

gehen, ohne Unterschied der Begabung alle Schüler aller Schularten mit dem gleichen Maß edelster Gestaltungsabildung auszustatten.

Mit diesem Gedanken war Comenius seiner Zeit nicht nur ein, sondern um viele Jahrhunderte vorausgeeklt. Es ist der eigentlich und wahrhaft soziale Bildungsgeanke, und er ist es deshalb, weil er die Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit nicht bloß unabhängig macht von Besitz und Stand, sondern auch von Begabung und Nichtbegabung. Als Comenius am Ende seines faterreichen Lebens stand, ahnte er nicht, daß wir nach 250 Jahren um die Durchführung seiner erhabenen Erziehungsideoe noch ebenso kämpfen und dulden müssen, wie es ihm erging.

## Der Untergang des Abendlandes<sup>1</sup>

Von Albert Kranold

In den letzten Monaten hat das Buch »Der Untergang des Abendlandes« von Oswald Spengler viele Gemüter heftig erregt und nicht nur die große Masse der philosophisch nicht geschulten Bevölkerung, sondern auch einen erheblichen Teil der Fachphilosophen in Verwirrung gebracht. Abgesehen von der allerdings glänzenden Diktion des Buches, ist das wohl in erster Linie auf den Umstand zurückzuführen, daß der ungeheure Zusammenbruch des deutschen Volkes, der ja nicht nur ein militärischer und wirtschaftlicher, sondern auch ein geistiger und sittlicher war, in unserem Volk eine weitverbreitete Stimmung des resignierenden Pessimismus erzeugt hat. Dieser Stimmung kommt das Buch mit seiner Lehre, daß das Abendland seelisch erschöpft, im Absterben begriffen sei, sehr entgegen, ob bewußt oder unbewußt, mag dahingestellt bleiben.

Es wird daher Zeit, daß man sich einmal vom Standpunkt einer die Grundlagen und die Struktur der Erkenntnis, das heißt die Formprinzipien aller unserer geistigen Äußerungen prüfenden, wissenschaftlichen Untersuchung mit diesem Werk auseinandersetzt, das den Anspruch erhebt, eine ganz neue Art, geistig mit der Welt in uns und um uns fertig zu werden, zum ersten Male in unseren Gesichtskreis gerückt zu haben.

Dazu ist es nötig, vorerst einige Gesichtspunkte festzustellen, von denen aus man das genannte Werk wird prüfen müssen, und im Anschluß daran in ganz kurzer Darstellung, die einfach Behauptungen aufstellt, zu sagen, was das Resultat dieser Prüfung ist.

Das soll im folgenden geschehen. Die Betrachtung ist dabei bewußt einseitig. Sie will dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt, der bisher in allen Äußerungen über das Buch, soweit mir bekannt, arg vernachlässigt

<sup>1</sup> Die Neue Zeit hat bereits in Nr. 14 vom 2. Juli 1920 eine Besprechung des bekannten Oswald Spenglerschen Buches »Der Untergang des Abendlandes« aus der Feder von Dr. John Schikowski veröffentlicht; dennoch bringen wir in Anbetracht des Aufsehens, das Spenglers Buch in der wissenschaftlichen Welt erregt hat, auch die obige Kritik zum Abdruck, zumal sie von wesentlich anderen Gesichtspunkten ausgeht und in ihrer methodologisch-philosophischen Behandlung der von Spengler aufgeworfenen Fragen vielfach zu Einwänden kommt, die bisher in den kritischen Besprechungen dieses Buches wenig Beachtung gefunden haben.

wurde, zu seinem Recht verhelfen, will den Erkenntniswert des Buches kurz charakterisieren. Dazu ist man wohl berechtigt, denn wenn das Buch auch eine künstlerische Art, die Welt zu sehen, aufzeigen will, so ist es doch selbst ein wissenschaftliches Werk: es gibt die Theorie dieser künstlerischen Welt-erfassung.

Das Buch wird hier als bekannt vorausgesetzt. Denn diese Zeilen wollen keine Anzeige des Buches darstellen, sondern Gesichtspunkte zu seiner Beurteilung geben. Eine Anzeige hat es nicht nötig, da es ja in aller Leute Mund ist, wie es verdient.

Das Spengler'sche Werk enthält drei verschiedene umfassende Gedankengänge. Zuerst stellt es eine psychologisch-historische Betrachtung, eine Analyse des psychischen Charakters und der Entstehung der gegenwärtigen Kultur des Abendlandes dar, besonders der abendländischen Geschichtsschreibung als der typischen Ausdrucksform jener Kultur. Sodann stellt es dieser Geschichtsschreibung eine andere als die wahrhafte, ideale gegenüber und schildert diese. Schließlich erweitert es die Lehre von der wahren Geschichtsschreibung zu einer Lehre vom wahren Erkennen des Lebendigen, wie die Kritik der bisherigen Geschichtsschreibung ja nur ein Teil der Kritik der Kultur und des bisherigen Erkennens überhaupt war.

Bei der ersten Untersuchung scheint mir das Besondere der Fragestellung darin zu liegen, daß die speziell psychologische Fragestellung nach dem Charakter der Kultur nicht von der spezifisch historischen Fragestellung nach dem Entstehen dieser Kultur geschieden wird, sondern daß diese beiden Fragestellungen ineinander übergehen, daß beide, an sich ja ganz verschiedene Gesichtspunkte gleichsam zu einem dritten, neuen verschmolzen werden. Sie werden als sachlich zusammengehörig betrachtet. Ausdrücklich hervorgehoben muß dabei werden, daß das Buch nach besonderer Versicherung mit dieser Untersuchung völlig innerhalb der historisch-psychologischen Analyse und Darfstellung bleiben, aber nicht werten will. Tatsächlich geschieht das allerdings nicht, denn Spengler kritisiert zum mindesten die bisherige Geschichtsschreibung, und in jeder Kritik ist notwendig eine Wertung eingeschlossen, eine Billigung oder Ablehnung. Ohne sie hätte es ja auch keinen Sinn, ihr die wahrhafte Geschichtsschreibung und dem bisherigen Erkennen das Erleben als die das Leben erst erschöpfende geistige Einstellung des Menschen zum außer ihm Befindlichen, dem Fremden, wie Spengler sagt, gegenüberzustellen. Immerhin mag zugegeben werden, daß Spengler diese Absicht vielleicht nicht hatte. Es mag auch sein, daß man sich ihm gegenüber in derselben Lage befindet wie gegenüber Kants und Fichtes Erkenntnislehre, deren Schöpfer sich ebenfalls nicht selten einer stark psychologischen Ausdrucksweise bedienen, obwohl die betreffenden Darlegungen als ein Teil einer logisch-erkenntniskritischen Erörterung auch systematisch, als Rechtfertigung, nicht als Erklärung gemeint waren, so daß also die häufige psychologische Ausdeutung dieser Darlegungen in die Irre geht. So scheint ja immer klarer zu werden, daß zum Beispiel Fichtes Lehre von der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, die von ihm ausdrücklich als eine »Tathandlung« des Ich bezeichnet wird, lediglich so aufzufassen ist, daß das Ich, seinem Inhalt nach, auf seinen Gegensatz, seine inhaltliche Negation hinweist, das heißt daß jeder Inhalt, gleichwie welcher Art, zu seiner Erfüllung seinen Gegensatz als sein Korrelativum erfordert. (Ist diese Auffassung richtig, so

liegt Hegels Grundgedanke der Dialektik bereits in Fichtes Lehre vorgebildet.) Analog müßte dann Spenglers Lehre so aufgefaßt werden, daß sie einfach zwei Arten, das »Fremde« geistig zu formen, lehrt: eine erkennende und eine erlebende. Es bleibt sonach nur zu bedauern, daß die deutsche Sprache offenbar unfähig ist, diesem Tatbestand gerecht zu werden.

Es war unvermeidlich, bei der Erörterung dieses ersten Gedankenganges bereits auf die anderen beiden ein wenig Bezug zu nehmen, bilden sie doch die Grundlagen für ihn. Bei dem Ergebnis dieser Analyse brauche ich nicht lange zu verweilen. Es genügt, zu erwähnen, daß Spengler der Meinung ist, daß die moderne Geschichtsschreibung wie überhaupt die gegenwärtige abendländische Art, die Welt geistig zu erfassen, einseitig rationalistisch-intellektualistisch ist, daß sie sich darauf beschränke, alles in meßbare Beziehungen aufzulösen, zu zerlegen, gegeneinander abzugrenzen. Der unmittelbare Fluß des Werdens werde auf diese Weise notwendig zerstört, der Hauch des Lebens aus dem Seienden ausgetrieben, alles erstarre zu einem quantitativ, gesetzmäßig bestimmten Sein. Der Gegenwart gehe jedes schöpferische Moment ab, sie vermöge lediglich zu rubrizieren und zu schematisieren. Das Leben selbst bliebe aber der menschlichen ratio unzugänglich, es könne nur ahnend geschaut werden.

Es kann kein Zweifel herrschen, daß Spengler in dieser psychologischen Charakteristik der Gegenwart eine Entdeckung, eine Tat von welthistorischer Bedeutung sieht. Meine sachliche Stellungnahme zu ihr folgt weiter unten. Hier betone ich nur, daß ich nicht zugeben kann, daß diese hohe Selbsteinschätzung irgendwie gerechtfertigt ist. Ich meine vielmehr, daß diese Lehre schon vor Spenglers Auftreten zu einem Gemeinplatz geworden war, zu einem Modeschlagwort, das alle Literaten, denen die Strenge der Wissenschaft unbequem ist, im Munde führen. Als in Deutschland zuerst Nietzsche sie mit elementarer Wucht verkündete und als nach mehreren Jahrzehnten Simmel sie, wenn auch in teilweise veränderter Form, so doch nicht ohne historische Anknüpfung an Nietzsche, in einer besonders eindringlichen und die geheimsten seelischen Bereiche aufschließenden Weise erneuerte, da horchten wir auf, und wohl niemand hat sich damals der relativen Berechtigung dieser Kulturkritik verschließen können. Simmel wie Nietzsche lehrten ferner bereits die Unzulänglichkeit der Wissenschaft für die Lösung der Lebensrätsel, sie versuchten schon, die Grenze zu bestimmen, bis zu der die Wissenschaft vordringen könne und wo das ihr stets Verschllossene begünne.

Aber schon Nietzsche zog hinter sich einen großen Schwarm von Epigonen her, die in daselbe Horn stießen, ohne freilich zu ahnen, welche Probleme hier berührt wurden. Dasselbe gilt von Simmel. Sowohl Nietzsche wie Simmel schilderten bereits die Tragödie der Kultur in der modernen Zivilisation, und besonders, Simmel hat auch schon die Frage nach dem Schicksal der abendländischen Kultur in ihrem ganzen furchtbaren Ernst gestellt. Spengler ermangelte also gerade hierin der Originalität. Außerdem bleibt das, was er über diese Fragen zu sagen hat, weit hinter dem zurück, was die genannten Denker darüber aussprachen. Vor allem fehlt ihm die methodische Besinnung Simmels; er merkt nicht, daß aus einer psychologischen Charakterisierung wie aus einer historischen Erklärung niemals etwas über die Frage zu gewinnen ist, ob eine Zeit oder ein Mensch schöpferische Kraft besitzt oder nicht; denn ein Urteil darüber ist ein reines Werturteil auf Grund

eines inhaltlichen Vergleichs, ist also eine irgendwie systematische, keine geistliche Betrachtung. Spenglers anmaßender Ton vermag auch nicht darüber hinwegzutäuschen, daß er es keines Erachtens sogar an wirklicher Feinfähigkeit, intuitiver Kraft und Freiheit des Standpunktes weder mit Simmel noch mit Nietzsche aufnehmen kann. Was ihm an wirklich eindringender Kenntnis der deutschen Kultur der Vergangenheit, ja sogar der Gegenwart, sowie fremder Kulturen fehlt, das ersetzt er durch eine Art, seine Kritik zu übersteigern, die ihn notwendig in eine Einseitigkeit treibt, die man wohl hinnimmt, wenn zum ersten Male auf etwas, das bisher unbeachtet war, hingewiesen wird, die aber unverzeihlich wird, wenn man als Epigone eine bereits vorhandene Lehre ausbaut. Diese Art treibt Spengler schließlich dazu, bei der Erhebung des wortlosen Stammels zum vollkommensten Ausdruck menschlichen Fühlens und Wollens zu landen. Er, der dauernd von der Überlegenheit, ja fast von der Heiligkeit des Erlebens redet, das dem Intellekt verschlossen sei, zerfasert nur dies Erleben intellektualistisch.

Ebenso wenig originell ist die Auffassung der Kulturen als Organismen, die geboren werden, wachsen und vergehen. Auch hier wäre es die eigentliche Aufgabe gewesen, diese organische Auffassung dadurch zu vertiefen, daß die Grundbegriffe, mit denen sie arbeitet, wie: »Leben«, »Tod«, »Organismus« usw., aus der allgemeinen Verschwommenheit, mit der sie bis jetzt stets verwendet wurden, herausgehoben wurden. Ein Fortschritt in der Erkenntnis wäre auf diesem Gebiet erst dann vorhanden gewesen, wenn Spengler zum Beispiel die organische Auffassung aus der Zirkelerklärung, in der sie sich bisher ständig bewegte, die den Begriff des Lebens durch den des Organismus und umgekehrt diesen wieder durch jenen näher bestimmte, herausgelöst hätte. Daran denkt Spengler nicht.

Außerdem arbeitet der Verfasser in seinen historischen Darlegungen überaus flüchtig. Oft empfängt er sein Wissen aus zweiter Hand und nicht aus den Quellen. Was kann hier nicht im einzelnen belegt werden. Historiker haben mir versichert, man wisse gar nicht, wo man mit der Kritik anfangen solle, so viel sei zu berichtigen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Spengler sich zuerst einen ganz willkürlichen Begriff von einer Sache, sei es eine Bewegung oder eine Lehre, zurechtmacht, um dann diese Lehre in einer in seinen Gedankengang passenden Weise zu deuten. Am schlimmsten ist das wohl beim Sozialismus in seiner Schrift: »Preußentum und Sozialismus«, die in ihrer Tonart ein reines Pamphlet ist. Spengler faßt den Sozialismus lediglich als eine Technik des gesellschaftlichen Lebens auf, streicht aber das geistige und sittliche Erlebnis, das hinter dieser Technik steht und ihr erst Richtung und Ziel gibt, jenes aufwühlende Mitleid mit allem menschlichen Elend einerseits und jene unstillbare Sehnsucht, sich aus diesem Elend herauszuarbeiten und zu einer höheren Lebensführung, zur Wahrung seiner Menschenwürde zu gelangen, andererseits, das sich in dem Ringen um eine gerechte Ordnung des gesellschaftlichen Lebens auswirkt und sich diese Technik zur Erreichung ihres Zieles eronnen hat. Diese Technik sieht selbstverständlich verschieden aus je nach den Ideen, denen sie dient. Man kann gewisse Reihen von Mitteln zu verschiedenen Zwecken gebrauchen. Alles das ist für Spengler einfach nicht da; ja selbst die Technik hat er nicht verstanden. Er sieht vielmehr immer nur ihre eine Seite, nämlich die umfassende

Bindung und Ordnung, in die das Leben des einzelnen durch sie gefaßt wird, nicht aber die andere, daß dies im freien Entschluß jedes einzelnen, nicht im äußeren Zwange begründet sein soll. So gelangt er zu der wahrhaft grotesken Behauptung, Friedrich Wilhelm I. von Preußen, der wie alle Despoten seiner Zeit die Menschenwürde seiner Untertanen mißachtete, sei der erste große Sozialist gewesen, während doch das oberste Ideal des Sozialismus die Achtung der Menschenwürde ist und der Sozialismus gerade auf dem Gedanken der sittlichen Autonomie beruht, aber der Todfeind jeder sittlichen Heteronomie ist. So ist Spenglers Darstellung des Sozialismus eine Verkümmelung. Am schlimmsten mißhandelt er den Marxismus, indem er ihn mit dem Taylorismus, dieser kalten Mißhandlung der Seele, auf eine Stufe stellt. Er, der dauernd von dem Erleben der Seele redet, ist von dem Gluthauch des kommunistischen Manifests nie berührt worden.

Als anderes Beispiel sei Spenglers Urteil über die Stoiker, die er als den Typus des intellektualistischen Verfalls der antiken Kultur bezeichnet und sie dabei zum Sozialismus in Parallele stellt, angeführt. Nachdem er das nämlich in ausführlichen Darlegungen getan hat, setzt er schließlich hinzu, daß er hierbei freilich nicht die eigentlichen Stoiker allein im Auge habe, sondern unter dem Namen der Stoiker die Zyniker und die Epikuräer mitbegreife. Auf diese Weise kann man dann freilich alles beweisen.

Schließlich sei als Beispiel Spenglers Polemik gegen Kants Lehre von Raum und Zeit angeführt. Sie ist nur möglich, weil Spengler stillschweigend dieser Lehre einen ganz anderen Streitbegriff unterschiebt als den, den Kant hatte, nämlich das Zeitgefühl, jenes merkwürdige Gefühl von dem ständigen Vergehen. Davon hat Kant natürlich überhaupt nicht gesprochen.

Ohne hier nun näher untersuchen zu wollen, ob der spezifisch psychologische Gesichtspunkt mit dem spezifisch historischen wirklich sachlich so nahe verwandt ist, daß beide Fragestellungen ineinander übergehen, sei festgestellt, daß diese erste Fragestellung Spenglers auf jeden Fall eine Frage nach der Genese, der Entstehung der abendländischen Kultur im allgemeinen und der Geschichtsschreibung im besonderen ist, so daß also sein Buch zuerst eine genetische Untersuchung gibt. Wir hoben jedoch bereits hervor, daß es außerdem eine Schilderung eines Geschichtsideals enthält, die sich alsbald zu einer Darstellung einer besonderen Art, die ganze Welt sich geistig anzueignen, ausweitete. Hier ist nun eine doppelte Betrachtungsweise möglich: einmal wiederum eine genetische und sodann eine systematische. Die erste würde beschreiben, wie diese neue Art der geistigen Bewältigung der Welt psychisch entsteht, die zweite würde sie als erreicht voraussetzen und ihren inneren sachlichen Bau aufzeigen. Spengler entscheidet sich für keine dieser beiden Fragestellungen, sondern mischt beide kunterbunt durcheinander. Das Bedenkliche ist hier nicht, daß ihm später bei der Ausföhrung beide Betrachtungsweisen, die genetische und die systematische, durcheinandergehen, sondern daß er von vornherein die Fragestellungen selbst nicht auseinanderhält. Er scheint überhaupt nicht zu sehen, daß hier zwei ganz verschiedene Fragestellungen möglich sind. Nun gibt es allerdings noch eine besondere dritte Fragestellung und Betrachtungsweise, in welcher der genetische und der systematische Gesichtspunkt und die aus diesen beiden Gesichtspunkten sich ergebenden zwei Betrachtungsweisen sich zusammenfinden. Das ist die

methodologische Betrachtung. In ihr scheinen sich die psychologisch-genetische und die logisch-systematische Untersuchung zu vereinigen. Aber es scheint doch nur so, denn nicht die Fragestellungen, nicht die Betrachtungsweisen vereinigen sich, sondern es ist eine ganz neue Betrachtungsweise und Fragestellung, die lediglich einzelne Ergebnisse der beiden anderen vereinigt. Sie ist zwar auch eine genetische Betrachtung, aber sie untersucht und schildert nicht die Genesis eines wirklichen Erkennens, sondern eines nur gedachten, also idealen Erkennens. Sie baut also eine Brücke von der psychischen Wirklichkeit zum Ideal, und weil sie dabei an die psychische Wirklichkeit anknüpfen muß, nimmt sie Elemente von ihr in diese Konstruktion auf. Dasselbe tut sie mit den Strukturelementen des Ideals, zu dem sie hinführt, und verknüpft sie mit den ersteren. Dabei verändert sie aber den Charakter der letztgenannten Elemente. Sie löst sie aus ihrem systematischen Zusammenhang und nimmt sie nicht als bloße Inhalte, sondern faßt sie als Tatsächlichkeiten und fügt sie in einen Seinszusammenhang, allerdings in einen erst erstrebten, bisher nur vorgestellten. Jedenfalls löst sie sie aus ihrem Geltungszusammenhang, wenn ich so sagen darf. Dies ist eine durchaus autonome Betrachtungsart, die freilich noch in weitgehendem Maße der Aufhellung bedarf, aber an sich völlig in sich selbst ruht. Grundsätzlich wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn Spengler diese Art der Betrachtung einschläge. Das ist aber keineswegs der Fall. Von allen diesen Problemen ahnt er überhaupt nichts. Seine bezüglichen Auseinandersetzungen sind lediglich ein ganz wirres Gemisch von teils psychologischen, teils logischen Brocken. Häufig genug läßt sich nicht einmal aus dem Zusammenhang feststellen, ob eine Darlegung psychologisch oder ob sie logisch gemeint ist.

So kommen denn auch die prachtvollsten Widersprüche zustande. Von ihnen, die zum Teil sogar die obersten Grundsätze von Spenglers Lehre berühren und daher notwendig die ganze Lehre Spenglers zerreißen, seien nur folgende erwähnt:

Zuerst tadelt Spengler an der bisherigen Geschichtschreibung, daß sie subjektive Geschmacksurteile abgebe, seine eigene Geschichte ist aber ebenfalls notwendig subjektiv, da seine ganze Lehre vom »Erleben« des »Werdens« ein Subjektivismus reinsten Wassers ist und als eine psychologische Theorie auch auf einen solchen hinauslaufen muß. Sodann behauptet er, daß die Geschichte es nicht mit Gesetzen zu tun habe, während gerade seine Geschichte mit Hilfe seiner Morphologie Regelmäßigkeiten des historischen Verlaufs feststellen soll, die so streng sind, daß sie unmittelbar den Charakter von Gesetzmäßigkeiten annehmen — soll die Geschichte nach ihm doch so strenge Analogieschlüsse ziehen, daß in ihnen von bekannten auf unbekannte Zeiten und Kulturen geschlossen werden kann. Ein strenger Analogieschluß setzt immer ein Gesetz voraus. Ferner unterscheidet sich nach Spengler das Erleben und damit die Geschichte dadurch vom Erkennen und der Wissenschaft, daß sie auf Intuition beruht, die Wissenschaft dagegen nicht; andererseits führt er jedoch auch wieder das wissenschaftliche Erkennen auf eine Intuition zurück, um auf diese Weise die Wissenschaft als ein historisch relatives Produkt einer jeweiligen Kultur, einer bestimmten Seele aufzeigen zu können. Besonders auffallend ist weiter der Widerspruch zwischen seiner Behauptung, daß jede Kultur ihre eigene Seele habe und daß diese Kulturseelen einander völlig fremd seien, und seiner Absicht,

in seiner Geschichte zum ersten Male gerade die fremden Kulturen richtig zu schildern, ihre Seelen zu erschließen. Schließlich sei noch der Widerspruch genannt, daß Spengler auf der einen Seite einen ausgeprägten historischen Relativismus lehrt, die Einmaligkeit alles historischen Geschehens, und auf der anderen Seite es gerade als die Aufgabe der Geschichte betrachtet, die in den verschiedenen Kulturen bestehenden Regelmäßigkeiten aufzufinden und darzustellen.

Man kann Spenglers Lehre vielleicht dahin zusammenfassen, daß er der wissenschaftlichen Einstellung zur Welt die künstlerische als eine andere Art, psychisch auf die Welt zu reagieren, gegenüberstellt und jene durch diese ersetzen will. An die Stelle des bloßen Erkennens als einer psychischen Funktion soll das ahnende Schauen des Dichters treten. Er zerreißt dabei notwendig die menschliche Psyche in zwei Stücke. Er sieht nicht, daß auch das wissenschaftliche Erkennen psychologisch auf einem Ahnen, einer Vision, einer Intuition, oder wie man das nennen will, beruht. Er sieht nicht, daß das psychische Leben der Menschen eine Einheit ist, daß die verschiedenen psychischen Funktionen, die man zu unterscheiden pflegt, gleichsam nur die verschiedenen Seiten ein und derselben Sache bezeichnen, er huldigt offenbar noch der alten Vermögenspsychologie, gegen die schon Herbart sich mit Erfolg wandte, die das Denken, das Fühlen und das Wollen als verschiedene selbständige Kräfte ansieht, als verschiedene geheimnisvolle Wesenheiten, die zwar untereinander in einem gewissen Zusammenhange stehen, aber eben verschiedene »Kräfte« sind. Infolge dieser Grundeinstellung merkt Spengler auch nicht, daß die verschiedenen psychischen Funktionsbegriffe in einer nicht einmal in der Abstraktion auflösbaren Korrelation zueinander stehen. Ferner fehlt ihm daher auch die Erkenntnis, daß sich Wissenschaft und Kunst lediglich in ihrer systematischen, sachlichen Struktur unterscheiden, nicht aber in ihrer psychischen Genesis, daß sie nicht aus verschiedenen psychischen Kräften erwachsen, sondern allein nach verschiedenen Formenprinzipien aufgebaut sind, also nur systematisch verschiedene inhaltliche Zusammenhänge darstellen. Freilich, in seiner dauernden Vermischung logischer und psychologischer Gesichtspunkte berührt er gelegentlich auch diesen Unterschied, indem er lehrt, daß die Geschichte nicht danach frage, was die Welt ist, sondern nach dem, was sie bedeutet. Das Erleben nähme alle Tatsachen lediglich als Symbole einer Seele, indem sie diese Symbole deute, bringe sie zu den Seelen vor. Diese Seelen seien aber das eigentlich Bedeutsame. Er verläßt aber jedesmal sehr bald die Erörterung dieses Unterschiedes in der Fragestellung wieder, also dieser methodischen Verschiedenheit von Wissenschaft und Geschichte, um auf das psychologische Gebiet zurückzukehren.

Immerhin stellt Spengler also die künstlerische Einstellung zur Welt der wissenschaftlichen auch in systematischer Beziehung gegenüber. Beide Arten der Gegenüberstellung trennt er aber niemals voneinander, springt vielmehr unaufhörlich unermittelt von der einen zur anderen über. Überhaupt fehlt ihm bei diesen grundsätzlichen Auseinandersetzungen Schärfe der Analyse und Konsequenz des Ideenaufbaus.

Sein Buch will nun diese künstlerisch-symbolistische Welterfassung erforschen und darstellen. Dabei bleibt er jedoch ganz auf der Oberfläche. Er gelangt eigentlich weder auf psychologischem noch auf systematischem Gebiet

über die Feststellung hinaus, daß es neben der wissenschaftlichen Welterfassung noch eine andere, nämlich die künstlerische gibt. Das wußte man auch ohne ihn. Das war bisher eine Selbstverständlichkeit, über die man keine Worte verlor, die man vielmehr stillschweigend voraussetzte, um von ihr aus zu einer Durchleuchtung der inneren Struktur dieser verschiedenen Arten der Welterfassung vorzudringen. Man hat nicht erst auf Spengler warten müssen, um zu erfahren, daß die künstlerische Gestaltung der Welt eine Allbeseelung darstellt, daß die Kunst alle Dinge als Symbole nimmt, hinter denen noch etwas anderes zu suchen ist. Und man suchte nun zu erkennen, worin sachlich-methodisch dies »Deuten« der Symbole besteht. Man suchte die Prinzipien dieser Art der Formung der Elemente herauszuschälen und schließlich zu erforschen, was dabei in der Psyche der Menschen vor sich gehe. Ich brauche nur für die letzten Jahrzehnte die Namen Dilthey, Simmel, Münsterberg, Max Weber zu nennen, um von Kant und seinen engeren Schülern ganz zu schweigen. Alles das existiert für Spengler nicht. Er sieht auch hier gar keine Probleme; über die eigentlichen Abgründe der von ihm ahnungslos angeschnittenen Fragen gleitet er hinweg. Für ihn ist mit der Feststellung, daß hinter den Dingen eine Seele schlummert, deren Ausdruck die Dinge sind, und daß die Dinge die Symbole der Welt-, Kultur- oder Einzelseele sind, daß man daher die Dinge deuten müsse, um zur Seele zu gelangen, die Angelegenheit erledigt. So bedeutet Spenglers Buch, außer für Neulinge, die erst in das reiche Geistesleben der abendländischen Kultur eingeführt werden müssen, keine Bereicherung. Seine Lehre ist bestenfalls ein schwacher Aufguß der pantheistischen Religiosität der Allbeseelung, die in den letzten Jahrhunderten das alle historischen Religionen beherrschende religiöse Gefühl geworden ist, und die wir in gleicher Weise bei den deutschen Mystikern, ferner bei Luther, bei Goethe usw. finden. Darüber hinaus hat aber die moderne Wissenschaft diese selbst wieder zum Problem gemacht und die systematischen Formprinzipien dieser religiösen und künstlerischen Weltgestaltung wie auch die Psychologie dieses religiösen und künstlerischen Erlebens durchforscht. Es kann aber nicht als eine Lösung dieser Probleme anerkannt werden, wenn Spengler sie mit der nichtsagenden Phrase abtut, daß man das eben fühlen müsse, daß man es aber nicht mit Worten ausdrücken könne, während doch selbst der Dichter, der nach Spengler ja in seinem ahnenden Schauen die tiefste Einsicht in die Weltzusammenhänge hat, gerade das Bedürfnis fühlt, seinem Erleben in Worten Ausdruck zu geben. Wer wirklich etwas erlebt, vermag davon auch in Worten Kunde zu geben.

Ist aber die Art der Welterfassung, die Spengler lehrt, also die Geschichte in seinem Sinne, selbst auch keine Wissenschaft, so ist die Erforschung der psychischen Genesis wie der systematischen Struktur dieser Geschichtsschreibung doch Sache der Wissenschaft, und so ist denn auch Spenglers Buch in seinen theoretischen Teilen ein wissenschaftliches Werk und muß den Ansprüchen genügen, die man an ein solches stellen muß. Das tut es aber, wie gesagt, in keiner Weise.

Das Buch ist jedoch nicht bloß ein wissenschaftliches, denn es enthält nicht nur die Theorie der Geschichtsschreibung in Spenglers Sinne, sondern wendet diese Lehre auch schon an. Es treibt bereits Symboldeutung, deutet insbesondere die abendländische Kultur. Damit kehren wir zu dem hier zuerst

genannten Gedankengang Spenglers zurück. Wir haben ihn bereits kritisiert. Jetzt können wir beurteilen, worin die bemängelten Fehler begründet sind. Die Kritik stellte fest, daß Spengler die geschichtlichen Tatsachen vergewaltigte. Das scheint nun nicht die Folge mangelnder Kenntnis zu sein, sondern bewußt aus Spenglers grundsätzlicher Einstellung zu den Tatsachen heraus zu geschehen. Da er nämlich in den einzelnen historischen Ereignissen, wenigstens in ihrer äußeren Gestalt, etwas Zufälliges sieht und nur in der Seele, die sie manifestieren, etwas Notwendiges, hält er die Tatsachenfeststellung für unwesentlich. Er übersieht, daß, wenn wir zu der Seele durch die Deutung der Tatsachen vordringen wollen, auf jeden Fall erst einmal diese Tatsachen selbst, auch in ihrer äußeren Gestalt, die uns ja allein unmittelbar zugänglich ist, einwandfrei festgestellt werden müssen, selbst wenn diese äußere Gestalt nur etwas Zufälliges sein sollte. Die Fehler, die wir dort rügten, sind also nur die notwendige Folge seiner grundsätzlichen Unklarheit. Auch eine Dichtung ist ja an Formgesetze gebunden, ohne deren Befolgung sie zu keiner inneren Geschlossenheit gelangt, kein in irgendeinem Sinne sinnvolles Gefüge wird. Zu den Formprinzipien der besonderen Art von Dichtung, die die Geschichte nach Spengler darstellt, nämlich der Nachdichtung, gehört aber die einwandfreie Feststellung dessen, was in der Nachdichtung künstlerisch geformt werden soll. Das sind aber in der Geschichte die historischen Tatsachen, und so kann auch die Geschichte als Dichtung nicht auf die Tatsachenfeststellung verzichten.

Zum Schlusse sei betont, daß meines Erachtens unsere Zeit keineswegs durch ein Absterben des Gefühlslebens gekennzeichnet ist, da in ihr gerade im Gegenteil die Leidenschaften die vernünftige Überlegung in einem Maße zurückdrängen, daß wir zu ruhiger Aufbauarbeit bisher nicht kommen konnten. Es handelt sich in der Technisierung unseres Lebens, um dies Schlagwort einmal zu gebrauchen, nicht um eine Einseitigkeit unseres seelischen Lebens der Art, sondern dem Inhalt nach, und das Problem ist, wie dem Denken, Fühlen und Wollen des modernen Abendlandes wieder ideale Inhalte gegeben werden können. Wer körperliches Wohlfühlen liebt, fühlt ebenso stark wie jemand, der geistige Verfeinerung oder sittliche Höhe liebt, und selbst der Rechnungsfanatiker fühlt, eben als Fanatiker, auch, nur liebt er etwas anderes, sein Fühlen hat einen anderen Inhalt. Und so ist denn auch das Problem der Gegenwart kein psychologisches, sondern ein ethisches Problem. Die Frage nach dem Untergang des Abendlandes ist nicht, ob das Abendland sich in einem abzulehnenden Sinne verändert, sondern ob es sittlich auf eine Bahn geraten ist, die wir ablehnen müssen.

## Jugendbewegung und Partei

Von Karl Enel (Magdeburg)

Seit 30 Jahren gibt es eine Jugendfrage. Von jungen Leuten wurde sie aufgeworfen, fand aber zunächst, außer in der Jugend selbst, kaum ein Echo. Als dann aus der Frage eine Bewegung wurde, die nicht mehr übersehen werden konnte, kam die Antwort: Jugendpflege. Vereine, Parteien, schließlich auch der Staat, begannen an der Jugend herumzudoktern; denn im allgemeinen war man geneigt, in der Art, wie die jungen Leute sich zusammen-