
Christof Forderer

Zur Auffassung der Kategorien Zeit und Raum in Oswald Spenglers »Der Untergang des Abendlandes«

Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* kommt mit apokalyptischem Donnern daher, der Grundton ist aber nicht unbedingt pessimistisch. Zwar wird der Glaube an eine Sinnverankerung von Weltgeschichte fallengelassen. Ohne jegliche teleologische Ladung, so Spengler, steigen die Zivilisationen aus dem »Zufall Leben«, aus dem »Zufall Mensch«, aus dem »Zufall Kultur« auf.¹ Auch jene abendländische Kultur, die ihn so mächtig fasziniert und für deren Verteidigung er in den 20er Jahren im Lager der Nationalen Rechten politisch aktiv wird, ist für ihn ein letztlich folgenloses Phänomen, eine ephemere Gestaltung, die die kurze Spanne eines Jahrtausends zunächst kraftvoll emporwächst, dann unweigerlich langsam abstirbt. Gleichwohl folgert Spengler aus dem Fehlen von Fortschritt und Ziel keinesfalls, dass die Weltgeschichte eine belanglose Abfolge sich gleichgültig aneinanderreihender Begebenheiten sei. Auch wenn er kein Zielversprechen mit ihr verbindet, behält sie für ihn ein euphorisierendes Glänzen. Spengler suggeriert, man müsse nur von abstrakter Erkenntnis auf gefühlte Intuition umschalten, und schon wittere man in ihren Tiefen das Heranpulsen »kosmischer Flutungen«.

In einer Epoche beschleunigter Transformationsdynamik und hereinbrechender Weltkriegskatastrophe geschrieben, verbindet der *Untergang des Abendlandes* eine ostentativ illusionslose Haltung der kalt-entschlossenen Bereitschaft für die unvermeidliche Tragik und Sinnlosigkeit der Existenz mit dem romantischen Glauben an so etwas wie eine bergende Innenseite allen Seins. Das Werk reagiert damit in doppelter Richtung auf die Krisenerfahrung der Epoche: einerseits macht es tabula rasa, indem es das Sinnlicht, das im 19. Jahrhundert oft mit kompromissloser Strahlkraft die Geschichte durchleuchtet hatte, mit rabiater Geste abschaltet und zudem das Ende der eigenen Kultur prognostiziert; andererseits kompensiert es Verlorenheitsanwandlungen durch die Suggestion anderer Formen von Sinnerfahrung diesseits teleologischer Ziele.

Die folgenden Ausführungen akzentuieren einen speziellen Aspekt dieser zu Spenglers Philosophie dazugehörenden Geborgenheitssuggestion: seine lebensphilosophisch inspirierte Erfahrungstheorie (man könnte mit einem Ausdruck Heideggers sagen: seine Theorie des »In-der-Welt-Seins«). Auf den ersten Blick scheint allerdings seine Beschreibung der emotionalen und kognitiven Befind-

lichkeit des Menschen in der Welt, wie viele derartige Theorien, von pessimistischen Prämissen auszugehen² und menschliches Leben mit Leiden gleichzusetzen. Angst, so Spengler, gehöre als ostinater Grundton zum bewussten Leben überhaupt dazu;³ mit expressionistischem Pathos proklamiert er »Weltangst« zum alles durchstimmenden »Urgefühl«. (UdA 107f.) Diese Überzeugung von einer grundsätzlichen Angstdisposition des Menschen integriert er aber in eine philosophische Anthropologie, die den Menschen als ein Wesen konzipiert, das zumindest in seiner Tiefenschicht in einen Horizont eingebettet ist, innerhalb dessen alles die Färbung des »Eigenen« hat. (Es ist einer der bezeichnendsten Züge von Spenglers *Untergang des Abendlandes*, dass er bei der Vorstellung der »Grundbegriffe« seines Werkes der Unterscheidung zwischen den »zwei Ur-tatsachen«, die das »Eigene« und das »Fremde« sein sollen, eine zentrale Position zuschreibt [UdA 71].) Spenglers philosophische Anthropologie, so scheint es, umpackt als Antwort auf einen Kältehauch, der aus dem katastrophisch beginnenden 20. Jahrhundert entgegenweht, den Menschen mit einer Lebenswelt, die transzendentalphilosophisch elementare Verlorenheitsgefühle ausschließt.

Gemäß Spenglers Phänomenologie der Erfahrung, wie er sie in verschiedenen Passagen seines Werkes skizziert,⁴ erschließt sich Welt zunächst einmal nicht als Außenwelt und somit als Quelle potentiell verstörender Begegnungen mit Fremden, sondern sie ist im eigenen Lebensstrom präsent. In Spenglers Terminologie: vor allem »Wachsein« (Spenglers Ausdruck für Bewusstsein) ist der Mensch »Dasein«. (UdA 563ff.) Zunächst gibt es »Fühlen«, das ganz inwendig ist, bevor »Empfinden« als Realisieren von andrängenden Reizen aufkommt. (UdA 72, 560) Auch in diesen grundlegenden Partien seines Werkes folgt Spengler ähnlich wie in seinem Kulturenpanorama seiner Neigung, weite Kreise zu ziehen und beginnt bei fernen Evolutionsstufen des Lebens: bei der Trennung von pflanzlichem und tierischem Leben. Erst mit der Loslösung aus fester Eingebundenheit, vollzogen mit der Entstehung von Tieren – mit dem Evolutions-schritt also zum »frei im Raum beweglichen« Leben (UdA 972) – sei der ungeteilte und alles durchwaltende »Makrokosmos« aufgesplittert worden: von nun an gebe es Lebewesen, die als »Mikrokosmen« sich innerhalb des »Makrokosmos« platzieren und also orientieren müssten. Wo zuvor Leben ausschließlich Schwingen im »Takt« gewesen sei, sei es von nun an auch Aushalten von »Spannung«. (UdA 558ff.) Das Phänomen der »Weltangst« ist eine Folge dieses Evolutions-schritts, doch bleibt sie immer ein Sekundärphänomen gegenüber der auch von allem »Wachsein« nicht auflösbaren Tatsache, »Dasein« zu sein und somit, statt von Mikrokosmen umlagert zu sein, im Makrokosmos mitzuströmen. Der »Takt kosmischer Kreisläufe«, so Spengler, »lebt und webt noch unter jeder Freiheit mikrokosmischer Bewegungen im Raume und löst zuweilen die Spannung aller wachen Einzelwesen in *einen* großen gefühlten Einklang auf« (als

Beispiel nennt er u.a. das massenpsychologische Phänomen des Zusammen-schmelzens einer Menge »zu einem Körper« [UdA 559]).

Zeit als bergender Strom. – Zu Spenglers Entwurf eines In-der-Welt-Seins, in dem das »Dasein« eine Prävalenz über das »Wachsein« hat und das so grundsätzlich Eingebettetsein im »Eigenen« bedeutet, gehört eine spezielle Interpretation der beiden Kategorien, die spätestens seit Kant allgemein als die Grundkoordinaten der Weltlichkeit gelten: der Kategorien von Zeit und Raum. Es ist insbesondere Spenglers lebensphilosophische Behandlung dieser beiden Kategorien, die trotz des im Titel so suggestiv beschworenen »Untergangs« seine Philosophie letztlich auf eine Verlorenheitsängste beschwichtigende weiche Molltonart stimmt – ungeachtet einer Zeitdiagnostik, die die Gegenwart als »Zivilisation« brandmarkt, in der das »dämonische Gebilde« »Riesenstadt« die Menschen in »Unfruchtbarkeit« und »Wurzellosigkeit« bannt. (UdA 676f.) Die besondere Bedeutung, die Zeit und Raum für Spenglers Beschwichtigungsdispositiv haben, scheint kein Zufall. Beide sind Kategorien, die durch die von der industriellen Revolution ausgelöste Zerstörung der traditionellen Lebenswelten in ihrem Charakter verändert erscheinen: das einst nur von den langsamen Rhythmen der Tages- und Jahreszeiten und der Festtage unterteilte Verrinnen von Zeit hat sich zu dem normierten, vom Stunden- und Minutentakt skandierten Zeitlauf beschleunigt; der Raum ist in Folge der verkehrstechnischen und kommunikationstechnischen Erfindungen in einen auflösenden Prozess der »Entfernung« geraten, der ihn gleichermaßen zusammenzieht wie ausweitet. Wie zur Konterkarierung dieser modernen Dynamisierung von Zeit und Raum versucht Spenglers Zeit- und Raum-Theorie, die beiden Kategorien noch einmal so zu deuten, dass sie Gewähr einer elementaren Vertrautheit mit Welt bleiben.

Zeit ist für Spengler *die* Grundtatsache aller Wirklichkeit. Mit anderen Philosophen seiner Epoche verbindet ihn, dass er Zeit als alles ergreifende, also totale Macht anerkennt.⁵ Seine Beschäftigung mit Geschichte ist nicht zuletzt eine Konsequenz der Überzeugung, dass zeitliches Werden und nicht unwandelbares Sein das Wesen der Dinge sei (schon in seiner Doktorarbeit hatte er sich mit Heraklit beschäftigt). Er befindet sich auch in Übereinstimmung mit einem großen Teil der modernen Zeitphilosophie, wenn Zeit für ihn nicht mehr, wie für die traditionelle Metaphysik, eine negative Größe ist, sondern geradezu »als Bedingung der Möglichkeit von allem, wozu wir ja sagen können« (Theunissen) affirmiert wird.⁶ Grundlage dieser positiven Auffassung von Zeit ist Spenglers Zurückweisung der Kantischen Konzeption der Zeit. Während für Kant Zeit und Raum sich auf gleichem Niveau befinden⁷ und beide gleichermaßen bloße Formen sind, die Wirklichkeit mental zu organisieren, sieht Spengler einen grundlegenden Unterschied: der Raum sei nur »die Form des Angesehenen«, die Zeit demgegenüber »die Form des Anschauens« selbst. (UdA 224) Die Zeit

ist damit für Spengler weit mehr als eine in sich neutrale Ordnungsform, in die das Erfahrungsmaterial gebracht wird und in der es ohne inneren Zusammenhang als Sukzessionsreihe dasteht: Sie ist der reale Prozess, in dem der Erfahrende sich befindet und nur deswegen transzendente Anschauungsform, weil sie zunächst der Lebensstrom ist, der im Anschauenden fließt, ihn von einer Anschauung zur nächsten trägt und so diese als zeitlich geordnet erscheinen lässt. Zeit, da untrennbar vom Leben, hat selbst einen »organischen Wesenszug« (UdA 159); der »eigentliche Gehalt des Wortes Zeit«, konstatiert Spengler, finde sich in dem, was die Grundeigenschaften des Lebens sind. (UdA 496) Im Zusammenhang mit diesem organischen Wesenszug der Zeit konnotiert Spengler Zeit als weiblich.⁸

Entscheidend für die positive Erlebnisqualität, die mit der Zeit verbunden ist, ist der Umstand, dass sie aufgrund ihrer Organizität als ein Zusammenhangsstrom (Zeit ist »untrennbar«) erscheint: anders als im naturwissenschaftlichen Zeitmodell, für das nicht die Zeit selbst, sondern nur etwas in der Zeit (»mechanische« Ursache-Folge-Abfolgen) stattfindet, ist für Spengler jeder Zeitmoment, da aus dem vorangegangen erwachsen, in eine bergende Totalität eingeschlossen. Zeit erscheint so nicht mehr, wie für die »zeitfeindliche« traditionelle Philosophie, als eine Macht, die unablässig in das Seiende das Nichts hineinmischt, sondern ist ein ontologischer Garant dafür, dass kein Seiendes – so wie Spengler in einem anderen Kontext schreibt – »eingekapselt, wie im Kerker« leben muss.⁹ Wichtig für Spenglers Hochschätzung der Zeit ist insbesondere auch, dass diese, indem sie im eigenen Lebensstrom stattfindet und also sich in einer »unmittelbaren« – nicht ein Objekt abgrenzenden – Erfahrung erschließt, die so hoch besetzte Erlebnisqualität des »Eigene« hat: »Mit dem Worte Zeit wird immer etwas höchst Persönliches angerufen, das, was anfangs als das *Eigene* bezeichnet worden war, insofern es mit innerer Gewissheit im Gegensatz zu etwas *Fremdem* empfunden wird, das in, mit und unter den Eindrücken des Sinnenlebens auf das Einzelwesen eindringt; »wir selbst, insofern wir leben [*sind*] die Zeit«. (UdA 158f.) Für das Verhältnis zur Welt, so wie Spengler es sieht, bedeutet das: Da mit der Zeit eine in der Intimität des eigenen Seins erfahrene Kraft die Grundtatsache aller Wirklichkeit ist, ist in der Welt der Puls des »eigene« Lebens allpräsent.

Spengler hat seine Zeittheorie, genauso wie auch andere Aspekte seiner Philosophie, nicht sehr stringent und oft ohne klare begriffliche Unterscheidungen durchgeführt. Aber die verschiedenen Ausführungen, die Zeit mit Leben, Organizität, dem »Eigene« zusammenführen, haben gemeinsam, dass Spengler die formale Zeit durch eine qualitative Zeit ablöst und dabei in sie hineinprojiziert, was er in der »erstarrten« »Zivilisation« mit ihren isolierten Individuen und arbeitsteiligen Funktionsabläufen nicht finden kann. Sie wird zu einem Wunderstoff, dank dessen alles Seiende zusammengehalten ist und nicht als

fremde Außenwelt, sondern als Weiterströmen des eigenen Lebens erscheint. Bei dieser Romantisierung von Zeit zu einem bergenden Strom ist Spengler unverkennbar von der damals populären Philosophie Henri Bergsons beeinflusst. Sein Insistieren darauf, dass Zeit in sich »untrennbar« ist, nimmt Bergsons Beschreibung von Zeit als »durée« im Unterschied zu der aus Momenten zusammengestückelten »verräumlichten« naturwissenschaftlichen Zeit auf.¹⁰ Auf einen wichtigen Aspekt, der Spenglers Auffassung der Zeit gleichwohl von Bergson unterscheidet und ihr eine sehr andere Tonalität gibt, werde ich abschließend zu sprechen kommen.

Raum als umgeleitete Zeit. – Anders als Spenglers die Zeit zum Ganzheitsgaranten erhebende Zeittheorie scheint seine Raumtheorie auf den ersten Blick eher zu implizieren, dass das »In-der-Welt-Sein« eine emotional schwer zu bewältigende Angelegenheit sei. Spenglers Behandlung des »Raumproblems« ist komplex. Insofern er den Raum in die starren Dichotomien einträgt, die – wie schon Robert Musil bemerkt hat¹¹ – für sein Weltbild typisch sind (und deren Griffigkeit sicherlich zum Publikumserfolg beigetragen haben), steht der Raum in einem antagonistischen Verhältnis zur positiven Zeit. Die Aversion, die Spengler dem Raum gegenüber bezeugt, scheint nicht zuletzt damit zusammenzuhängen, dass der Raum, als ontologische Basis dafür, dass es so etwas wie ein »Außermir« (UdA 211) gibt und also Anderes (ein »Dort«) begegnen kann, die Möglichkeit der Erfahrung von Trennung, Vereinzeln, Entfremdung eröffnet (Spengler charakterisiert den Raum als »laufgespannt« »zwischen Vereinzelnem, Entfremdeten« [UdA 715]). Da Räumlichkeit bedeutet, dass die Intimität des selbstbezogenen Fühlens von einer Außenwelt umgeben ist, ist der Raum bei Spengler nicht einfach komplementär zur Zeit, sondern bis zu einem gewissen Grad ihr »Widersacher«. Seine Zeit-Raum-Theorie ist in mancher Hinsicht die lebensphilosophische Modifikation des traditionsreichen Seele-Körper-Gegensatzes. Bis in die Wortwahl hinein führt von Spenglers Raumauffassung eine Linie, die über Descartes' Unterscheidung zwischen »res extensa« und »res cogitans« zu Platon reicht: Während das Seiende als Zeitliches »unablässiges Werden« ist, ist es als Räumliches für Spengler zu »Gewordenem« »erstarrt« und evoziert so das Grab, als das bei Platon die Körperwelt erscheint. In einer auf den ersten Blick paradox erscheinenden Umkehrung identifiziert Spengler ausdrücklich nicht die Zeit, sondern den Raum mit dem Tod: »Es besteht ein tiefer und früh gefühlter Zusammenhang zwischen Raum und Tod.« (UdA 214)

Es gehört zu Spenglers Ideologisierung der Lebensphilosophie, dass er die solchermaßen gegeneinander polarisierten Kategorien Raum und Zeit nicht nur als weltkonstituierend versteht. Er verlängert ihre Relevanz ins Psychologische und Soziale: Die »lebendige« Zeit ist für ihn mit dem aristokratischen Typus des Kriegers und allgemein Tatsachenmenschen, der »tote« Raum mit dem des Prie-

sters und unfruchtbaren Theoretikers und schließlich mit dem dekadenten Bewohner der Raumwucherung Großstadt verbunden. Zeit und Raum sind so bei Spengler nicht nur ontologische Kategorien, sondern auch wertbesetzte Einstellungen, in denen der Unterschied zwischen dem »starken« und dem »schwachen« Typus Mensch Ausdruck findet: Offenheit für Zeiterfahrung bedeutet, sich von lebenszugewandter »Sehnsucht« leiten zu lassen; Interesse am Raum demgegenüber, mehr »Angst« als »Sehnsucht« zu kennen und so sich von den Schatten des Todes, die auf dem Räumlichen als dem »Gewordenen« im Unterschied zum Zeitlichen als dem »Werdenden« liegen, niederdrücken zu lassen.

Trotz dieser eindeutigen Konnotation von Entfremdung, Starre und Tod, die Spengler mit der räumlichen Konstituiertheit von Wirklichkeit verbindet, sorgt er aber dafür, dass diese das harmonische Bild einer Welt, in deren Tiefendimension Fremdheitserfahrungen prinzipiell ausgeschlossen sind, nicht stören können. Es ist sogar so, dass Spenglers Tendenz, eine Weltlichkeit zu konstruieren, die in ihrer Tiefe Geborgenheit bereithält, in seiner Raumauffassung kulminiert. Spenglers Raumtheorie läuft darauf hinaus, den Raum als eigenständiges Phänomen, in das der Mensch immer schon hineingesetzt ist – und das so die Isoliertheit einer abgetrennten Einzelexistenz bedeutet – zu leugnen. Anders als die Zeit ist der Raum für Spengler keine ursprüngliche Gegebenheit. Wie z.B. Leibniz, dessen Theorien mehrfach im Hintergrund von Spenglers Philosophie stehen, bestreitet er so etwas wie eine Substantialität des Raums. Der Umstand, dass Räumlichkeit und damit ein fremdes Außen unweigerlich zum Existieren dazugehören, verliert seinen die Geborgenheitssuggestion störenden Aspekt, indem Spengler eine Genealogie der Raumerfahrung entwirft. Deren Pointe besteht darin, dass die den Raum aufbauende dritte Dimension eigentlich gar kein Raumphänomen ist, sondern so etwas wie eine Umleitung der Zeit und damit ein Derivat des Lebens. Nicht fertige »Ausdehnung« sei das eigentliche Wesen des Raums, sondern ein aktives »Ausdehnendes«. Dieses den Raum aufbauende »Ausdehnende« sei nichts anderes als die vorandrängende Energie der Zeit, ihr »Gerichtetsein«. ¹² Das »Gerichtetsein« der Zeit – man könnte sagen: das Voranpulsen der Zeit bzw. des Lebens selbst, ich komme auf den Begriff später zurück – bemächte sich in einem »schöpferischen Akt« der »Länge« und »Breite«, als die das Material der Sinnesempfindungen, solange es noch nicht zum Raum ausgestülpt ist, vorübergleitet, und dehne dieses in die dritte Dimension. (*UdA* 217ff.) Die Zeit erscheint so bei Spengler als der Stoff, aus dem der Raum gemacht ist. Den Raum, so resümiert Spengler, gibt es nur, weil »das Leben selbst [...] als dritte Dimension in das Erlebte eingeht«. (*UdA* 496) Prinzipiell somit dem positiven Leben verbunden, nimmt der Raum nur deswegen den beschriebenen negativen Aspekt an, weil die lebendige Zeit in ihm nicht mehr Zeitfluss ist: der Raum sei »erstarrte Zeit« (er »tötet«, schreibt der Dramatisierungen liebende Spengler, »die Zeit« ¹³).

Spenglers Raumtheorie ist ähnlich wie seine Zeittheorie eher ein visionär-»physiognomisch« erschautes Bild als eine argumentative Beschreibung des Phänomens. Vielleicht hat Spengler sich erneut von Bergson anregen lassen, der auf der Basis seiner Zeittheorie gleichfalls eine Theorie der Raumgenese entwirft, die allerdings in eine andere Richtung führt (bei Bergson ist der Raum so etwas wie ein Schwächezustand der Zeit: in dem Maße, in dem diese ihre Kohäsion – das was Spengler als ihre »Untrennbarkeit« empfindet – lockert, gibt es Ausdehnung und damit Raum).¹⁴ Einige Jahre später wird Martin Heidegger eine Raumtheorie geben, die auf ihre Weise den Raum gleichfalls aus Zeitlichkeit ableitet und ihn statt als vorhandenes Gehäuse als »Existenzial« des »einräumenden« Menschen interpretiert.¹⁵ Der erzielte Effekt von Spenglers Raumtheorie ist ähnlich eindeutig wie der seiner Zeittheorie: der Verlorenheitsängste auslösende Raum ist gewissermaßen domestiziert. Die dritte Dimension verliert ihren Charakter, ein Vektor zu sein, der den Erlebenden zum verschwindenden Punkt in einer Außenwelt – die dann die Immensität der Abwesenheit eben dieses Erlebenden wäre – zusammenschrumpfen lässt. Indem sie vielmehr die vorwärtsdrängende Dynamik des eigenen Lebens ist, ist das, was die Welt als Weite aufgehen lässt, paradoxerweise das »Eigene« des erlebenden Wesens: das Erlebnis der »Tiefe« des Raumes, schreibt Spengler, sei anders als das der »Breite« und »Länge«, die als passive »Eindrücke« aufgenommen würden, ein »aktiver« »Ausdruck« des Erlebenden. (UdA 218)¹⁶

Raum und Morphologie der Kulturen. – Spenglers Raumtheorie mit ihrer Implikation, dass die Räumlichkeit, zu der die Eindrücke verspannt werden, ein Spiegel des jeweiligen eigenen Lebens ist (»das Eigene, das sich am Fremden spiegelt«)¹⁷ und die so den Raum als Kokon auffasst, der im »Eigenen« birgt, ist ein zentrales Scharnierstück seiner Philosophie: Sie ist die ontologische Basis seiner »pan-symbolistischen« Kulturtheorie, zu der sich seine lebensphilosophische Beschwichtigung von »Unbehaustheitsgefühlen« auseinanderfaltet. Kulturen, so wie Spengler sie versteht, sind in ihrer Tiefenstruktur Raumentwürfe und differenzieren nur weiter aus, was grundsätzlich in der Raumkonstituierung geschieht, nämlich die Durchstimmung von Welt mit der Melodie des eigenen Lebens. Spenglers Kulturtheorie sieht vollständig ab von den lebenspraktischen Leistungen von Kulturen; ihre Wichtigkeit sieht er nicht in der Notwendigkeit, die Defizite, die den Menschen als »Mängelwesen« kennzeichnen, durch die Erfindung von Werkzeugen und Institutionen zu kompensieren und so in einer unwirtschaftlichen Welt das Überleben zu sichern bzw. zu erleichtern. Die zentrale Funktion von Kulturen ist für Spengler eine andere: Er fasst sie als Systeme, dank deren die Welt, in der man lebt, statt sinnlos in ihrer leeren Faktizität den Menschen gegenüberzustehen, symbolischer Ausdruck der eigenen Befindlichkeit ist. Sie gewährleisten, dass »stets und immer, solange vom wachen Leben

überhaupt die Rede sein kann, I. . I ich dem Außermir den Gehalt meines *ganzen Selbst*« verleihe (dass »alles, was ist, I. . I auch Symbol« ist). (*UdA* 212) Indem aufgrund von Kulturen die Wirklichkeit insgesamt der »*Inbegriff aller Symbole in Bezug auf eine Seele*« (ebd.) ist, rekonstituieren sie die Geborgenheitsbefindlichkeit, die mit der Entwicklung von der eingewurzelten Pflanze zum freibeweglichen tierischen Leben verloren zu gehen droht: In einer Welt als Symbol der eigenen Seele ist die Trennung von Makrokosmos und Mikrokosmos kompensiert. (Kulturen, schreibt Spengler, sind Folge dessen, dass es »in der Wirklichkeit« etwas gebe, was die »Entzweiung zwischen Seele und Welt« »gleichsam aufhebt« [ebd.I.]

Für die spezifische Leistung, die Kulturen bei dieser letztlich kosmisch veranlassten Überwindung mikrokosmischer Einsamkeit vollbringen, ist dabei wichtig, dass Spengler anders als Kant davon ausgeht, dass es viele Weisen von Raumkonstitution gibt. Genauso wie er Kants Zeitvorstellung als eine Abstraktion ablehnt, weist er dessen Vorstellung zurück, dass der Raum, zu dem die Sinnesdaten organisiert werden, ein einziger, universell gültiger – der Newtonsche »absolute Raum« – sei. Letztlich aufgrund der Vielfalt möglicher Lebensströme (und damit Zeitflüsse: Spengler scheint vorauszusetzen, dass Zeit selbst etwas Zeitliches ist und sich im Verlauf der Geschichte auf verschiedene Weise »zeitigen« kann), d.h. aufgrund des unterschiedlichen »Taktes«, in dem Leben sich entfaltet, gibt es für ihn viele Weisen, wie das Ausdehnen der Sinnesempfindungen zum Raum erfolgen kann. (*UdA* 220ff.) Solche unterschiedlichen Raumkonstituierungen sind dann jeweils die morphologische Grundstruktur einer Kultur: jede der Weltkulturen hat zu ihrer Matrix eine besondere Weise, die »Dehnung in die Tiefe« vorzunehmen, also eine spezielle Raumvorstellung. (*UdA* 225f.) Diese jeweilige Struktur der Raumauffassung nennt Spengler das »Ursymbol« einer Kultur (ein solches »Ursymbol« soll für die antike »apollinische« Kultur der umgrenzte Körper, für die abendländische »faustische« Kultur der unendliche Raum, für die arabische »magische« Kultur die Höhle sein). Effekt dieser Theorie der vielfältigen Möglichkeiten von Raumkonstitution ist, dass der suggerierte Geborgenheitskokon sich noch lauschiger zusammenschließt: Kulturen verspiegeln nicht nur die Welt zum Erfahrungsraum des »Eigenen«, sondern besorgen auch, dass dieses Eigene mehr als der blasse Schemen universaler Denk- und Empfindungsmuster ist. Die Aufhebung der Entzweiung zwischen Seele und Welt umkrustet gleichzeitig mit dem Stallwärme sichernden Panzer des Andersseins.

Dieser Charakter der Differenz, wie er für Spengler aus seiner transzendentalphilosophischen Begründung von Kulturen in einer Raum- und Zeiterfahrung resultiert, ist ihm so wichtig, dass er ihn eigens durch Ausführungen akzentuiert, die kulturelles Anderseins zu einer prinzipiellen Immunität gegen fremdkulturelle Einflüsse aufrüsten. Was bei Johann Gottfried Herder begonnen hat-

te – die Parzellierung der als zu zügig empfundenen weiten Menschheit in kleinere Untergruppen – vollendet Spengler mit seiner Kulturmorphologie: er macht die Grenzen zwischen den Kulturen dicht. Kulturen werden zu Monaden »ohne Fenster und Türen«. Ein ausführliches Kapitel im *Untergang des Abendlandes* handelt von der prinzipiellen Unmöglichkeit interkultureller Einwirkungen: Da jede Kultur ihre spezielle individuelle Erfahrungsstruktur hat, die für die Angehörigen dieser Kultur ähnlich prägend und unüberschreitbar ist wie die Apriori des Kantischen Transzendentalsubjekts, können Einwirkungen von einer anderen Kultur allenfalls in der Form von »planmäßigem Missverstehen« (*UdA* 622), also als Projektion des Eigenen auf Fremdes, stattfinden. Auch in Zeiten sich intensivierenden internationalen Austausches scheint so die kulturelle Identität ungefährdet. Je gründlicher die hartnäckig eigensinnigen Kulturen einander zwangsläufig missverstehen, desto geborgener kann der Abendländer um sich schauen: Innerhalb seines Horizonts begegnet ihm immer nur, was die eigene Tradition ihm zubereitet hat. Gemäß Spengler wird niemand jemals im Inneren seiner Kultur mit der Erfahrung, Fremdes bewältigen zu müssen, zurecht kommen müssen.¹⁸

Noch ein anderer Effekt, der gleichfalls den Glauben an ein klar definiertes kollektives Selbst mit bergender Bindungskraft unterstützt, ergibt sich aus Spenglers Annahme, dass Kulturen jeweils *ein* räumliches »Ursymbol« zu ihrem transzendentalen Prinzip haben: Kulturen besitzen auf diese Weise *ein* semantisches Zentrum, von dem ausgehend ein einheitlicher Bedeutungshorizont alle ihre Phänomene umfasst (Gesellschaftsstruktur, Politik, Religion, Bildende Kunst, Literatur, Philosophie, Naturwissenschaften usw. einer Kultur sind für Spengler »Metamorphosen« ein und desselben »Urphänomens«).¹⁹ Indem alle Manifestationen innerhalb einer Kultur den selben »Habitus« (*UdA* 146) haben, ist die Welt, in der z.B. der »abendländische Mensch« lebt, ein vollständig homogener Kosmos, in den umso weniger das Fremde eindringen kann, als alles mit allem durch »morphologische Verwandtschaft« (*UdA* 8) verbunden ist.

Zeit und Schicksal. – Spenglers Theorie von Welterfahrung mit ihrer Implikation, dass alles begegnende Seiende grundsätzlich in die vertraute Sphäre des Eigenen eingewattet und von einem einheitlichen Bedeutungshorizont umhegt ist,²⁰ entwickelt sich, so wurde zu zeigen versucht, aus einer lebensphilosophischen Zeittheorie, die Zeit als ein »weibliches« Prinzip trennungsloser, organisch-lebendiger Verbundenheit affirmiert und aus dieser Zeit den Raum und dann indirekt die Kulturen ableitet. Zum Abschluss soll nun skizziert werden, dass es in Spenglers Philosophie der Zeit noch einen weiteren Aspekt gibt, den er neben dem, was er als ihre weibliche Organizität versteht, hervorhebt und der der Geborgenheit, die der *Untergang des Abendlandes* den krisenerschütterten Zeitgenossen suggeriert, einen sehr speziellen Drive gibt. Spengler integriert in sei-

ne Vorstellung einer bergenden Zeit nämlich ausgerechnet jene Zeiteigenschaft, aufgrund deren das Leiden an der Zeit immer wieder als zur Grundbefindlichkeit des Menschen gehörend beschrieben wurde: den Umstand, dass Zeit, ohne je innezuhalten, unbeirrbar eine niemals umkehrbare Richtung einhält und somit alles Seiende zur Ephemierität des Einmaligen verurteilt. Es ist diese Zeiteigenschaft, Vergängnis zu bedeuten, die Zeitfeindschaft zu einem rekurrenten Phänomen der Religions- und Philosophiegeschichte gemacht hat. Anders bei Spengler: Er beschreibt die Vergängnis implizierende Progression der Zeit mit dem schon erwähnten Begriff des »Gerichtetseins«. (UdA 158) Die formalistische Zeitauffassung Kants, so kritisiert er, habe nicht zur Kenntnis genommen, dass Zeit nicht nur Nacheinander, sondern auch Unumkehrbarkeit dieses Nacheinanders ist. Diese Unerbittlichkeit des einsinnigen »Gerichtetseins« läßt für ihn trotz der Angst vor dem Tod, die mit ihr verbunden ist, die geschichtliche Welt mit einer für ihn positiven Qualität auf: der Umstand, dass sie vom Walten der Zeit beherrscht wird, garantiert dem Seienden die hehre Unhinterfragbarkeit dessen, was nicht anders sein kann, als es ist. Die Zeit als Inbegriff von Unentrinnbarkeit ist für ihn in ihrer »unerbittlichen Notwendigkeit« so etwas wie ein Substrat, das nicht nur Leben und allgemein »kosmische Flutung« heranträgt, sondern darüber hinaus inhaltlich den Lebens- und Geschichtsverlauf formt. Während für Kant die Zeit eine indifferente Strecke ist und Determinierungen nur in ihr – als Kausalnexus von Ursache und Folgen – stattfinden, überträgt Spengler die Determinierungskraft auf die Zeit selbst: Das unerbittliche Voranschreiten ihres Gerichtetseins konkretisiert sich für ihn zum Durchsetzungsprozess von »Schicksal«, »Fügung«, »Bestimmung«. (UdA 154)

Diese Garantierung der Präsenz einer determinierenden Kraft in der Tiefenschicht der Welt, wie sie für Spengler die generelle Zeitunterworfenheit von Welt bedeutet, ist letztlich vielleicht sogar der entscheidende Grund, weshalb seine Philosophie trotz aller Untergangsprognose für ihn selbst und viele seiner Leser anheimelnd sein konnte: Eine Welt, in der es aufgrund der unerbittlichen Herrschaft der Zeit und des mit dieser verbundenen Schicksals für »das bedenkliche Wort Freiheit« (UdA 55) keinen Platz gibt, impliziert zwar keineswegs, dass wie bei Hegel das Wirkliche das Vernünftige ist; sie befriedigt aber das Bedürfnis des »autoritären Charakters« nach dem Griff einer harten Hand und kann auch dann noch, wenn sie in die Katastrophe abstürzt, im Netz des »amor fati« aufgefangen werden. Ein Seitenblick auf die in vielen Aspekten ähnliche Zeittheorie Bergsons verdeutlicht, wie in der Tat der lebensphilosophische Impuls bei Spengler auf einen »Sonderweg« geraten ist. Für Bergson ist die Zeit genauso wie für Spengler eine lebendige Realität, dank deren der mechanistische Kausalismus des 19. Jahrhunderts als trostloser Irrtum abgetan werden kann. Aber während Bergson mit der szientizistischen Erfassung sich entziehenden Zeit verbindet, dass im Universum statt deterministischer Notwendigkeit

Freiheit und Kreativität wirken, sucht Spengler in der Irrationalität von Zeit die düstere Allmacht eines unbeeinflussbaren Schicksals.²¹

Indem so die Zeit für Spengler nicht nur ein Einheitsstrom, der alles Seiende durchpulst, sondern zudem ein Vektor ist, der die Determinierung eines Schicksals heranträgt, regiert über die Welt, wie er sie konzipiert, ein Prinzip, das gleichermaßen die Geborgenheit des Mütterlichen wie die Autorität des Väterlichen bereit hält. In ihrem Doppelcharakter, organischer Zusammenhang und schicksalbringende »Gerichtetsein« zu sein, gewährleistet die Zeit, dass in ihrer Grundstruktur die Welt gegen die Grundübel der aktuellen »Zivilisations«-epoche gefeit ist: gegen Einsamkeit und Orientierungslosigkeit. Spenglers weiterer Weg in den Jahren nach Erscheinen des *Untergangs des Abendlandes* wird es sein, im Umfeld der nationalen Rechten für einen Staat einzutreten, in dem die »Härte«, die er mit der unerbittlich ein Schicksal durchsetzenden Zeit assoziiert, als politische Realität einer Diktatur in Erscheinung tritt. Die Flucht aus Einsamkeitsängsten ausgerechnet in die Zeit – Spenglers Strammstehen vor dem »Gerichtetsein« der Zeit²² – verlängert sich in ein politisches Engagement, das einen neuen »Cäsarismus« und damit die »Injektion eines barbarischen Primitivismus«²³ propagiert.

Anmerkungen

- 1 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Düsseldorf 2007, 1194 (der Text folgt der Ausgabe des *Untergangs des Abendlandes*, München 1924). Zitate werden im Folgenden unter Angabe der Sigle *UdA* mit Seitenzahl in runden Klammern direkt im fortlaufenden Text nachgewiesen.
- 2 Aktuelles Beispiel für eine Kulturtheorie, die von einer pessimistischen Beschreibung der emotionalen und kognitiven Grundbefindlichkeit der Menschheit ausgeht, ist Christoph Türecis mit psychoanalytischen Begriffen argumentierende These, dass Kultur als »Umkehrung« traumatischen Schreckens entstanden sei (Christoph Türeci, *Philosophie des Traums*, München 2008).
- 3 Autobiographische Aufzeichnungen, in denen Spengler z.B. bekennt, dass Angst bei ihm »alles, alles beherrscht«, legen nahe, dass individuelle Dispositionen den Resonanzraum für seine Angstsensibilität geschaffen haben; zu Spenglers psychischer Verfassung in den Münchener Jahren – den Jahren, in denen er am *Untergang des Abendlandes* geschrieben hat – vgl. Detlef Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München 1988, 26f.; Gerhard Henschel, *Spengler und die Ibsenweiber*, in: *Cicero*, 2 (2010), 116–121, 119f. und insbesondere Oswald Spengler, *Ich beneide jeden der lebt. Die Aufzeichnungen »Eis heauton« aus dem Nachlass*. Mit einem Nachwort von Gilbert Merlio, Düsseldorf 2007.
- 4 Insbesondere in dem Kapitel »Das Kosmische und Mikrokosmische«, das, wie Spengler in einer Anmerkung angibt, in das unvollendet gebliebene »metaphysische Buch« (das aus dem Nachlass unter dem Titel *Urfragen* veröffentlicht wurde) hätte eingehen sollen (*UdA* 558ff.).

- 5 Hannah Arendt zitiert in *Between Past and Future* folgende Rilke-Verse zur Illustrierung der Bedeutung des Zeitbewusstseins für die Moderne: »Berge ruhn, von Sternen überprächtigt; / aber auch in ihnen flimmert Zeit« (Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1993, 44).
- 6 So Theunissen in seinem einen Überblick über die moderne Zeitphilosophie gebenden Kapitel »Können wir in der Zeit glücklich sein?«, in: Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main 1991, 40.
- 7 Spengler geht davon aus, dass Kant Zeit und Raum die gleiche Bedeutung beimisst. In Wirklichkeit ist Kants Auffassung in diesem Punkt nicht ganz eindeutig: In der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* scheint er von einem Primat der Zeit auszugehen, in der 2. Auflage korrigiert er diese Auffassung und nimmt eine Äquivalenz an. Vgl. dazu: Karen Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, München 2008, 140f.
- 8 »Das Weib l. . . ist Zeit« (*Uda* 961).
- 9 Zitiert nach Felken, *Oswald Spengler*, 30; die Formulierung beschreibt Spenglers persönliches Einsamkeitstrauma.
- 10 Schon Ernst Troeltsch hat in seiner 1919 erstmals erschienen Rezension des *Untergangs des Abendlandes* darauf hingewiesen, dass Spenglers Ausführungen zur Zeit »heute vielfach vertretene Auffassungen von größter Bedeutung« darstellen (Ernst Troeltsch, *Zur modernen Geschichts- und Kulturtheorie*, in: ders., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, 671–684, 682). Die Tendenz zur Entformalisierung von Zeit, wie sie durch Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889; die deutsche Übersetzung erschien 1911 unter dem Titel *Zeit und Freiheit*) angeregt wurde, kennzeichnet in jenen Jahren z.B. Husserls Untersuchungen zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins und – wenn auch auf sehr andere Weise – Heideggers existenzialanalytische Fundierung von Zeit in einer ursprünglichen »Zeitlichkeit« des »Daseins«.
- 11 Robert Musil, *Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind* (1921), in: Musil, *Gesammelte Werke, Bd. 8: Essays und Reden*, Reinbek bei Hamburg 1978, 1042–1059; vgl. auch Jacques Bouveresse, *La vengeance de Spengler*, in: Bouveresse, *Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille 2001, 29.
- 12 Zur Charakterisierung der Zeit als »Gerichtetsein« vgl. *Uda* 159f.
- 13 »Die Zeit gebiert den Raum, der Raum aber tötet die Zeit« (*Uda* 224).
- 14 Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Paris 1941, 201ff.
- 15 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1977, 110ff., 367ff. (§ 24, § 70).
- 16 Spengler schreibt, das »Erlebnis der Tiefe« sei ein »vollkommen schöpferischer Akt, durch den das Ich seine Welt, ich möchte sagen zudiktirt erhält. Er schafft aus dem Strom von Empfindungen eine formvolle Einheit, ein bewegtes Bild, l. . . als Abbild eines persönlichen Geistes l. . .« (*Uda* 218). »Eine tiefe Identität verknüpft beides: Das Erwachen der Seele l. . . und das plötzliche Begreifen von Ferne und Zeit, die Geburt der Außenwelt durch das Symbol der Dehnung l. . .« (ebd., 225).
- 17 »Die Wirklichkeit l. . . ist für jeden einzelnen die Projektion des Gerichteten in den Bereich des Ausgedehnten; sie ist das Eigene, das sich am Fremden spiegelt, sie bedeutet ihn selbst« (*Uda* 211).
- 18 Vgl. dazu Krebs, der von Spenglers mangelnder »geeigneter Erfahrung im Umgang mit dem Fremden« spricht (Wolfgang Krebs, *Die imperiale Endzeit. Oswald Spengler und die Zukunft der abendländischen Zivilisation*, Berlin 2008, 19).
- 19 »Ein tiefer Zusammenhang der Form«, so exemplifiziert Spengler beispielsweise für die europäische Kultur, bestehe »zwischen der Raumperspektive der abendländi-

- schen Ölmalerei und der Überwindung des Raumes durch Bahnen, Fernsprecher und Fernwaffen, zwischen der kontrapunktischen Instrumentalmusik und dem wirtschaftlichen Kreditsystem« (*UdA* 8).
- 20 Auch Spenglers »physiognomische« Methode, die er anstelle diskursiver Analyse praktiziert, steht im Zusammenhang mit seiner Theorie von Welterfahrung als Erfahrung des Eigenen: Sie setzt voraus, dass Oberflächen nicht ab- und ausschließen, sondern transparent auf eine verstehbare Tiefe sind. Bezeichnend für die Macht von Spenglers Bedürfnis nach Eingebettetsein im »Eigenen« ist die Inkonsequenz, mit der er trotz seiner Theorie von der Unmöglichkeit, fremde Kulturen zu verstehen, gleichwohl eine Theorie aller Kulturen entwirft und zwischen den zunächst zu Monaden abgeschotteten Kulturen »Gleichzeitigkeiten« (Parallelerscheinungen in verschiedenen Epochen und Kulturen) konstruiert: diese Gleichzeitigkeiten garantieren ein globales Zuhause sein (zu den Begriffen »Physiognomik« und »Gleichzeitigkeit« vgl. *UdA* 208, 151).
- 21 Zu Bergsons Verbindung von Zeit und Freiheit vgl. insbesondere Henri Bergson, *L'évolution créatrice*. Die Zusammenführung von Zeit und Schicksal unterscheidet Spengler nicht nur von Bergson, sondern macht ihn auch zum Antipoden Walter Benjamins und anderer Denker des gleichen Zeitraums, die in manchen Punkten ähnlich wie er die Vorstellung einer qualitativen Zeit der Auffassung Kants von Zeit als leerer Anschauungsform (Zeit als in sich neutraler Achse kausalistischer Determinierung) entgegenstellen, die dabei aber die Möglichkeit einer »anderen« Zeit, die rettend in die katastrophische Zeit einbricht, anvisieren. Während Benjamin Zeit als Achse kausalistischer Determinierung in Frage stellt, weil eine solche Zeit zu dicht geknüpft ist und die Möglichkeit einer unvorhergesehenen historischen Konstellation ausschließt, konzipiert Spengler eine qualitative Zeit, um den Determinationszusammenhang als Schicksalsstrom noch dichter zusammenzuschließen und die Unterworfenheit unter einen bloß erlittenen Geschichtsprozess unausweichlich zu machen. Zur »déformalisation« des Begriffs von Zeit bei Benjamin vgl. Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris 2006, 135ff.
- 22 Spenglers Zeittheorie bestätigt auf ihre Weise, was Adorno Spenglers »Wahlverwandtschaft« mit der Herrschaft genannt hat (Theodor W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang. Zu Oswald Spenglers 70. Geburtstag*, in: *Der Monat* 20 [1950], 115–128, 121).
- 23 Domenico Conte, *Oswald Spengler. Eine Einführung*. Aus dem Italienischen übersetzt von Charlotte Voermanek, Leipzig 2004, 65.