine Vorwissenschaft für sie, welche das Dagewesene ermittelt. Für den geschichtlichen Blick selbst sind die Daten stets Symbole.“²³ So wie die Welt insgesamt stets und nur im Auge eines Betrachters entsteht, indem sich die wirren Eindrücke zu Symbolen konstellieren, so entsteht das Bild der geschichtlichen Welt erst im Auge des Betrachters, der einen Sinn hat für die symbolische Ausdruckswelt der Kulturen. Damit wird aber genau jener hermeneutische Zirkel zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und Geschichtswahrnehmung erzeugt, von dem schon die Rede war. „Geschichte ist die Verwirklichung einer Seele, und der gleiche Stil beherrscht die Geschichte, die man macht, und die, welche man schaut.“²⁴ Sehen sich aber dann nicht einzelne geschichtliche Seelen lediglich selbst, in einer Art Selbstbespiegelung? Wie ist dann eine Morphologie der Weltgeschichte, also ein Über-Schauen geschichtlicher Formen möglich?

Logisch ist das natürlich ein Paradox, ein Selbst-Widerspruch, denn Spenglers Geschichtsphilosophie formuliert universalistische Urteile über alle Kulturen, und zugleich die absolute Relativität jeder kulturgebundenen Erkenntnis

²² Spengler, *UdA* 259.

²³ Spengler, *UdA* 201.

²⁴ Spengler, *UdA* 192.

einschließlich der eigenen. „Sind ihre Prämissen wahr, dann können die Erkenntnisse der Morphologie nicht über das Abendland hinaus axiomatische Gültigkeit beanspruchen; sind dagegen ihre Resultate wahr, dann muss es eine kulturübergreifende Objektivität geben.“²⁵

Doch Spengler nimmt dies in Kauf, weil es der Selbstwiderspruch jeder Erkenntnis-Skepsis ist, die auf dem Weg der Erkenntnis deren Unmöglichkeit behaupten muss. Spengler zelebriert den erkenntnistheoretischen Skeptizismus bewusst auf dem Boden der Geschichtsbetrachtung. In strenger, bewusster Durchführung dieses hermeneutischen Zirkels ist seine eigene Morphologie der Weltgeschichte nur möglich in der weltgeschichtlichen Stunde, in der sein Werk entsteht, und damit selbst Ausdruck von deren Seelenleben – nämlich Ausdruck der Spätzeit der „faustischen Seele.“ Diese Kulturseele des Abendlandes hat das Alleinstellungsmerkmal, die Welt geschichtlich und dynamisch, d.h. als Prozess zu begreifen. „Wir Menschen der westeuropäischen Kultur sind mit unserem historischen Sinn eine Ausnahme und nicht die Regel, ‚Weltgeschichte‘ ist unser Weltbild, nicht das ‚der Menschheit‘. Für den indischen und den antiken Menschen gab es kein Bild der werdenden Welt und vielleicht wird es, wenn die Zivilisation des Abendlandes einmal erloschen ist, nie wieder eine Kultur und also einen menschlichen Typus geben, für den ‚Weltgeschichte‘ eine so mächtige Form des Wachseins ist.“²⁶ Deshalb gehört es zur Weltsicht in ihrer Spätphase, in ihrer greisenhaften Vollendung, gewissermaßen ihrem späten Noch-Wach-Sein, ihrer melancholischen letzten Selbstvergewisserung, dass sie die Menschheitsgeschichte insgesamt zu begreifen sucht. Spengler selbst ist sozusagen das Organ dieser organischen Spätentwicklung des Abendlandes. Er setzt sich selbst zum Symbolausdruck seiner Zeit – als Parallelphänomen des antiken Skeptizismus. Brachte dieser die melancholische Spätblüte der antiken Metaphysik, so

²⁵ Felken 56.

²⁶ Spengler, *UdA* 21.

ist der Skeptizismus „des Abendlandes (...), wenn er innere Notwendigkeit besitzt, wenn er ein Symbol unseres dem Ende sich zuneigenden Seelentums sein soll, durch und durch historisch“.²⁷

Die Kultur lieben und die Zivilisation wählen

„Jede große Kultur beginnt mit einem gewaltigen Thema, das sich aus dem stadtlosen Lande erhebt, in den Städten mit ihren Künsten und Denkweisen vielstimmig durchgeführt wird und in den Weltstädten im Finale des Materialismus ausklingt. Aber selbst die letzten Akkorde halten streng die Tonart des Ganzen fest.“²⁸ Diese Grundthese hat Spengler offenbar an der Betrachtung der Antike gewonnen, deren Ausklang schon seit Edward Gibbons „Verfall und Untergang des römischen Reiches“²⁹ zur beliebten bildungsbürgerlichen Analogie für Dekadenzwahrnehmungen in der eigenen Gegenwart geworden war. Spengler formuliert seinen Titel „Untergang des Abendlandes“ denn auch nicht als Reaktion auf den Ersten Weltkrieg, nicht aus aktueller Krisenwahrnehmung, sondern indem er aus dem beliebten Antike-Vergleich sein strenges Grundgesetz des Kulturverlaufs konstruiert. Am Ende der Kultur steht auch nicht deren plötzlicher Zusammenbruch, sondern ein langer Ausklang in einer scheinbar besonders potenten Form: der imperialer Großreiche, globalisierter Weltstädte, überlegener Macht und Technik, florierender Geldwirtschaft. Spengler nennt dies „Zivilisation“ – in einer typisch deutsch-konservativen Gegensatzung zur „Kultur“. Während die aufblühende Kultur von innen Form und Stil gewinnt, bringt die Zivilisation die Veräußerlichung, Erstarrung und allmähliche Auflösung der kulturellen Formen. „Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur.

²⁷ Spengler, *UdA* 63f.

²⁸ Spengler, *UdA* 939.

²⁹ Edward Gibbons, *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire*, Bd.1., London 1776/1789, Bde 2-3, London 1781, Bde 4-6, London 1788.

... Zivilisationen sind die äußeren und künstlichen Zustände, deren eine höhere Art von Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluss; sie folgen dem Werdenden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als der Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit ... als das geistige Greisentum und die steinerne, versteinerte Weltstadt.³⁰

Weil dieses Schicksal im morphologischen Entwicklungsgesetz der Kulturen determinierend eingeschrieben ist, lässt sich der Kulturverlauf zur Zivilisation, liest man nur die Analogien zu vergangenen Kulturen richtig, auch vorherbestimmen. Der den Titel seines Hauptwerks begründende Analogieschluss lautet deshalb. „Der Übergang von der Kultur zur Zivilisation vollzieht sich in der Antike im 4., im Abendland im 19. Jahrhundert.“³¹

Nach dieser These befindet sich die Gegenwart im Stadium einer Zivilisation, die allerdings nicht morgen zusammenbrechen wird, sondern sich durchaus noch ausdehnen und ausleben kann. Der Geschichtsphilosoph Spengler ist selbst ein Epiphänomen der abendländischen Zivilisation. In ihr erkennt die „faustische Seele“ sich selbst: ihren Willen zur Macht, ihr geschichtliches Fortschrittsprojekt, ihr technisch-mathematisches Kalkül. Thomas Mann hat diese merkwürdige Selbstbestimmung des Kulturkritikers Spengler hellseherisch auf den Punkt gebracht: „Die Kompliziertheit und Perversität des Spenglerschen Falles besteht nun darin ..., dass er trotz dieses heimlichen Herzenskonservatismus nicht die Kultur ..., sondern die Zivilisation bejaht, sie mit fatalistischer Wut in seinen Willen aufnimmt, ... denn die Zukunft gehöre ihr. ... Was er verneint, indem er es prophezeit, er stellt es dar, er ist es selbst – die Zivilisation.“³²

Das ist scharf beobachtet; doch Mann verkennt dabei, dass Spengler diese „Perversität“ durchaus bewusst ist, dass er sie bewusst inszeniert. Seine gesamte Lehre ist deterministisch.

³⁰ Spengler, *UdA* 43.

³¹ Spengler, *UdA* 44.

³² Zit. n.: Koktanek XXIV.

Er hat also keine Wahl, außer das Schicksal anzunehmen oder sinnlos mit ihm zu hadern. Tatsächlich hat Spengler einmal geäußert, seine liebste Rolle in der Weltgeschichte sei die eines Höflings in der Fürstenwelt des Rokoko. Natürlich: Denn hier hat in seinen Augen das Abendland seine Hochblüte erreicht, seine höchsten Formvollendung, in der alles Stil und Geste ist. Aber Spengler lebt im 20. Jahrhundert; die melancholische, skeptische und dann doch bejahende Annahme dieser Zeit ist gewollt: „Die heftige Umarmung der Zivilisation, die paradoxerweise im gleichen Durchgang kulturkritisch gebrandmarkt wurde, war der zukunftsweisende Gestus des heroischen Nihilismus.“³³ In diesem Gestus wird auch das kleine Rädchen im Getriebe der Zivilisation noch groß.

Allerdings sind es dann doch Spenglers bildungs- und kulturbürgerliche Scheuklappen, die ihn in der konkreten Betrachtung der modernen Zivilisation behindern. Denn fühlt man sich in Spenglers Geschichtsbetrachtung affirmativ ein, dann erscheint es konsequent, die das Abendland vollendende und beendende Zivilisation in der Globalisierung zu erkennen, in den Welt-Imperien und ihren Metropolen, im Kapitalismus – und dann hätte man auch schon Anfang des 20. Jahrhunderts das Zentrum dieser Zivilisation in der anglo-amerikanischen Sphäre angesiedelt. Tatsächlich hat Spengler sein Hauptwerk 1922 so überarbeitet, dass die abendländische Spätzivilisation nun als „westeuropäisch-amerikanisch“ bezeichnet wird³⁴. Dennoch glaubt der politische Schriftsteller Spengler während der Weimarer Republik, Deutschland könne die Führungsrolle in der abendländischen Zivilisation erringen. Er hat diese These ausgerechnet kurz nach dem verlorenen Weltkrieg, 1919 in seiner Schrift „Preußentum und Sozialismus“ dargelegt, ein Buch, das seinerzeit mindestens genauso erfolgreich war wie das geschichtsphilosophische Hauptwerk und das Spengler zu einem Wortführer der sogenannten „Konservativen Revolution“ machte.

³³ Felken 76.

³⁴ Spengler, *UdA* 3, vgl. dazu Felken 61.

In dieser politischen Anwendung seiner Geschichtsphilosophie siegt nun doch der Kultur-Kleinbürger über die eigenen weltgeschichtlichen Einsichten. Das mag persönliche, biografische Gründe haben. Der deutsche Kleinbürger Spengler taugte nicht zum Weltbürger. Auf dem Gipfel seines Ruhms hat er mehrfach konkrete Einladungen in die USA und nach Lateinamerika abgelehnt.³⁵ Aus der mangelnden Weltläufigkeit wird in der politischen Theorie Borniertheit, die wiederum als eine Form- und Stilwahl ausgegeben wird: Die Alternative bestehe nämlich in der preußischen oder der englischen Weise der Zivilisation. Die erste steht für „überpersönliche Gemeinschaft“, die zweite für „Individualismus“, die erste für „Sozialismus“, die zweite für kapitalistischen „Liberalismus“.³⁶ Die Wahl zwischen diesen Stilen von Zivilisation ist für Spengler wieder keine der Werte, sondern eine des Schicksals: „Wir sind einmal so: wir können nicht Engländer, nur Karikaturen von Engländern sein“³⁷. Aber aus diesem deutschen Schicksal macht er nun doch eine Tugend, eine Verheißung: „Wir Deutsche, die wir in dieses Jahrhundert gestellt sind, eingeflochten mit unserem Dasein in das der faustischen Zivilisation, haben reiche, unverbrauchte Möglichkeiten in uns und ungeheure Aufgaben vor uns.“³⁸

Der Geschichtsanalytiker Spengler war eigentlich hellichtig genug, um dies als blanken Unsinn zu erkennen. Die kleinen nationalen Alternativen waren zu seiner Zeit im Grunde so vorbei wie – um in seiner Analogie zu bleiben – im spätrömischen Reich ein Kampf zwischen Korinth und Athen. Aber Spenglers Setzen auf die deutsche Karte hat letztlich romantisch-stilistische Gründe. Der Kapitalismus und die Massendemokratie sind dem konservativen Bürger zuwider. Sein Sozialismus ist kein sozialer, sondern einer des starken Obrigkeitsstaates, der die Gesellschaft organisiert und dirigiert.

³⁵ Vgl. Koktanek 317f.

³⁶ Vgl. zu dieser Charakteristik: Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, München 1922, S. 31-52.

³⁷ Ebd. 34.

³⁸ Ebd. 84.

Es ist bezeichnend, dass Spengler schon in den Titel seiner Schrift recht anachronistisch „Preußentum“ schreibt und nicht einmal „Deutschtum“. Damit markiert er sowohl seine Distanz zu anderen Deutsch-Nationalen als auch den rückwärts-gewandten Duktus seiner angeblich prophetischen Ansage.

Politische Gegenprobe: Faschist gegen den Nationalsozialismus

Die Spätzeit, die Zivilisation, prägt für Spengler der Machtkampf der Imperien. Durchsetzen werden sich deshalb nur Mächte, die dem „Cäsarismus“ huldigen, der autoritären Alleinherrschaft. Das hat tatsächlich Gründe in seinem geschichtsphilosophischen System: Die Analogie zwischen Antike und Abendland lässt ihn für beide Kulturen ähnliche Spätentwicklungen postulieren. Natürlich könnte die Spätzeit des Abendlandes auch in einem liberalen, demokratischen Kapitalismus bestehen, der dennoch alle Spenglerschen Merkmale einer Spätzeit – Formlosigkeit, Materialismus, Äußerlichkeit – aufwiese. Doch soweit geht der nihilistische Heroismus dann doch nicht, dass Spengler die schicksalhafte Zivilisation nicht gern zu Hause entstehen sähe. So rechtfertigt er seinen reaktionären antidemokratischen Affekt scheinbar theoretisch und wird zum Parteigänger des Faschismus. Während die verhasste Weimarer Republik in Parteienkämpfen versinkt, findet Spengler in Mussolini einen zumindest vorläufig möglichen Cäsar. Spenglers Nähe zum Faschismus ist allerdings von Anfang an einer optischen Täuschung geschuldet: „Sein zwischen Barbar und Ritter schwankender Cäsar entstieg den Tiefen romantisch-konservativer Sehnsüchte und sublimierter Zukunftsängste, nicht den Visionen einer totalitären Utopie.“³⁹

Wiederum zeigt sich: Spenglers politische Identität entspringt eher einem ästhetischen Gefühl, einem Stilempfinden als einer politischen Analyse. Seine „Ästhetik des politischen

³⁹ Felken 133.

Handelns“ wird von einem „heroischen Stilideal“ beherrscht, für welches sich „die Kompromissprozeduren des parlamentarischen Systems wie Karikaturen“ ausnehmen.⁴⁰ Da Spengler selbst eben auch nur die „Karikatur eines Engländers“ (s.o.) sein könnte, entgeht ihm die nahe liegende, in seinem Hauptwerk durchaus angedeutete Möglichkeit, dass in der Spätzeit des Abendlandes die Zeit europäischer Vorherrschaft überhaupt vorbei sein und die Zivilisation mit dem anglo-amerikanischen Kapitalismus identisch sein könnte. Seine Wahrnehmung ist bestimmt durch die Karriere des Faschismus in Europa: Rechte autoritäre Regimes in Italien, Österreich, Ungarn, Portugal und Spanien suggerieren ja durchaus ein aufziehendes Zeitalter der Führer-Regimes. Mussolini ist für Spengler vielleicht auch deshalb der neue machiavellistische Cäsar, weil das seiner Eitelkeit schmeichelt: Mussolini hat Spengler gelesen, sogar eine freundliche Rezension über ihn verfasst und zu einer italienischen Übersetzung ein Vorwort beige-steuert.⁴¹ Was könnte schöner sein als ein Cäsarismus, der auch noch ausdrücklich die Philosophie, die ihn theoretisch fundiert, teilt?

Umso erstaunlicher wirkt dann doch Spenglers Immunität gegenüber dem Aufstieg des Nationalsozialismus.⁴² Spengler war gewiss kein Widerstandskämpfer, auch der manchmal auf ihn angewandte Begriff der inneren Emigration passt nicht wirklich. Spengler konnte es sich 1934 leisten, mit der Schrift „Jahre der Entscheidung“ öffentlich und deutlich aus dem Geist des rechten Konservatismus gegen die Nationalsozialisten Stellung zu beziehen. Er wurde als rechter Star-Philosoph von ihnen umworben, von Goebbels persönlich zu einer Rede zum „Tag von Potsdam“ (am 21. März 1933 mit Hitler und Hindenburg) eingeladen. Er lehnte ab.⁴³ Das ist bei Spenglers Eitelkeit und Geltungsbedürfnis, nach seinen

⁴⁰ So ebd. 154f.

⁴¹ Vgl. ebd. 212f.

⁴² Vgl. dazu: Sebastian Maaß; *Oswald Spengler: Eine politische Biographie*. Berlin 2013, S. 93-98.

⁴³ Dazu Felken 224f.

jahrelangen Versuchen, in der Politik ernst genommen zu werden – und auch angesichts der zahlreichen bürgerlichen Rechten, die nach Hitlers Machtübernahme in seine Reihen überliefen – tatsächlich überraschend. Die Echtheit seiner Aversion gegenüber der NS-Ideologie zeigt sich auch darin, dass er wegen der Vereinnahmung durch sie sowohl aus dem Freundeskreis des Nietzsche-Archivs austrat⁴⁴ als auch die Bayreuther Festspiele boykottierte⁴⁵. Nietzsche und Wagner gehören zu seinen Heroen – aber gerade deshalb will er bei ihrer NS-Deutung nicht mitwirken, auch um den Preis eigenen Bedeutungsverlustes. Es ist eine durchaus mutige Entscheidung – deren weitere Konsequenzen durch seinen frühen Tod im Mai 1936 hypothetisch bleiben.

Dass Spengler Faschist, aber kein Nationalsozialist war, hat dokumentierbar vor allem einen Grund: Er war kein Rassist. Im „Untergang des Abendlandes“ geht es um Kulturen, nicht um Rassen und nicht einmal um Völker. Den Begriff Rasse benutzte Spengler in einem konservativ-elitären, im Grunde damals schon anachronistischen Sinn, in dem man davon sprach, dass „etwas oder jemand Rasse“ habe: „Rasse, die man hat, nicht eine Rasse, zu der man gehört. Das eine ist Ethos, das andere – Zoologie.“⁴⁶ Spengler spricht hier von Ethos – doch sollte man diesen wiederum nicht „ethisch“ verstehen – es geht um einen Habitus, eine Haltung, also wiederum um Stil.

Die NS-Rasseideologie dagegen war für Spengler stillos. „Spenglers Aversion galt dem ganzen völkisch-antisemitischen Gepräge der Hitler-Bewegung.“ In seinem Nachlass fanden sich Entwürfe, die ausdrücklich mit der biologischen Rassenlehre der Nazis abrechnen.⁴⁷ Er wertete sie letztlich „als eine phrasenhafte Verkleidung des Ärgers über jüdische

⁴⁴ Dazu Koktanek 459 sowie: Jürgen Naehrer, *Oswald Spengler*, Reinbek 1984, 85.

⁴⁵ Dazu Felken 223.

⁴⁶ So in „*Jahre der Entscheidung*“ 1934, zit. n. Felken 217.

⁴⁷ Dazu Koktanek 454.

Überlegenheit.“⁴⁸ Spengler war nicht nur kein Rassist, sondern auch sehr betont kein Antisemit (was ihn nicht hinderte, vulgäre Vorurteile gegen Juden etwa in Briefen zu teilen). Als er 1918 nach Erscheinen des ersten Bandes „Untergang des Abendlandes“ nach politischen Kontakten suchte, überreichte er das Buch ausgerechnet Walter Rathenau, der später seiner Politik ebenso wie seines Judentums wegen ermordet wurde. Und noch 1934 unterhält er sich auf einer Auktion demonstrativ mit anwesenden Juden und erklärt gegenüber seiner Schwester auf dem Heimweg: „Man hat sofort das Gefühl: Kultur.“⁴⁹

Spengler ist ein Beispiel dafür, dass sich die Linien von den intellektuellen Totengräbern der Weimarer Republik nicht immer gerade zum Nationalsozialismus verlängern lassen. Wirkungsgeschichtlich hat Spengler selbst darin eine persönliche Tragik gesehen: „Wir wollten die Parteien los sein. Die schlimmste blieb.“⁵⁰ Umgekehrt: Manche Vertreter des konservativen Widerstands gegen Hitler waren bekennende Spenglerianer, so Carl Friedrich Goerdeler, Helmuth James Graf von Moltke oder Henning von Tresckow.⁵¹ Offenbar gab es etwas in seinem Kulturpessimismus, in seiner Zivilisationskritik, in seinem melancholischen Geschichtsbewusstsein, das auch gegen den lautstarken Triumphalismus der Nazis immunisieren konnte. Und dies ist das Moment, das mir sachlich für die Spengler-Deutung wichtig zu sein scheint: Spengler war gewissermaßen ebenso aus ästhetischen Gründen Faschist, wie er aus ästhetischen Gründen die Nationalsozialisten ablehnte. Beide politischen Entscheidungen sind nicht von klarer politischer Analyse und auch nicht von ethischen Bedenken geprägt. Spengler konnte ethischen Nihilismus und tyrannischen Amoralismus durchaus attraktiv finden – er konnte andererseits, etwa angesichts des „Röhm-Putsches“,

⁴⁸ Felken 227.

⁴⁹ Koptanek 456.

⁵⁰ Zit. n.: Felken 229.

⁵¹ Vgl. dazu ebd. 231f.

politische Gewalt aber auch spontan verabscheuen. Den gemeinsamen Nenner für seine politischen Sympathien und Antipathien bilden Stil- und Form-Empfindungen, also eher die Frage nach dem ästhetischen „Charakter“ als die nach Wahr oder Falsch oder nach Gut und Böse. Und genau darin besteht auch das zutiefst Beunruhigende dieser seinerzeit offenbar so attraktiven Lebens- und Geschichtsphilosophie.

Die Leere des Lebens-Symbolismus und die Verleugnung der Ethik

Halten wir kurz inne: Bin ich mit dieser Kritik ein typischer katholischer Spengler-Rezensent, wie er schon zu dessen Lebzeiten hätte auftreten können? Einerseits wohl kaum: Denn im deutschsprachigen katholischen intellektuellen Milieu wurde an Spengler vor allem seine Kritik an Zivilisation und Moderne als Verfallsprozessen begrüßt⁵² – ein (häufig deutlich anti-demokratischer) Konservativismus, den ich wohl mit der Mehrheit heutiger Autoren nicht teile. Andererseits spreche ich mit dem eben genannten „Beunruhigenden“ einen Aspekt an, der auch in den 20er und 30er Jahren „das grundsätzliche Unbehagen katholischer Akteure gegenüber der möglichen Konsequenz des Spenglerschen Untergangsszenarios“⁵³ prägte – und der seinerzeit plakativ „Nihilismus“ genannt wurde. Doch bedeutete dieses Label meist schlicht: Ungläubigkeit bzw. Schicksalsglaube. Weniger erkannt wurde, dass Spenglers Nihilismus tief in den Spalten seiner ästhetischen Geschichtsauffassung haust – und dass diese Beobachtung viel wichtiger ist als die Frage, wie christlich geprägt sein Begriff vom Abendland sei.

Um diesen Aspekt tiefer zu erfassen, in dem Geschichtsphilosophie und politisch-intellektuelle Orientierung Spenglers

⁵² Vgl. Regine Hömig; *Abwehr – Aneignung – Widerspruch. Diskursive Strategien der katholischen Spengler-Rezeption in Österreich*. In: Zaur T. Gasimov, Lemke Duque, Carl Antonius (Hrsg.): *Oswald Spengler als europäisches Phänomen*, Göttingen 2013, S. 15-39.

⁵³ Ebd. 35.

zusammenkommen, sei noch einmal an den theoretischen Kern seiner Geschichts-„Morphologie“ erinnert: den Begriff des Symbols. Geschichte ist für Spengler der Raum für Selbst-Symbolisierungen von Kulturen, von Kultur-Seelen.

„Jede Epoche, jede große Gestalt, jede Gottheit, Städte, Sprachen, Nationen, Künste, alles was je da war und da sein wird, ist ein physiognomischer Zug von höchster Symbolik. ... Dichtungen und Schlachten, Feiern der Isis und Kybele und katholische Messen, Hochofenwerke und Gladiatorenspiele, Derwische und Darwinisten, Eisenbahnen und Römerstraßen, ‚Fortschritt‘ und Nirwana, Zeitungen, Sklavenmassen, Geld, Maschinen, alles ist in gleicher Weise Zeichen und Symbol im Weltbilde des Vergangenen. ... ‚Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.‘“⁵⁴

In dieser sprunghaften und zugleich sinnlichen, assoziativen Zusammenstellung scheint das universale Spiel von Analogien auf, das Spenglers Geschichtsphilosophie verheißt, teilweise auch einlöst und das seine Leser am „Karl May der Philosophie“ goutieren, auch wenn sie ihm weder philosophisch noch politisch folgen. Am Ende bleibt allerdings wieder die schon gestellte Frage: Was symbolisiert sich denn eigentlich in all dem, was je war und sein wird? Alles ist nach dem Goethe-Zitat nur ein Gleichnis – doch für was? Goethe spricht vom Vergänglichen, das in platonischer und theologischer Interpretation jedenfalls Gleichnis des Unvergänglichen war. Doch diesen Sprung auf die metaphysische Ebene verweigert der Nietzsche-Jünger. Das Gleichnis alles Vergänglichen hängt deshalb in einer großen Leere, das Symbolische kreist in sich selbst. Was es tatsächlich darstellt, ist – das zeigt auch die assoziative Zusammenballung der Beispiele an – das Leben selbst, das menschliche Leben und seine Möglichkeiten. Diese sind in unterschiedlichen Kulturen jeweils unterschiedliche, aber sie können analog-morphologisch aufeinander bezogen werden, weil in ihnen sich jeweils das gleiche menschliche Leben darstellt.

⁵⁴ Spengler, *UdA* 208f.

Wenn das Leben aber das Letzt-Datum ist, auf das sich alles bezieht, fällt in der Reflexion dieses Begriffs die Entscheidung über Spenglers gesamtes Wirklichkeitsverständnis. „Ich protestiere ... gegen zwei Annahmen“, schreibt er: „gegen die Annahme eines Endziels der gesamten Menschheit und gegen die Leugnung von Endzielen überhaupt.“⁵⁵ Die gesamte Menschheit hat kein Endziel, weil die Kulturen keine Kommunikation untereinander pflegen, weil es also keine universalgeschichtliche Teleologie á la Hegel gibt. Damit fällt die Möglichkeit weg, die einzelnen Gleichnisse, die Symbol-Gestalten der Kulturen auf einen größeren Referenzrahmen, einen „Sinn“ der Geschichte zu beziehen. Aber welche Endziele bleiben dann? „Das Leben hat ein Ziel“, geht dieser Text weiter: „Es ist die Erfüllung dessen, was mit seiner Zeugung gesetzt war.“ Das heißt aber doch, dass das Leben sein eigenes Ziel ist, das sein Endziel in seiner Selbstverwirklichung liegt. Doch Spengler differenziert sogleich noch einmal: „Aber der einzelne Mensch gehört durch seine Geburt entweder einer der hohen Kulturen an oder nur dem menschlichen Typus überhaupt. Eine dritte große Lebenseinheit gibt es für ihn nicht. Aber damit liegt sein Schicksal entweder im Rahmen der zoologischen oder der ‚Weltgeschichte‘. Der ‚historische Mensch‘ ... ist der Mensch einer in Vollendung begriffenen Kultur. Vorher, nachher und außerhalb ist er geschichtslos.“

Damit verfängt sich Spenglers Denken in einem eigenartigen Zirkel: Alle Kulturen sind Gestalten des Lebens. Das geschichtliche Ziel von Leben aber ist das Ausbilden solcher Kulturen des Lebens. Außerhalb dieser Gestaltung ist es ein rein zoologisches Phänomen. Kultur und Geschichte sind für Spengler nur, wo sich Form, Gestalt, Stil, Charakter symbolisch darstellen. Das menschliche Leben selbst, das sich in ihnen darstellt, ist jedoch geschichtslos, stummer Fortpflanzungs-Selbstzweck, der Biologie zu überlassen.

Damit haben für Spengler die Symbole des Lebens gewissermaßen einen Wert, den das Leben selbst nicht hat. Dieser

⁵⁵ Spengler, *UdA* 613.

Wert ist ein ästhetischer. An einer Stelle, an der er von der „Schönheit“ des Römertums schreibt, fällt einmal der Satz: „Die ungeheuren Dimensionen adeln da alles, was in kleinen Verhältnissen krämerhaft wirkt.“⁵⁶ Diese Anschauung lässt sich auf Spenglers Wirklichkeits-Sinn insgesamt übertragen: Durch seine ungeheuren geschichtlichen Dimensionen, durch Formung und Stil gewinnt das Leben eine Schönheit, die es an sich, im Kleinen, im menschlich Einzelnen, nicht besitzt. In seinen politischen Schriften hat Spengler dies einmal mit unheimlicher Genauigkeit auf den Punkt gebracht, als er gegen Bernhard Shaws „Gefühl für die Heiligkeit des Lebens“ polemisierte: „Das ist der Wille der Spätzeit, der sich selbst zerstört. Das Leben ist nicht heilig.“⁵⁷ Will sagen: Das Leben selbst ist nur eine zoologische Tatsache. Die Spätzeit, die Zivilisation, zerstört alles, was das Leben schön macht – nämlich die kulturelle Formung – und muss dann an das appellieren, was übrig bleibt: an das nackte Leben selbst, das heilig sei. Aber das ist es in Spenglers Augen nicht.

Sagen wir es grundsätzlich und in einem philosophischen Seitenblick: Bei Spengler ist die Ästhetik recht genau in dem Sinne die *prima philosophia* wie es später bei Emmanuel Lévinas die Ethik sein wird. Letztere setzt tatsächlich bei der Heiligkeit des Lebens (des Anderen!) an – und lässt jede Ontologie und Sinnggebung erst daraus folgen. Spengler dagegen negiert jeden Sinn dessen, was sich in der kulturellen Form in Schönheit ausdrückt. Der Sinn ist nur in dieser Schönheit zu finden, und sei sie eine schreckliche Schönheit – denn es ist eine Schönheit über den Chaoswassern des Lebens. Spengler verehrt in der Kultur die Symbolisierung dessen, was er als solches „verachtet“. Das kann sich dann spiegelbildlich darin ausdrücken, dass er eine faschistische Politik propagiert, obwohl er deren geschichtlichen Grund, die Zivilisation der Spätzeit, verachtet.

⁵⁶ Zit. n.: Koptanek 182.

⁵⁷ Zit.n.: Ebd. 186.

Literatur

Detlev Felken; Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur. München 1988

Regine Hömig; Abwehr – Aneignung – Widerspruch. Diskursive Strategien der katholischen Spengler-Rezeption in Österreich. In: Zaur T. Gasimov, Lemke Duque, Carl Antonius (Hrsg.): Oswald Spengler als europäisches Phänomen, Göttingen 2013, . 15-39.

Anton Mirko Koktanek; Oswald Spengler in seiner Zeit. München 1968

Sebastian Maaß; Oswald Spengler. Eine politische Biographie. Berlin 2013

Jürgen Naecher; Oswald Spengler. Reinbek 1984

Oswald Spengler; Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie. Inaugural-Dissertation, Halle 1904.

Oswald Spengler; Preussentum und Sozialismus. München 1922

Oswald Spengler; Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1923. Zitiert nach der Ausgabe: ⁶1980 (Abk.: UdA)

Kurt Tucholsky; Schnipsel. In: Werke Bd. 10, Reinbeck 1975.