

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 47 (1991)
Heft: 2

Artikel: Morphologie des Untergangs : Zivilisations- und Technikkritik bei Oswald Spengler ; Alfred Jäger zum 50. Geburtstag
Autor: Körtner, Ulrich H.J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878140>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Morphologie des Untergangs

Zivilisations- und Technikkritik bei Oswald Spengler

Alfred Jäger zum 50. Geburtstag

...denn alles, was entsteht,
ist wert, dass es zugrunde geht.
Mephistopheles, J. W. Goethe, Faust I

Wohl kaum ein geschichts- und kulturphilosophischer Entwurf hat in diesem Jahrhundert eine Breitenwirkung erzielt wie das Hauptwerk Oswald Spenglers. ›Der Untergang des Abendlandes‹ ist nicht nur Titel eines Buches, das wie ein Fanal die politische, kulturelle und geistige Situation nach dem ersten Weltkrieg auszuleuchten schien, sondern darüber hinaus längst zum kulturpessimistischen Schlagwort geworden. Es hat sich verselbstständigt, und sein Gebrauch läuft nicht selten den anfänglichen Intentionen Spenglers zuwider. Die bis in die Gegenwart hineinreichende Wirkungsgeschichte Spenglers dokumentiert die Suggestivkraft einer Idee, welche ungeachtet ihrer Missverständlichkeit ein bedeutsamer Versuch der Selbstausslegung der Moderne gewesen ist, von deren Ende heute so viel die Rede ist.¹

Im Folgenden sollen in Grundzügen Spenglers Verständnis moderner Zivilisation und Technik dargestellt und seine Wirkungen, insbesondere bei Ernst Jünger und Martin Heidegger untersucht werden. Es zeigt sich, dass Spenglers Philosophie der Technik angesichts der ökologischen Krise der Gegenwart ungeachtet vieler, nicht zuletzt politischer Fragwürdigkeiten² auch heute noch durchaus erhellend ist. Dabei sind Spenglers Schriften weit

¹ Die zeitgenössischen Reaktionen auf Spenglers Hauptwerk sind von M. Schröter, *Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, München 1922, gesichtet und kritisch gewürdigt worden. Zur Wirkungsgeschichte Spenglers siehe auch die Beiträge in: A. M. Kocktanek (Hg.), *Spengler-Studien* (FG M. Schröter), München 1965. Zur Biographie Spenglers siehe A. M. Kocktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München 1968; J. Näher, *Oswald Spengler. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rm 330), Reinbek 1984.

² Siehe dazu H. Lübke, *Historisch-politische Exaltationen. Spengler wiedergelesen*, in: P. Chr. Ludz (Hg.), *Spengler heute*, München 1980, 1–24, bes. 21ff.; H. Möller, *Oswald Spengler – Geschichte im Dienst der Zeitkritik*, in: Ludz (Hg.) a. a. O. 49–73, hier 54ff.; M. Schröter, *Metaphysik des Untergangs. Eine kulturkritische Studie über Oswald Spengler*, München 1949, 237ff. Schröters in Anm. 1 zitierte Untersuchung ist in diese Studie als Teil I eingegangen (15–158).

mehr als eine bislang kaum genutzte Fundgrube griffiger Zitate, die sich gut in der aktuellen Diskussion verwenden liessen.³ Spenglers Werk ist auch mehr als ein blosses Dokument eines von der lebensphilosophischen Antinomie von Leben und Geist getragenen «Weltschmerzes des technischen Zeitalters» (Kaltenbrunner)⁴. Bereits vor Heidegger und anderen Autoren hat Spengler das Ausmass globaler Gefahren der neuzeitlichen Technik erkannt.⁵

Spenglers düsteres Wort vom Untergang des Abendlandes und seiner technischen Zivilisation wird heutzutage durch das postmoderne Menetekel des vermeintlichen «Todes der Moderne» überboten.⁶ Deren postmoderne Kritiker prophezeien das Ende der «katastrophalen Moderne»⁷. Der neuzeitlichen Aufklärungstradition und der von ihr verfochtenen kritischen Vernunft gibt man die Hauptschuld an der drohenden Menschheitskatastrophe. Darum setzt beispielsweise P. Sloterdijk der kritischen Vernunft eine «Lebensphilosophie der Krise» entgegen.⁸ Eine solche wollte in gewissem Sinne freilich auch schon die Kulturphilosophie Spenglers sein. Eine erneute, kritische Lektüre der Bücher Spenglers kann darum die Auseinandersetzung um das Postulat einer Überwindung der Moderne befruchten, zumal manche postmoderne Denkfiguren geradezu ein Gegenstück zu Grundgedanken der Kulturphilosophie Spenglers bilden.

Seine Philosophie der Technik hat Spengler im Rahmen einer Geschichts- und Kulturphilosophie entwickelt, deren Grundzüge in einem ersten Untersuchungsschritt dargestellt werden sollen.

³ Zur Aktualität der Technikkritik Spenglers vgl. H. Lübke in seinem Vorwort zu Ludz (Hg.) a. a. O. (Anm. 2) IX, sowie G. Merlio, Spengler und die Technik, in: Ludz (Hg.) a. a. O. (Anm. 2) 100–122, hier 111.

⁴ Vgl. Merlio a. a. O. (Anm. 2) 110.

⁵ So lesen wir beispielsweise bei O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, NA 1971, 54f: «Die *Mechanisierung der Welt* ist in ein Stadium gefährlichster Überspannung eingetreten. Das Bild der Erde mit ihren Pflanzen, Tieren, Menschen hat sich verändert. In wenigen Jahrzehnten sind die meisten grossen Wälder verschwunden, in Zeitungspapier verwandelt worden und damit Veränderungen des Klimas eingetreten, welche die Landwirtschaft ganzer Bevölkerungen bedrohen; unzählige Tierarten sind wie der Büffel ganz oder fast ausgerottet, ganze Menschenrassen wie die nordamerikanischen Indianer und die Australier beinahe zum Verschwinden gebracht worden. Alles Organische erliegt der um sich greifenden Organisation. Eine künstliche Welt durchsetzt und vergiftet die natürliche.»

⁶ Siehe dazu *Der Tod der Moderne. Eine Diskussion*, Tübingen 1983.

⁷ Vgl. dazu U. Hornauer, *Abgesang der Postmoderne. Die unvernünftige Rede vom Ende der Aufklärung*, EK 18 (1985) 492–494.

⁸ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bde. (edition suhrkamp 1099), Frankfurt a. M. 1983, hier Bd. I, 246.

I. Morphologie der Weltgeschichte

«In diesem Buche», beginnt Spengler seine Einleitung zum «Untergang des Abendlandes», «wird zum erstenmal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf diesem Planeten in Vollendung begriffen ist, der westeuropäisch-amerikanischen, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen».⁹ Spenglers *Morphologie der Weltgeschichte* ist das prägnante Beispiel einer geschichtsphilosophischen Verfallstheorie. Ihr eignet ein prophetischer, um nicht zu sagen apokalyptischer Grundzug, worauf später noch einzugehen sein wird. «An Stelle des «So soll es sein» oder «So sollte es sein» tritt das unerbittliche: So *ist* es und so *wird* es sein».¹⁰

In seiner der Lebensphilosophie zuzurechnenden¹¹ Kulturphilosophie, die M. Schröter mit einigem Recht als «Metaphysik des Untergangs» bezeichnet hat¹², lassen sich drei grosse philosophiegeschichtliche Linien erkennen, deren erste von Kant über Hegel und Dilthey läuft, deren zweite sich von Herder und Goethe über Schlegel und Burckhardt verfolgen lässt und deren dritte Rousseau, Schopenhauer und Nietzsche als philosophische Vorbilder Spenglers verbindet.¹³ Unter den Genannten sind es nach Spenglers eigenem Bekunden Goethe und Nietzsche, «denen ich so gut wie alles verdanke»¹⁴.

Spenglers Philosophie des Untergangs setzt einerseits die Reihe der bis in die Antike zurückreichenden Verfallstheorien fort, andererseits die abendländische Kulturkritik des 19. Jahrhunderts. In der Fortführung dieser Kulturkritik, welche bei Spengler von einer Metaphysik der Weltangst getragen wird, nicht etwa in seiner umstrittenen historiographisch-wissenschaftlichen Leistung oder seinem Versuch einer Grundlegung der Lebensphilosophie, liegt die eigentliche Bedeutung Spenglers und seines Werkes.¹⁵

⁹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Gestalt und Wirklichkeit*, München 1918, ^{33–47}1923, Bd. II: *Weltgeschichtliche Perspektiven*, München 1922. Sonderausgabe in einem Bd., München 1981. Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf die Ausgabe von 1922/23. Das obige Zitat stammt aus Bd. I, 3.

¹⁰ Spengler a. a. O. (Anm. 5) 4.

¹¹ Siehe dazu vor allem O. Spengler, *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*. Unter Mitwirkung von M. Schröter hg. v. A.M. Koktanek, München 1965.

¹² Vgl. Schröter a. a. O. (Anm. 2) *passim*, bes. 251.

¹³ Vgl. Schröter a. a. O. (Anm. 2) 149ff. Spenglers Werk bezeichnet Schröter als «letzte deutsche Ausprägung des Untergangsgedankens» (13).

¹⁴ Spengler a. a. O. (Anm. 9) I, IX.

¹⁵ So auch Schröter a. a. O. (Anm. 2) 252.

Bereits Burckhardt und Nietzsche, aber auch Dostojewski oder Tolstoi haben vor Spengler den Niedergang der westlichen Kultur prophezeit.¹⁶ Wie sich Spengler als Kündler nahender politischer und militärischer Katastrophen versteht, namentlich in seinem politischen Schrifttum¹⁷, so sah auch Nietzsche in sich den Propheten einer düsteren Zukunft, einen «Wage- und Versucher-Geist», einen «Wahrsagevogel-Geist»¹⁸. Auch von Spengler lässt sich sagen, was der «Wahrsagevogel-Geist» Nietzsche von sich bekennt, dass er nämlich «zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird»¹⁹. Der prophetische Blick zurück in die Geschichte befähigt zur Deutung der Zukunft. Hierbei hat sich Spenglers Interesse im Laufe der Zeit von den Hochkulturen auf die Vor- und Frühgeschichte verlagert.²⁰ Mit dieser Verschiebung sind zugleich gewisse Veränderungen in Spenglers Anschauungen von der Geschichte verbunden.

Spengler las unter anderem die Werke Baudelaires, in denen schon Kritik der abendländischen Kultur und Untergangsgedenken eine Verbindung eingegangen waren. Baudelaire schrieb 1851: «Die Welt geht ihrem Untergang entgegen. Der einzige Grund für ihren Fortbestand ist ihr tatsächliches Vorhandensein»²¹. Kritisiert wurde von Baudelaire vor allem die Amerikanisierung der europäischen Kultur. Bei Spengler lesen wir 1933 (!) in gewisser Hinsicht die Fortsetzung der Kulturkritik Baudelaires, wenngleich der Tenor nun ein anderer ist: «Die feige Sicherheit vom Ausgang des vorigen Jahrhunderts ist zu Ende. Das *Leben in Gefahr*, das *eigentliche* Leben der Geschichte, tritt wieder in sein Recht».²² Was Baudelaire mit Abscheu wahrnahm, wird von seinem Leser Spengler rückhaltlos bejaht als der Gang des Willens zur Macht in der Geschichte des Abendlandes. Spengler, der früh den zweiten Weltkrieg heraufziehen sieht,²³ verachtet den seit 1918 in Europa

¹⁶ Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), jetzt in: ders., *Sämtliche Schriften* 2, Stuttgart 1983, 7–239, hier 108f. Siehe auch H.-J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert* (ZRGG.B 1), Leiden 1955.

¹⁷ Siehe vor allem O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, München 1920; ders., *Neubau des deutschen Reiches*, München 1924; ders., *Jahre der Entscheidung* (I. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung), München 1933.

¹⁸ F. Nietzsche, *Werke* III, hg. v. K. Schlechta, Darmstadt 1982, 634.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Siehe O. Spengler, *Frühzeit der Weltgeschichte*. Unter Mitwirkung von M. Schröter hg. von A. M. Kocktanek, München 1966.

²¹ Zitiert nach Löwith a. a. O. (Anm. 16) 107f.

²² Spengler, *Jahre der Entscheidung* (s. Anm. 17) 12.

²³ Vgl. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (s. Anm. 17), XI. 16: «Wir sind in das Zeitalter der Weltkriege eingetreten.»

herrschenden Frieden, darin einig mit den nationalen Kreisen in der Weimarer Zeit. Für das bevorstehende Unheil ist nach Spenglers Auffassung das Wort ›Krise‹ ein schwer erträglicher Euphemismus.²⁴ Nicht Aneinanderreihung von Krisen, sondern eine Abfolge von Katastrophen ist die Geschichte, die Spengler mit solchen im Bereich der Natur vergleicht. Geschichtsphilosophie ist für ihn denkbar nur als Katastrophentheorie. Entsprechend favorisierte Spengler im Bereich von Biologie und Paläontologie die auf G. de Cuvier zurückgehende Katastrophentheorie gegenüber der Evolutionstheorie Darwins.²⁵

Vor allem in Spenglers politischem Schrifttum meldet sich ein ausgesprochen katastrophischer Untergangsgedanke zu Wort, den Spengler anfänglich abgewiesen hat. In seiner ›Pessimismus‹-Schrift, die den seinem Hauptwerk gegenüber erhobenen Vorwurf des Defaitismus zu entkräften sucht, bemüht sich Spengler noch darum, seine im ›Untergang des Abendlandes‹ dargelegte Geschichtsphilosophie von einer Katastrophentheorie abzugrenzen und mokiert sich über solche Leser, »welche den Untergang der Antike mit dem Untergang eines Ozeandampfers verwechseln. Der Begriff einer Katastrophe ist in dem Wort *nicht* enthalten. Sagt man statt Untergang Vollendung, ein Ausdruck, der im Denken Goethes mit einem ganz bestimmten Sinn verbunden ist, so ist die ›pessimistische‹ Seite einstweilen ausgeschaltet, ohne dass der eigentliche Sinn des Begriffs verändert worden wäre». ²⁶ Unter dem Eindruck der politischen Entwicklungen wird Spenglers Geschichtsauffassung nach 1921 freilich zunehmend pessimistischer, seine Zukunftserwartung düsterer.

Was in Spenglers Werk dagegen unverändert durchgehalten wird, ist die Ablehnung des neuzeitlichen Fortschrittsgedankens. Wohl weist Spengler den gegen ihn pauschal erhobenen Vorwurf des Pessimismus zurück. »Aber allerdings, was das ›Ziel der Menschheit‹ angeht, so bin ich ein gründlicher und entschiedener Pessimist. Menschheit ist für mich eine zoologische Grös-

²⁴ Vgl. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (s. Anm. 17), 11: In »allen Versammlungen und Zeitungen hallt das Wort Krise wider als Ausdruck für eine vorübergehende Störung des Behagens, mit dem man sich über die Tatsache belügt, dass es sich um eine Katastrophe von unabsehbaren Ausmassen handelt, die normale Form, in der sich die grossen Wendungen der Geschichte vollziehen.«

²⁵ Siehe Spengler a. a. O. (Anm. 5) 18f. Zur paläontologischen Katastrophentheorie de Cuviers und ihren Nachfolgetheorien siehe H. Hölder, *Geologie und Paläontologie in Texten und ihrer Geschichte* (OA II/12), Freiburg/München 1960, 473ff.

²⁶ O. Spengler, *Pessimismus?* (Schriftenreihe der Preussischen Jahrbücher 4), Berlin 1921, 3f.

se. Ich sehe keinen Fortschritt, kein Ziel, keinen Weg der Menschheit, ausser in den Köpfen abendländischer Fortschrittsphilister. Ich sehe nicht einmal einen Geist und noch viel weniger eine Einheit des Strebens, Fühlens und Verstehens in dieser blossen Bevölkerungsmasse. Eine sinnvolle Richtung des Lebens auf ein Ziel, eine Einheit der Seele, des Willens und Erlebens sehe ich nur in der Geschichte der einzelnen Kulturen».²⁷ Aber nicht auf Passivität und Fatalismus, sondern auf Tätigkeit innerhalb der bestehenden Kultur zielt Spenglers Werk ab. Sein Autor bezeichnet seine Grundhaltung als «tapferen Pessimismus»²⁸.

Ein Endziel der Geschichte wird von Spengler also ausdrücklich geleugnet. In seiner Untergangsphilosophie stossen wir auf eine Spielart apokalyptischen Denkens, freilich nicht eine solche der jüdischen Apokalyptik, sondern, lebensphilosophisch gewendet, auf stoisches Denken und die uralte Vorstellung periodischer Weltuntergänge.²⁹ Spenglers Kulturphilosophie gestaltet das zyklische Denken freilich nicht zu einer Metaphysik der Gesamtwelt aus. Sie verwendet es vielmehr als metaphysisches Erklärungsprinzip für die einzelnen Kulturen. Die Darstellung ihrer Einzelgeschichte verzichtet entschlossen auf eine universalgeschichtliche Perspektive. Stattdessen wachsen und zerfallen nach Spenglers Auffassung die grossen Kulturen voneinander völlig unabhängig und eigengesetzlich. Weltgeschichte ist deshalb nichts als ein «Phantom»³⁰.

Konsequenterweise verwirft Spengler die herkömmliche Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit.³¹ An die Stelle dieses gängigen Schemas rückt ein neues, mit organologischen Begriffen operierendes Paradigma, das den Eurozentrismus abendländischer Geschichtsschreibung verwirft³² und dementsprechend von Spengler als «die kopernikanische Entdeckung im Bereich der Historie» ausgegeben wird.³³ Diese besteht für Spengler in seiner «Methode der vergleichenden Morphologie»³⁴. Sie betrachtet die Kulturen als in sich abgeschlossene Organismen, die dem natürlichen Werden und Vergehen unterworfen sind. Jede Kultur

²⁷ A. a. O. 14.

²⁸ Spengler, *Jahre der Entscheidung* (s. Anm. 17), 13.

²⁹ Zum zyklischen Denken von Spenglers Vorläufer Nietzsche siehe K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956.

³⁰ Spengler a. a. O. (Anm. 9) I, 22.

³¹ Vgl. a. a. O. (Anm. 9) I, 24ff.

³² Spengler a. a. O. (Anm. 9) I, 23f: «Ich nenne dies dem heutigen Westeuropäer geläufige Schema, in dem die hohen Kulturen ihre Bahnen *um uns* als den vermeintlichen Mittelpunkt alles Weltgeschehens ziehen, das *ptolemäische System* der Geschichte.»

³³ A. a. O. (Anm. 9) I, 24.

³⁴ A. a. O. (Anm. 9) I, 62.

aber hat «ihre *eigne* Form», «ihre *eigne* Idee, ihre *eigenen* Leidenschaften, ihr *eignes* Leben, Wollen, Fühlen, ihren *eigenen* Tod»³⁵. Zur Beschreibung der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Kulturen wählt Spenglers vergleichende Morphologie Analogien aus der Pflanzenwelt.³⁶

Philosophiegeschichtlich betrachtet kehrt in Spenglers vergleichender Morphologie der Kulturen in abgewandelter Form der Historismus des 19. Jahrhunderts wieder. Das berühmte Diktum Leopold von Ranke, nach welchem jede *Epoche* unmittelbar zu Gott ist³⁷, trifft bei Spengler auf die verschiedenen *Kulturen* zu, deren Entwicklung im Rahmen einer Philosophie des Lebens gedeutet wird, die sich der Naturphilosophie Goethes anschliesst.

Spenglers Methode der vergleichenden Morphologie unterteilt einerseits die Geschichte der grossen Kulturen in Perioden analog den vier Jahreszeiten bzw. in die Perioden von Vorzeit, Kultur und Zivilisation. Andererseits werden analoge Abschnitte innerhalb verschiedener kultureller Entwicklungsgeschichten einander synchron und synoptisch zugeordnet.³⁸ Dieses Verfahren ermöglicht es Spengler, eine analoge Abfolge «gleichzeitiger Geistesepochen» in der indischen, der antiken, der arabischen und der abendländischen Hochkultur zu entdecken. Ferner werden die Abfolge von «Kulturepochen» einerseits und «politischen Epochen» andererseits in der ägyptischen, der antiken, der arabischen und der abendländischen Kultur

³⁵ A. a. O. (Anm. 9) I, 28. Die Rede vom eignen Tod lässt den Einfluss Rilkes vermuten.

³⁶ A. a. O. (Anm. 9) I, 28f: «Es gibt aufblühende und alternde Kulturen, Völker, Sprachen, Wahrheiten, Götter, Landschaften, wie es junge Eichen und Pinien, Blüten und Zweige und Blätter gibt, aber es gibt keine alternde «Menschheit». Jede Kultur hat ihre neuen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erscheinen, reifen, verwelken, und nie wiederkehren. Es gibt viele, im tiefsten Wesen völlig voneinander verschiedene Plastiken, Maleien, Mathematiken, Physiken, jede von begrenzter Lebensdauer, jede in sich selbstgeschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eignen Blüten und Früchte, ihren eignen Typus von Wachstum und Niedergang hat. Diese Kulturen, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde. Sie gehören, wie Pflanzen und Tiere, der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons an. Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen. Der zünftige Historiker aber sieht sie in der Gestalt eines Bandwurms, der unermüdlich Epochen «ansetzt».

³⁷ L. v. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge, dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten. Gedächtnisausgabe zum 100. Jahrestag der Abhaltung der Vorlesungen, Darmstadt 1954, 7.

³⁸ Vgl. Spenglers Synopsen, a. a. O. (Anm. 9) I, 70ff.

miteinander verglichen. Jede dieser Kulturen durchläuft nacheinander das Frühlingsstadium der Vorzeit, das in Frühzeit und Spätzeit unterteilte der Kultur, sowie schliesslich das Stadium der Zivilisation. Während Frühzeit und Spätzeit der Kulturphase Sommer und Herbst entsprechen, ist die von ihr unterschiedene Zivilisation gleichbedeutend einem kulturgeschichtlichen Winter.

Geistesgeschichtliche Kennzeichen der Zivilisation sind nach Spengler das Aufkommen einer materialistischen Weltanschauung, das Vordringen philosophischer Skepsis, der Abschluss mathematischer Theorien, das Absinken der Philosophie auf das Niveau einer professoralen Kathederwissenschaft sowie die Ausbreitung einer letzten Weltstimmung. Im Unterschied zur Kultur fehlt es der Zivilisation an innerer Gestaltungskraft. Deren Fehlen zeigt sich auf künstlerischem Gebiet in der von Spengler kritisierten «modernen Kunst», im Abgleiten von Kunst und Architektur ins Kunstgewerbe, im Ende der Formentwicklung und in der Überhandnahme des Ornamentalen und der Imitation, sowie in einem Stil von Repräsentationskunst im Dienst der Macht und der Massenwirkung. Politisch schliesslich ist die Zivilisation die Epoche der Massen, der Metropolen und der kosmopolitischen Gesinnung. Ihre Kennzeichen sind zunächst die Herrschaft des Geldes in der Politik und damit (!) das Aufkommen der Demokratie, später die Ausbildung des Cäsarismus, das heisst der Sieg der Gewaltpolitik einzelner Führergestalten über Finanzmacht und Demokratie. In dieser Phase lösen sich die Nationen zu formlosen Bevölkerungsmassen auf, die schliesslich in einem grossen Imperium miteinander verschmolzen werden, welches despotische Züge trägt. Gegen Ende des Zeitalters der Zivilisation entsteht der Nepotismus von Einzelherrschern. Die Welt wird als Beute verteilt oder von neuen, jungen Völkern nach und nach erobert. Schliesslich treten urmenschliche Zustände ein und höhlen die hochzivilisierte Lebensform von innen aus.

Weit davon entfernt, der Gipfel einer geradlinig ansteigenden Weltgeschichte zu sein, sind das 19. und 20. Jahrhundert nach dem Urteil Spenglers der Beginn des Untergangs, die Anfangsjahrhunderte des kulturgeschichtlichen Winters im Abendland, dessen Ende für die Zeit nach 2200 n. Chr. berechnet wird. Die Gegenwart stellt lediglich ein Durchgangsstadium dar, wie es unter gewissen historischen, an Kulturen der Vergangenheit zu studierenden Bedingungen notwendigerweise eintreten muss. Für Spengler gilt es als ausgemacht, dass die künftige Entwicklung des Abendlandes *«ein in Hinsicht auf Form und Dauer streng begrenztes und unausweichlich bestimmtes Einzelereignis der Historie vom Umfang weniger Jahrhunderte ist, das aus den vorliegenden Beispielen übersehen und in wesentlichen Zügen berechnet*

werden kann»³⁹. Der Untergang des Abendlandes ist also keine zukünftige Katastrophe, sondern ein sich bereits in der Gegenwart abspielendes Geschehen⁴⁰, nicht ein plötzlich hereinbrechendes Ereignis, sondern ein Prozess; ein Prozess freilich, über den Spengler Endzeitberechnungen glaubt anstellen zu können. Der Untergang des Abendlandes ist gleichbedeutend dem Prozess der Zivilisation.⁴¹

Spengler hat sich um eine ontologische Fundierung seiner Geschichtsphilosophie bemüht. Seine Ontologie ist im «Untergang des Abendlandes» *in nuce* in seinen Ausführungen über die Weltangst enthalten. Im Phänomen der Angst nämlich entdeckt Spengler den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis jeglicher kultureller Entwicklung. Sehnsucht und Angst sind die «Urgefühle» jedes auftauchenden Ich. Sie sind die Gefühle des Werdens und des Gewordenseins. Jene Weltangst der Kinderseele, die «Angst vor dem Unwiderruflichen, Erreichten, Endgültigen, vor der Vergänglichkeit selbst als dem Verwirklichten»⁴², steht als «das schöpferischste aller Urgefühle» auch am Anbeginn aller kulturellen Entwicklung. In seinen Ausführungen über die Weltangst, die er erstaunlicherweise nirgends weiter verfolgt hat, «sind die Keime fast aller Grundgedanken Spenglers förmlich zusammengeballt, und es hätte nur ihrer Weiterführung und systematischen Entfaltung bedurft, um auch seine verborgene Metaphysik in ihren Möglichkeiten wie in ihren Widersprüchlichkeiten ans Licht zu bringen»⁴³. Derartige Spannungen werden bereits in Spenglers Begriff der Weltangst erkennbar, der meines Wissens von ihm geprägt worden ist. Während Spengler nämlich die Weltangst einerseits als gleichrangiges Urgefühl neben der Sehnsucht ansiedelt, deutet er sie andererseits als aus der Sehnsucht abgeleitetes Gefühl. Diese Spannung wirkt sich auf die Ontologie Spenglers aus und führt zu gewissen Aporien, welche die Tragfähigkeit der ontologischen Grundlegung der Kulturphilosophie Spenglers insgesamt in Frage stellen.⁴⁴ Das gilt letzten Endes auch für Spenglers Technikkritik, der wir uns nun zuwenden.

³⁹ A. a. O. (Anm. 9) I, 53.

⁴⁰ «Die Gegenwart ist eine zivilisierte, keine kultivierte Zeit», Spengler a. a. O. (Anm. 9) I, 54.

⁴¹ Vgl. a. a. O. (Anm. 9) I, 42ff.

⁴² A. a. O. (Anm. 9) I, 108.

⁴³ Schröter a. a. O. (Anm. 2) 195.

⁴⁴ Zu den Aporien der Ontologie Spenglers siehe Schröter a. a. O. (Anm. 2) 213ff; U. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988, 95.218f.

II. Die Technik als Taktik des Lebens

Zivilisationskritik schliesst bei Spengler eine Kritik der Technik ein. Technikkritik meint im Falle Spenglers allerdings nicht die Verwerfung der Technik, sondern eine kritische Analyse ihres Wesens. Es erstaunt freilich zunächst, dass Spengler sich in seinem voluminösen Werk über den Untergang des Abendlandes zur Technik lediglich auf den letzten zwölf Seiten äussert. Auch wenn zu bedenken ist, dass Spengler das Thema der Technik implizit überall dort im Blick hat, wo er die Probleme der Zivilisation behandelt, kann man doch mit G. Merlio fragen, «ob der relativistische, antifortschrittliche Rahmen seiner Geschichtsmorphologie Spengler nicht daran gehindert hat, der Technik den gebührenden Platz im *Untergang des Abendlandes* einzuräumen»⁴⁵. Spengler hat die Frage nach der Technik freilich 1931 in einer separaten Schrift unter dem Titel «Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens» wieder aufgegriffen.

Im «Untergang des Abendlandes» wird das Wesen der Technik als «Feststellen» bestimmt. «Feststellen» bezeichnet das Wesen des menschlichen Umgangs mit der Natur, wobei es im Kontext von Spenglers Ontologie als eine Weise des Bannens zu verstehen ist: Das Bedrohliche wird gebannt, indem man es in seiner Form und Beschaffenheit «fest-stellt». Wissenschaft und Technik verhalten sich nach Spengler zueinander wie Mythos und Kultus. Wie die Wissenschaft, so ist auch die Technik eine Weise des Feststellens der Natur. «Die entscheidende Wendung in der Geschichte des höheren Lebens erfolgt, wenn das Feststellen der Natur – um sich danach zu richten – in ein Festmachen übergeht, durch die sie *absichtlich* verändert wird. Damit wird die Technik gewissermassen souverän».⁴⁶ Das Denken emanzipiert sich vom Empfinden, und die Entfremdung von der Natur setzt in dem Moment ein, wo an die Stelle unmittelbaren Erlebens «ein *Bild*» von der Welt tritt.⁴⁷ Das Feststellen der Technik hat grundsätzlich etwas Gewalttames. In ungeahntem Ausmass potenziert sich die Gewalttätigkeit gegenüber der Natur in der modernen Technik des Abendlandes. Spengler nennt sie im Unterschied zu früheren Formen «die faustische Technik»⁴⁸. Aufkommend mit der Gotik, besteht sie in einer von geradezu religiöser Inbrunst durchdrungenen Gewalttätigkeit. Im «seligen Grübeln frühgotischer Mönche» offenbart sich «der religiöse Ursprung allen technischen Denkens. Diese inbrünstigen Erfinder in ihren Klosterzellen, die unter Beten und

⁴⁵ Merlio a. a. O. (Anm. 3) 100.

⁴⁶ Spengler a. a. O. (Anm. 9) II, 624.

⁴⁷ A. a. O. (Anm. 9) II, 625.

⁴⁸ A. a. O. (Anm. 9) II, 627.

Fasten Gott sein Geheimnis *abrangen*, empfanden das als einen Gottesdienst. Hier ist die Gestalt Fausts entstanden, das grosse Sinnbild einer echten Erfinderkultur. Die *scientia experimentalis*, wie zuerst Roger Bacon die Naturforschung definiert hatte, die *gewaltsame* Befragung der Natur mit Hebeln und Schrauben beginnt, was als Ergebnis in den mit Fabrikschlotten und Fördertürmen übersäten Ebenen der Gegenwart vor unseren Augen liegt». ⁴⁹ Die moderne Technik wird nicht als Folge, sondern als Ursache der neuzeitlichen Naturwissenschaften aufgefasst. Wie schon H. Bergson vertritt Spengler die Auffassung, dass der *Homo faber* dem *Homo sapiens* vorausgeht.

Manche seiner Überlegungen aus dem «Untergang des Abendlandes» hat Spengler in «Der Mensch und die Technik» vertieft. Gleichzeitig hat er sich in dieser Schrift aufgrund einer nun mehr an den Anfängen menschlicher Geschichte orientierten Sichtweise um eine allgemeinere, weiter angelegte Deutung der Technik bemüht. Technik ist jetzt «etwas ungeheuer Allgemeines. Sie reicht weit über den Menschen zurück in das Leben der Tiere, und zwar *aller* Tiere». ⁵⁰ Das Wesen der Technik muss deshalb nicht so sehr aus der Religion, wie noch im «Untergang des Abendlandes» angenommen, sondern aus dem Kampf ums Dasein heraus verstanden werden. Um zu überleben, bedarf es im Kampf des Lebens einer Taktik. «*Die Technik ist die Taktik des ganzen Lebens*». ⁵¹ Vom Tier unterscheidet sich der Mensch dadurch, dass er «der Schöpfer seiner Lebenstaktik» geworden ist. «Und die innere Form dieses schöpferischen Lebens nennen wir Kultur». ⁵² Dementsprechend begreift Spengler in seiner Technikschrift Kulturgeschichte als Geschichte der Technik. Die Frage nach der Technik steht fortan nicht am Ende, sondern am Anfang seiner Kulturphilosophie.

Spengler führt die Entwicklung der Technik zurück auf eine Stufung des Lebens. Diese orientiert sich nicht an der zoologischen Anatomie, sondern an der «Physiognomik», das heisst der Beobachtung lebender Körper im Lebensvollzug, die nach der Seele eines Tieres fragt. ⁵³ Für Spengler ergibt sich so neben der zoologischen Klassifizierung der Arten «eine ganz andere

⁴⁹ A. a. O. (Anm. 9) II, 628; vgl. Spengler a. a. O. (Anm. 5) 46ff.

⁵⁰ A. a. O. (Anm. 5) 5.

⁵¹ Ebd.

⁵² A. a. O. (Anm. 5) 17.

⁵³ Neben der anatomischen Betrachtung und Ordnung des Tierreiches kennt Spengler «noch eine ganz andere, unsystematische Ordnung von Arten des *Lebens*, die sich nur dem ungelehrten Miterleben, der innerlich gefühlten Verwandtschaft von Ich und Du erschliesst, wie sie jeder Bauer kennt, aber auch jeder Dichter und Künstler» (a. a. O. 11).

Rangordnung des Lebens, nicht des Leibes»⁵⁴. Spengler unterscheidet die Stufen der Pflanzen und der Tiere. Innerhalb der Tierwelt aber besteht nach Spengler eine Zweiteilung in Pflanzenfresser und Raubtiere. Diese Unterscheidung reicht einerseits bis in die Ethik hinein. «Es gibt, wenn man es richtig versteht, eine Raubtier- und eine Pflanzenfresserethik».⁵⁵ Andererseits wird sie an der Physiognomie der Tiere festgemacht, was freilich recht undifferenziert geschieht.

Der Mensch ist nach Spengler ein Raubtier, «die Bestie Mensch»⁵⁶. Dem mag sein Körperbau widersprechen. «Aber das geht uns, die wir sein *Leben* betrachten, nichts an. In seinem Schicksal, *seelisch*, ist er ein Raubtier».⁵⁷ So ist der Mensch einerseits mit der Tierwelt verbunden, andererseits aus ihr herausgehoben. Denn seine Technik ist im Unterschied zu der aller Tiere, auch anderer Raubtiere, keine unveränderliche «Gattungstechnik», sondern individuell gestaltbar und entwicklungsfähig. «Die Technik im Leben des Menschen ist bewusst, willkürlich, veränderlich, persönlich, *erfinderisch*».⁵⁸ Darum entsteht erst mit dem Menschen die Kultur, welche die innere Form seiner schöpferischen Technik ist.

Mit der Entstehung des Menschen also setzt die Entwicklung von Kultur und Technik im engeren Sinne ein, wobei nicht an einen kontinuierlichen Entwicklungsprozess, sondern an plötzlich auftretende Veränderungen im Sinne der Mutationstheorie von H. de Vries gedacht ist.⁵⁹ Die erste Entwicklungsstufe des «erfinderischen Raubtieres» Mensch⁶⁰ beginnt mit der gleichzeitigen Entstehung der menschlichen Hand und Erfindung des Werkzeugs.⁶¹ Auf einer zweiten Stufe bilden sich – wiederum zeitgleich – die Wortsprache und die gemeinsame Unternehmung von Menschen heraus, das planmäßige Tun zu mehreren.⁶² In beiden Fällen bedingen die physiognomische und die technisch-kulturelle Entwicklung einander gegenseitig.

Unter dieser Voraussetzung konstruiert nun Spengler eine Kulturgeschichte der Menschheit. Ursprünglich war der Mensch ein Einzelgänger. «Der früheste Mensch horstet einsam wie ein Raubvogel».⁶³ Allenfalls bilde-

⁵⁴ A. a. O. 11.

⁵⁵ A. a. O. 15.

⁵⁶ A. a. O. 13.

⁵⁷ A. a. O. 16, Anm. 1. Zur Raubtierethik, deren Gedanke auf Nietzsche zurückgeht, vgl. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (s. Anm. 17), 13f.

⁵⁸ A. a. O. (Anm. 5) 17.

⁵⁹ A. a. O. 18f.

⁶⁰ A. a. O. 18.

⁶¹ Vgl. a. a. O. 18ff.

⁶² Vgl. a. a. O. 26ff.

⁶³ A. a. O. 23.

ten die Menschen locker organisierte «Rudel». Erst mit dem Aufkommen des fließenden Sprechens, der Wortsprache, kommt es zum Leben in Verbänden. Damit setzt aber die Hierarchisierung des Lebens ein. «*Es gibt Führerarbeit und ausführende Arbeit*» und deshalb fortan für immer «*zwei Arten von Menschen*», eben Führer und Geführte.⁶⁴ Das Entstehen des Lebens in organisierten Verbänden ist allerdings verbunden mit einem Verlust an Freiheit. Das gilt für Führer wie Geführte gleichermassen. Diese Entwicklung führt andererseits zu kulturhistorischen Neuerungen. Aus den Raubtierkämpfen zwischen einzelnen Individuen wird der organisierte Krieg, aus der Vernichtung des Besiegten wird das Gesetz, das immer das Recht des Stärkeren kodifiziert, ebenso der Friede als Recht des Besiegten, das zwischen Stammesverbänden gilt. Ausserdem wird der Staat gebildet als «die innere Ordnung eines Volkes für den äusseren Zweck»⁶⁵.

Gibt es in der kulturellen und technischen Entwicklung scheinbar einen Fortschritt, obwohl Spengler ursprünglich einen solchen negierte, so ist doch die Geschichte der Technik zugleich eine Geschichte wachsender Entfremdung des Menschen von der Natur. Ihr Beginn fällt mit dem ersten Auftreten des Menschen zusammen. Schon auf dessen frühester Entwicklungsstufe «*beginnt <Kunst> als Gegenbegriff zu Natur*». «Der schöpferische Mensch ist aus dem Verbande der Natur herausgetreten, und mit jeder neuen Schöpfung entfernt er sich weiter und feindseliger von ihr.» Die Weltgeschichte ist die tragische «Geschichte eines Empörers»; tragisch deshalb, weil die Natur letztlich stärker bleibt. «Der Kampf gegen die Natur ist hoffnungslos, und trotzdem wird er bis zum Ende geführt werden».⁶⁶

Nur scheinbar verbessern Sprache und Organisation die Ausgangsbedingungen des Menschen in diesem ungleichen Kampf. Der Fortschritt ist aber kein tatsächlicher. Zunächst nämlich entsteht mit der Wortsprache das Denken, welches berechnet und plant und – den Menschen versklavt.⁶⁷ In dieser These Spenglers schlägt erkennbar die Abneigung der Lebensphilosophie gegenüber dem Rationalismus durch. Schliesslich aber wird der Mensch sogar Sklave seiner eigenen Technik, die nämlich nicht etwa Arbeit erspart, sondern umgekehrt infolge ihrer ständigen Innovation und Expansion ein Mehr an Arbeitskräften erfordert.⁶⁸ Die Technik schafft die Masse als neue Grösse, gegen die sich der erst hier und jetzt entstehende Individualismus

⁶⁴ A. a. O. 35.

⁶⁵ A. a. O. 37.

⁶⁶ Alle Zitate a. a. O. 24f.

⁶⁷ A. a. O. 32.

⁶⁸ Vgl. a. a. O. 39.

zur Wehr setzt, «das letzte Aufbäumen der Raubtierseele gegen die Gefangenschaft in der Kultur»⁶⁹.

Eine dritte Phase der Technikgeschichte lässt Aufstieg und Ende der Maschinenkultur erleben.⁷⁰ Was sich scheinbar wie Fortschritt ausnimmt, ist doch tatsächlich der Ausgang der Geschichte, und zwar der Geschichte überhaupt. War das Symbol der vorhergehenden Epoche das Haus⁷¹, so ist das Sinnbild der Maschinenkultur die Stadt⁷². Sie symbolisiert die entstehende Gesellschaft, die einerseits durch den Gegensatz zweier Urstände – Adel und Priestertum – gekennzeichnet ist. Beide Stände verkörpern die gegensätzlichen Ideen einer Welt der Tatsachen und des Schicksals und einer Welt der Wahrheiten und Kausalitäten.⁷³ Andererseits wird die Gesellschaft durch den Luxus geprägt, das heisst durch «Kultur in anspruchsvollster Form», welche alle Lebensbereiche durchherrscht und auch die Maschinenteknik selbst bestimmt.⁷⁴

Der unversöhnliche Gegensatz von Leben und Denken, der Welt der Tatsachen und der Welt der Wahrheiten, erreicht seinen Höhepunkt in der abendländischen, der faustischen Kultur, «in der das stolze Blut der Raubtiere sich zum letzten Mal gegen die Tyrannei des reinen Denkens auflehnt»⁷⁵. In ihr, und zwar in dieser Kultur allein, «ist die Theorie von Anfang an Arbeitshypothese»⁷⁶. Die Theorie, insbesondere die mathematische Methode, ist Werkzeug in der Hand des *homo faber*. Das Experiment, das Bacon fordert, ist «die Befragung der Natur mit der Folter». «Es ist die Kriegslist geistiger Raubtiere».⁷⁷ Nunmehr sollen nicht nur die Rohstoffvorkommen der Natur geplündert, sondern die Natur insgesamt und ihre Kräfte als Arbeitskraft der Technik unterjocht werden. «Der Begriff der Beute des Raubtieres wird zu Ende gedacht. Nicht dies und das, wie das Feuer, das Prometheus stahl, sondern die Welt selbst wird mit dem Geheimnis ihrer Kraft als Beute davongeschleppt, hinein in den Bau dieser Kultur».⁷⁸

Der scheinbare technische Fortschritt innerhalb der faustischen Kultur ist doch in Wahrheit die Ursache ihres unvermeidlichen Untergangs.⁷⁹ Dass es

⁶⁹ A. a. O. 40.

⁷⁰ Vgl. a. a. O. 42ff.

⁷¹ Vgl. a. a. O. 39.

⁷² Vgl. a. a. O. 42.

⁷³ A. a. O. 45.

⁷⁴ A. a. O. 43.

⁷⁵ A. a. O. 45.

⁷⁶ A. a. O. 46; vgl. Spengler a. a. O. (Anm. 9) II, Kap. III, § 19.

⁷⁷ A. a. O. (Anm. 5) 47.

⁷⁸ A. a. O. 48f.

⁷⁹ A. a. O. 41.

zur Kulturkatastrophe kommen muss, ist für Spengler eine unverrückbare Tatsache. Der vordergründig betrachtete rasante Fortschritt und Aufstieg der abendländischen Kultur ist in Wirklichkeit «das Tempo der letzten Katastrophen»⁸⁰. So nimmt die «Tragödie» ihren Lauf. «Die Schöpfung erhebt sich gegen den Schöpfer: Wie einst der Mikrokosmos Mensch gegen die Natur, so empört sich jetzt der Mikrokosmos Maschine gegen den nordischen Menschen».⁸¹ Spengler benennt mehrere Faktoren, die zur Katastrophe führen müssen. Darunter sind irreversible Schädigungen der Umwelt und Rohstoffmangel in baldiger Zukunft nicht einmal der entscheidende. Verhängnisvoller noch ist die Erosion der im technischen Zeitalter überlebensnotwendigen Schicht der Führungskräfte. «Die Flucht der geborenen Führer vor der Maschine beginnt. Bald werden nur noch Talente zweiten Ranges, Nachzügler einer grossen Zeit, verfügbar sein».⁸² Modern gesprochen führt eine Aussteigermentalität zum Zusammenbruch der ohne Führungselite lebensunfähigen technisierten Zivilisation. Zu diesem Niedergang trägt als dritter Faktor das bei, was Spengler als «Verrat an der Technik» anprangert, nämlich die Weitergabe technischen Wissens an Entwicklungsländer.⁸³ Die europäischen Völker büssen auf diese Weise ihre Vormachtsstellung und Absatzmärkte ein, weshalb beispielsweise die Arbeitslosigkeit und die Weltwirtschaftskrise Ende der zwanziger Jahre keine Krisen waren, «sondern der Beginn einer Katastrophe»⁸⁴. Dass die Geschichte der modernen Technik auf anderen Kontinenten fortgeschrieben werden könnte, schliesst Spengler aus. «Für die Farbigen» nämlich «ist die faustische Technik kein inneres Bedürfnis». Sie werden sich ihrer lediglich so lange bedienen, wie sie die Überlegenheit gegenüber dem Abendland anstreben. Dann aber wird die faustische Technik mit dem abendländischen Menschen untergehen. Deshalb also nähert sich die Geschichte der abendländischen Technik «schnell dem unausweichlichen Ende. Sie wird von innen her verzehrt werden wie alle grossen Formen irgendeiner Kultur. Wann und in welcher Weise wissen wir nicht».⁸⁵

Zusammenfassend muss man feststellen, dass Spengler Kultur und Technik keineswegs grundsätzlich ablehnt. Im Gegenteil ist nach seiner Auffassung allgemein betrachtet Technik als Taktik des Lebens im Kampf ums Dasein unbedingt zu bejahen. Kritisiert wird die Technik des Menschen, insofern sie das Leben, das sie im Kampf ums Dasein begünstigen soll, in

⁸⁰ A. a. O. 42.

⁸¹ A. a. O. 52.

⁸² A. a. O. 57.

⁸³ A. a. O. 58ff.

⁸⁴ A. a. O. 61.

⁸⁵ Ebd.

seinen eigentlichen Möglichkeiten erheblich und in zunehmendem Masse beeinträchtigt. Mit Hilfe der Technik behauptet sich der Mensch gegenüber der restlichen Natur zu einem hohen Preis, nämlich dem Preis seiner Freiheit. Die Geschichte der Technik und der Kultur ist die Geschichte eines zunehmenden Freiheitsverlustes. Es ist die tragische Geschichte der Selbstüberlistung, der Selbstfesselung, der Selbstdisziplinierung und Selbstverstümmelung des einst so ungebundenen und stolzen Raubtiers. Im Untergang der Zivilisation vollendet sich die Selbstzerstörung der Bestie Mensch.

Aus Spenglers Philosophie der Technik spricht die Bewunderung für das Raubtier, für das elementare, durch keine Rationalität von sich selbst entfremdete Leben. Gleichwohl plädiert Spengler nicht für die Rückkehr zu archaischen Lebensformen. Spengler sucht nicht nach Wegen zu einem alternativen Leben. Er mobilisiert nicht wie die zeitgenössische Jugendbewegung zur Zivilisationsflucht. «Die Zeit lässt sich nicht anhalten; es gibt keine weise Umkehr, keinen klugen Verzicht».⁸⁶ Spengler teilt den *amor fati* Nietzsches⁸⁷ und fordert deshalb dazu auf, die Entwicklung der Zivilisation trotz der ihr innewohnenden Tragik zu bejahen. Konkret heisst das für das Nachkriegsdeutschland, sich nicht auf die Rolle des Landes der Dichter und Denker zu beschränken, sondern sich entschieden technischen und wirtschaftlichen Innovationen zu öffnen. Man versteht, weshalb Spengler gerade unter den Vertretern der deutschen Industrie Sympathien erweckte.

Freilich endet Spenglers Technikschrift noch düsterer als «Der Untergang des Abendlandes». Sah er in seinem *Opus magnum* noch eine neue Kultur in Zentralasien heranreifen⁸⁸, so hält er es in «Der Mensch und die Technik» allenfalls für möglich, «dass noch ein matter Nachzügler kommt, etwa irgendwo in der Ebene zwischen Weichsel und Amur und im nächsten Jahrtausend, hier aber ist der Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch sein historisches Dasein gegen sie aufgelehnt hat, *praktisch zu Ende geführt worden*»⁸⁹.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ A. a. O. 15.

⁸⁸ Siehe dazu G. L. Ulmen, *Metaphysik des Morgenlandes – Spengler über Russland*, in: Ludz (Hg.), a. a. O. (Anm. 2) 123–173.

⁸⁹ Spengler a. a. O. (Anm. 5) 44.

III. Der Prophet des Untergangs

Spengler ist mehr als ein ruhig den Gang der Geschichte beobachtender Kulturphilosoph. Durchgängig durchzieht sein Werk ein prophetischer Ton. Man sagt nicht zuviel, wenn man in Spengler einen selbsternannten Propheten des Untergangs sieht, dessen eigene Schriften ihrerseits ein Symptom des prophezeiten Endes, eben ein Zeichen der Zeit sein wollen.⁹⁰ Die Gegenwart soll enthüllt werden als Endzeit, als Wirklichkeit im Untergang. Die Katastrophe – nicht etwa die Krise – wird zur Normalform erklärt, in welcher sich der Gang der Geschichte vollzieht. «Die Geschichte hat mit menschlicher Logik nichts zu tun. Ein Gewitter, ein Erdbeben, ein Lavaström, die wahllos Leben vernichten, sind den planlos elementaren Ereignissen der Weltgeschichte verwandt. Und wenn auch Völker zugrunde gehen und alte Städte altgewordener Kulturen brennen oder in Trümmer sinken, deshalb kreist die Erde weiter ruhig um die Sonne und die Sterne ziehen ihre Bahn».⁹¹

Mit gewissem Recht lassen sich Spenglers Werke, zumindest die Schriften seiner letzten Jahre, als moderne Spielart apokalyptischer Enthüllungsliteratur interpretieren. Aufgedeckt werden soll die katastrophische Verfasstheit der Wirklichkeit, die sich in der Gewissheit des Endes aller Dinge verdichtet. Alles hat seine je eigene Zeit, die definitiv begrenzt ist. Das apokalyptische Zeitmass der Frist kehrt in Spenglers Geschichtsprognosen wieder. Geschichtsphilosophie gerät bei ihm zur Katastrophentheorie. Enthüllt wird aber auch die vermeintlich wahre Natur des Menschen, eben seine Raubtiernatur, welche den Untergang unvermeidlich werden lässt.

Spenglers Analysen sind vom historischen, vom politologischen, aber auch vom biologischen, paläontologischen und anthropologischen Standpunkt aus anfechtbar. Scharfsinnige Einsichten sind eingewoben in problematische Theoreme und Theorien. Das gilt für Spenglers Historisierung der Idee der Bestie Mensch ebenso wie für seine Konstruktion autarker Kulturen und seine Geschichtsspekulation, in die seine Zivilisations- und Technikkritik eingebettet ist. In vielen Fällen spricht aus der vermeintlichen Zeit-

⁹⁰ So auch Schröter a. a. O. (Anm. 2) 237ff.

⁹¹ Spengler, *Jahre der Entscheidung* (Anm. 17), 13f.

analyse nur der Zeitgeist der konservativen Revolution.⁹² Die Grenzen Spenglers werden spätestens daran erkennbar, dass sich sein Untergangsgedanken von vornherein dem Gedanken verschliesst, eine wissenschaftlich-technische Weltzivilisation könne heraufziehen und die weitere Geschichte der Menschheit bestimmen; eine Möglichkeit, mit der etwa Alfred Weber, Karl Jaspers oder auch Spenglers Freund Leo Frobenius gerechnet haben.

Spengler hat sein Werk nicht nur als Prophezeiung, sondern zugleich als Symptom des Untergangs verstanden. «Und wir Menschen des 20. Jahrhunderts steigen *sehend* hinab. Unser Blick für Geschichte, unsere Fähigkeit, Geschichte zu schreiben, ist ein verräterisches Zeichen dafür, dass sich der Weg abwärts senkt. Nur auf dem Gipfel hoher Kulturen, bei ihrem Übergang zur Zivilisation, tritt für einen Augenblick diese Gabe durchdringender Erkenntnis auf».⁹³ Spengler glaubte sich im Besitz dieser endzeitlichen Gabe. Er wird damit als Person selbst einer Interpretation in apokalyptischen Kategorien zugänglich: In der Zeit nach Vollendung seines Hauptwerkes über den Untergang des Abendlandes geriet Spengler mehr und mehr in die Rolle des Unheilspropheten.⁹⁴ Seine selbstgewählte Rolle war freilich nicht diejenige des neutestamentlichen Sehers Johannes, dessen Gestalt in Hölderlins «Patmos» überschriebenem Gedicht nachwirkt, aus dem später Heidegger seine endzeitliche Hoffnung schöpfte, sondern die Rolle Kassandras, die Trojas Untergang und den Tod Achills weissagte, dessen Lebenshaltung sich Spengler zum Vorbild wählte.⁹⁵

Letztlich wurde Spengler zum Prophet seines eigenen Untergangs. Dass sich diese latent todessüchtige Untergangsphilosophie an sich selbst berauschte, gehört zu den vielen Fragwürdigkeiten des Spenglerschen Werkes.

⁹² Auf den apokalyptischen Geist im «Untergang des Abendlandes» hat bereits Ernst Blochs Schüler Joachim Schumacher aufmerksam gemacht, Spenglers Werk allerdings zugleich als «Ideologie des Chaos» und «falsche Apokalypse des Bürgertums» als einer niedergehenden Klasse diffamiert. Siehe J. Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums* (1937), NA Frankfurt a.M. 1972, 59f. Vgl. auch G. Lucács, *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik*, Frankfurt a.M. 1966, 149ff. Dass «Der Untergang des Abendlandes» als moderne Spielart der Gattung apokalyptischer Literatur zuzuordnen ist, zeigt die literaturwissenschaftliche Arbeit K. Vondungs über die apokalyptischen Traditionen in Deutschland. Siehe K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, 147ff. Zum apokalyptischen Denken im Werk Spenglers vgl. auch Körtner a. a. O. (Anm. 44) 212ff.

⁹³ Spengler a. a. O. (Anm. 5) 8f.

⁹⁴ Diesen Aspekt hat C. Breysig, *Der Prophet des Untergangs*, in: Velhagen u. Klasing Monatshefte 35, 1920/21, H.9 beleuchtet.

⁹⁵ Vgl. Spengler a. a. O. (Anm. 5) 61.

IV. Faustische Technik und Ge-Stell

Ungeachtet mancher problematischer Voraussetzungen und Schlussfolgerungen bleibt Spenglers Beitrag zu einer Philosophie der Technik wichtig, insofern er neben der Kulturphilosophie E. Jüngers die Technikinterpretation Heideggers erkennbar beeinflusst hat. Namentlich Spenglers Einfluss auf die Spätphilosophie Heideggers reicht erheblich weiter als dieser selbst zu erkennen gibt.⁹⁶

Heideggers Kritik der abendländischen Metaphysik und seine in diesem Zusammenhang entwickelte Philosophie der Technik wissen sich ausdrücklich den Schriften Ernst Jüngers verpflichtet. Heidegger fand in ihnen, insbesondere in Jüngers Werk *«Der Arbeiter»* von 1932, ein wesentliches Verständnis der Metaphysik Nietzsches ausgesprochen, durch welches seine eigene Deutung der Geschichte der Metaphysik und seine Formulierung der Aufgabe ihrer Überwindung wichtige Anregungen empfangen haben.⁹⁷ Immerhin hat Heidegger im Rahmen seiner Nietzsche-Interpretation ausdrücklich die Bedeutung auch der Kulturphilosophie Spenglers unterstrichen und den Untergang des Abendlandes als Moment der Geschichte des Seins interpretiert.⁹⁸

Wenn sich Heidegger im übrigen nur beiläufig auf Spengler beruft, so ist doch zumindest dessen indirekter Einfluss auf Heideggers Spätwerk, wie sich zeigen lässt, nicht unerheblich. Denn gerade die Schriften Jüngers, auf die Heidegger sich beruft, verdanken ihre wesentlichen Grundeinsichten niemand anderem als Oswald Spengler.

⁹⁶ Wir suchen im Folgenden eine These zu erhärten, die A. Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978, 354, aufgestellt hat. Zum Technikverständnis Heideggers siehe ausserdem M. Trowitzsch, *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik*, Tübingen 1988, 83–195. Jäger wie Trowitzsch weisen zu Recht darauf hin, dass Heideggers Kritik der neuzeitlichen Technik bisher viel zu wenig Beachtung gefunden hat, obwohl sie, wie H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, 19, hervorhebt, eine gedankliche Konsequenz und Radikalität besitzt, «die ihresgleichen innerhalb der akademischen Philosophie unseres Jahrhunderts nicht hat». Zur Technikdeutung Heideggers siehe auch G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg 1986.

⁹⁷ Vgl. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 71–99, hier 72; ders., *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität/Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt a. M. 1983, 24.

⁹⁸ M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen 1954, 14.

Das gilt nicht zuletzt für Jüngers Werk *«Der Arbeiter»*⁹⁹. Ein Exemplar desselben schickte Jünger an Spengler mit einer handschriftlichen Widmung.¹⁰⁰ Dass diese Widmung weitaus mehr als eine gewisse Sympathie Jüngers für Spengler bezeugt, zeigt ein Vergleich des *«Arbeiters»* mit Spenglers Aufsatz *«Preussentum und Sozialismus»* von 1920 sowie mit dessen 1933 erschienenem Werk *«Jahre der Entscheidung»*. Eine genaue Analyse zeigt, dass die Grundkonzeption von Jüngers *«Arbeiter»* in den Schriften Spenglers bereits enthalten ist, wie auch Jüngers Sozialismusidee mit dem von Spengler konzipierten preussischen Sozialismus mehr oder weniger identisch ist.¹⁰¹ Aber auch Spenglers Hauptwerk *«Der Untergang des Abendlandes»* hat die Metaphysik Jüngers in hohem Masse beeinflusst. Augenscheinlich ist zum Beispiel auf Spenglers *Morphologie der Weltgeschichte* der Gestaltbegriff zurückzuführen, der in Jüngers *«Arbeiter»* grundlegend ist.¹⁰² Jüngers Technikkritik führt bis in die Einzelheiten hinein, ohne seine Quelle zu erwähnen, wesentliche Gedanken Spenglers aus dem Schlusskapitel des *«Untergangs des Abendlandes»* über die Technik fort.¹⁰³ Von Spengler hat Jünger die Grundidee eines Reifungsprozesses der sogenannten faustischen Kultur übernommen, diese jedoch von ihren bei Spengler massgeblichen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen gelöst. Im Unterschied zu Spengler neigt Jünger nämlich durchgängig zu einer universalhistorischen Geschichtsauffassung, welche Spengler ja im *«Untergang des Abendlandes»* ausdrücklich verworfen hat. Übereinstimmung wie Differenz zu Spengler lässt ein Brief Jüngers aus dem Jahre 1922 erkennen. Einerseits wird in ihm die Geschichtskonzeption Spenglers kritisiert, weil die Menschheitsgeschichte eine Einheit bilden müsse, solle Geschichtsphilosophie nicht in

⁹⁹ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932, NA Stuttgart 1982.

¹⁰⁰ Ein Faksimile dieser Widmung ist abgedruckt bei Näher a. a. O. (Anm. 1) 117. Vgl. auch H. P. des Courdes/H. Mühleisen, *Bibliographie der Werke Ernst Jüngers*, Stuttgart 1985, 85.

¹⁰¹ Auf die von vielen Interpreten übersehenen Parallelen zwischen Jünger und Spengler haben H.-P. Schwarz, *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Freiburg i. B. 1962, bes. 76ff. 79ff., und A. Kerker, *Ernst Jünger – Klaus Mann. Gemeinsamkeit und Gegensatz in Literatur und Politik. Zur Typologie des literarischen Intellektuellen*, Bonn 1974, 26, aufmerksam gemacht.

¹⁰² Vgl. Schwarz a. a. O. (Anm. 101) 40f.

¹⁰³ Sieh dazu auch Schwarz a. a. O. (Anm. 101) 199f.

Nihilismus münden. Andererseits aber gesteht Jünger, Spengler habe ihm «wirklich in vielem die Schuppen gelöst»¹⁰⁴.

Nicht nur indirekt auf dem Weg über Jüngers «Arbeiter», sondern auch direkt lassen sich Parallelen zwischen der Technikkritik Spenglers und der Technikdeutung Heideggers ziehen. So besteht eine auffällige Nähe von Heideggers Bestimmung des Wesens der Technik als Ge-Stell zu Spenglers Analyse des Fest-Stellens. Nach Heidegger erweist sich die moderne Technik im Umgang mit der Natur als eine Weise des «Entbergens» des im Seienden Verborgenen, das heisst für Heidegger aber der Wahrheit der Dinge. Das Entbergen der neuzeitlichen Technik ist im Unterschied zu früheren Formen kein Hervorbringen im Sinn der *ποίησις*, sondern «ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann»¹⁰⁵. Die Natur wird zum Objekt, zum Gegenübergestellten. Sie wird «gestellt» wie ein gehetztes Wild, gestellt «im Sinne der Herausforderung»¹⁰⁶ und damit zum Opfer des Willens zur Macht. Wie Spengler ordnet auch Heidegger die neuzeitlichen Naturwissenschaften dem technischen Wissen nach. Wo Spengler beobachtet, dass an die Stelle unmittelbaren Erlebens ein Bild von der Welt tritt, spricht Heidegger vom Zeitalter der Technik als «Zeit des Weltbildes»¹⁰⁷. Weil die moderne Technik die Natur «stellt», ändert sich nach Heidegger das Verhältnis zur Welt, indem nun die Welt vor-gestellt und das heisst zum Bild wird. Anders als Spengler unterscheidet Heidegger allerdings präziser zwischen der Technik selbst und dem ihr innewohnenden Wesen. Es ist letzte-

¹⁰⁴ E. Jünger, *Die Schleife. Dokumente zum Weg von Ernst Jünger*, zusammengestellt von A. Mohler, Frankfurt a. M. 1955, 69. Die Augen geöffnet hat Spengler seinem Leser Jünger nicht zuletzt für den Untergang der abendländischen Kultur, den Jünger zufolge der Erste Weltkrieg eingeleitet hat und der globale Ausmasse annimmt. Über den «planetarischen» Prozess der Zerstörung herkömmlicher Werte und Lebensformen urteilt Jünger a. a. O. (Anm. 99) 78: «Wir nehmen an dem Schauspiel eines Untergangs teil, der nur mit geologischen Katastrophen zu vergleichen ist.» Der Erste Weltkrieg habe die Welt in einen Zustand versetzt, «in dem die Katastrophe als das a priori eines veränderten Denkens erscheint» (57).

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 13–45, hier 22.

¹⁰⁶ Ebd. Ausdrücklich verweist Heidegger im Zusammenhang seiner sich Nietzsche anschliessenden Beschreibung der raubtierhaften Züge des neuzeitlichen Umgangs mit der Natur auf Spengler. Vgl. M. Heidegger, *Parmenides*. Freiburger Vorlesung vom WS 1942/43, hg. v. M. S. Frings (GA 54), Frankfurt a. M. 1982, 176: «Der Blick des modernen Subjekts ist, wie Spengler in der Nachfolge Nietzsches gesagt hat, der Raubtierblick: das Spähen.»

¹⁰⁷ Vgl. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 69–103, bes. 80ff.

res, welches nach Heidegger den neuzeitlichen Naturwissenschaften vorausliegt.¹⁰⁸ Voraussetzung der modernen Wissenschaft und ihrer exakten, sich mathematischer Methoden bedienenden Forschung ist die Vergegenständlichung der Welt als Objekt, wie sie nach Heideggers Urteil mit Descartes anhebt. Erst dessen Philosophie markiert den Anfang dessen, was Heidegger als Vollendung der Metaphysik beschreibt. Bacons *scientia experimentalis* liegt, abweichend von der Auffassung Spenglers, nicht diesseits, sondern jenseits der entscheidenden Wende.¹⁰⁹ Ist aufgrund der sachlichen Parallelen mit einer Beeinflussung der Technikdeutung Heideggers durch diejenige Spenglers zu rechnen, so erweist sich Heideggers Ontologie der Technik derjenigen Spenglers jedoch weit überlegen.

Freilich ist auch die Nähe des Entwurfs einer Geschichte des Seins bei Heidegger zu Spenglers *Morphologie des Untergangs der abendländischen Kultur* unverkennbar. Wie Spengler spricht auch Heidegger von einem Untergang, allerdings nicht demjenigen des Abendlandes, sondern vom «Untergang der Wahrheit des Seienden»¹¹⁰. Bei Heidegger bezeichnet der Begriff des Untergangs nicht so sehr einen kulturgeschichtlichen Vorgang wie einen ontologischen Sachverhalt. Ausdrücklich aber, und das ist bemerkenswert, stellt Heidegger fest, dass sich im seinsgeschichtlichen Untergang der Wahrheit des Seienden Spenglers These vom Untergang des Abendlandes bewahrheitet.¹¹¹ Die von Spengler diagnostizierte Kulturkatastrophe ist nach Heidegger das verzögert auftretende Symptom einer Katastrophe des Seins. Anders als Spengler kennt Heidegger freilich noch eine Hoffnung in der Finsternis «dieses Zeitalters»¹¹². Solche Hoffnung schöpft Heidegger aus der von ihm wiederholt zitierten Verheissung Hölderlins: «Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch»¹¹³. Ebenso wenig wie Spengler sieht Heidegger einen Ausweg aus der Katastrophe in der Flucht aus der Zivilisation oder in Maschinenstürmerei. Aber während Spengler den endgültigen Untergang

¹⁰⁸ Vgl. Heidegger a. a. O. (Anm. 105) 29. Zum Technikverständnis Heideggers siehe ferner M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Opuscula 1), Pfullingen 1962.

¹⁰⁹ Vgl. Heidegger a. a. O. (Anm. 107) 75: «Je exakter der Grundriss der Natur entworfen ist, um so exakter wird die Möglichkeit des Experiments. Der vielberufene mittelalterliche Scholastiker Roger Bacon kann daher niemals der Vorläufer des neuzeitlichen experimentierenden Forschers sein, sondern er bleibt lediglich der Nachläufer des Aristoteles.»

¹¹⁰ Heidegger a. a. O. (Anm. 97) 72.

¹¹¹ Heidegger a. a. O. (Anm. 98) 14.

¹¹² M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* (1943), in: ders., *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 193–247, hier 245.

¹¹³ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke* 2, hg. v. Fr. Beissner, Stuttgart 1953, 173. Vgl. Heidegger a. a. O. (Anm. 105) 36ff.

erwartet, sieht Heidegger mit der in höchstem Masse gefährvollen Entwicklung der Technik zugleich eine Rettung sich anbahnen, die freilich nur erahnt werden kann.

Spenglers Technikkritik endet demgegenüber mit einem Todessymbol, jenem römischen Wachsoldaten, der vor einem Tor in Pompeji starb, weil man beim Ausbruch des Vesuv vergessen hatte, ihn abzulösen. «Auf dem verlorenen Posten ausharren ohne Hoffnung, ohne Rettung, ist Pflicht.[...] Dieses ehrliche Ende ist das einzige, das man dem Menschen *nicht* nehmen kann».¹¹⁴

Ob tatsächlich die schonungslos erwartete totale Apokalypse am Ende des technischen Zeitalters oder aber die Hoffnung auf Rettung das einzige ist, was man dem Menschen im Zeichen der globalen Bedrohung nicht nehmen kann, und worauf solche Hoffnung sich gründen lässt, ist heute mehr denn je eine offene Frage.

Ulrich H. J. Körtner, Iserlohn

¹¹⁴ Spengler a. a. O. (Anm. 5) 62. Das Symbol des verlorenen Postens hat wiederum E. Jünger von Spengler übernommen. Siehe E. Jünger, *Über die Linie*, Frankfurt a. M. 1951, 8; ders. a. a. O. (Anm. 99) 55. Vgl. dazu G. Kranz, *Ernst Jüngers symbolische Weltanschauung* (Wirkendes Wort 6), Düsseldorf 1968, 211f.