ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-37-7 € 16,–

polylog 38

2017

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Theorie der Achsenzeit?

Mit Beiträgen von FRANZ MARTIN WIMMER, JAN ASSMANN, ANKE GRANESS, HEINER ROETZ, HANS SCHELKSHORN, JOHANNA MAJ SCHMIDT und anderen

SONDERDRUCK

Theorie der Achsenzeit?

5
FRANZ MARTIN WIMMER
Bemerkungen zum Potenzial des Achsenzeit-Konzepts für global orientierte Philosophiehistorie

23
JAN ASSMANN
Die Achsenzeit – zur Geschichte einer Idee

41
ANKE GRANESS
Der Kampf um den Anfang: Beginnt die Philosophie im Alten Ägypten?

63
HEINER ROETZ
Die Achsenzeit im Diskurs der chinesischen Moderne

81
HANS SCHELKSHORN
Die Moderne als zweite Achsenzeit
Zu einer globalen Geschichtsphilosophie mit und gegen Jaspers

103
Johanna Maj Schmidt
Weltkulturerbe oder Idolatrie?
Die Zerstörung von kulturellem Erbe im Irak durch den IS

116
REZENSIONEN

136
IMPRESSUM

HEINER ROETZ

Die Achsenzeit im Diskurs der chinesischen Moderne

Seit dem sich abzeichnenden Ende des Kaiserreiches hat der chinesische politische Diskurs im Zeichen des Einbruchs der westlichen Moderne gestanden. In immer wieder neuen Runden ist seither verhandelt worden, ob und, wenn ja, wie das neue Zeitalter und die überlieferten Wertesysteme und Philosophien des alten China sich miteinander vereinbaren lassen. Radikale Ikonoklasten haben die »vollständige Verwestlichung« Chinas unter Aufgabe seiner Tradition gefordert, vor allem in der frühen Republikzeit im Zuge der Bewegung des 4. Mai 1919, von der Richard Wilhelm damals schreibt, dass »die studierende Jugend gegenwärtig das ganze öffentliche Leben in einer Weise terrorisiert, wie das, abgesehen von Russland, in Europa ganz undenkbar ist«.[1] Für den chinesischen Liberalismus ist die kulturkritische Einstellung mehr oder weniger kennzeichnend geblieben. Sie findet sich auch in der Bürgerrechtsbewegung der Volksrepublik, etwa bei dem im Juli 2017 nach langem Gefängnisaufenthalt verstorbenen Friedensnobelpreisträger Liu Xiaobo 刘晓波, der China in einem Interview von 1988 noch 300 Jahre Kolonialismus wünschte, um zumindest ein Niveau zu erreichen wie Hong Kong.[2] Liu Xiaobo hat diesen Satz, der ihm seitens chinesischer Nationalisten den Vorwurf des Landesverrats einbrachte, nicht zurückgenommen und in einem Interview von

Heiner Roetz ist Professor für Geschichte und Philosophie Chinas an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum.

1 Richard Wilhelm: *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher*, Zweitausendeins: Frankfurt/M. 2008, S. 293, in einer vermutlich um 1920 geschriebenen Fußnote zu seiner Übersetzung der *Gesammelten Worte (Lunyu,* Wilhelm: »Gespräche«) des Konfuzius.

2 Jin Zhong 金鐘, »Wentan (heima) Liu Xiaobo» 文壇「黑馬」劉曉波, in: *Jiefang yuebao*解放月報 (Hong Kong) 1988/12.

2006 wiederholt, dass »die Modernisierung Chinas nicht gelingen kann ohne einen langen Prozess der Verwestlichung«.[3] Die Ursache für das historische Versagen der chinesischen Kultur hat Liu im Mangel an Transzendenz und damit an Distanz zur Welt gesehen. Hier folgt er einem Motiv, mit dem seit Hegel und namentlich Weber die vermeinte Stagnation und Zurückgebliebenheit Chinas erklärt worden ist.[4]

Der Moderne in China entsprechende Grenzen zu setzen, ist bis heute eine Versuchung der politischen Eliten geblieben. In Frage gestellt wird nicht die wissenschaftliche, technische und ökonomische Infrastruktur der Moderne, sehr wohl aber ihre gesellschaftliche, politische und kulturelle Seite.

Verbreiteter als die ikonoklastische Kulturkritik sind allerdings Versuche gewesen, die Moderne und die chinesische Tradition mit unterschiedlicher Akzentuierung zusammenzudenken. Ein wiederkehrendes Muster verbindet sich mit dem Namen Zhang Zhidongs 張之洞 (1837–1900), eines hohen Politikers der untergehenden Qing-Dynastie: Die technisch-organisatorischen Errungenschaften des Westens, so Zhang, sollten aus Gründen der »Nützlichkeit« (*yong* 用) übernommen werden, während die kulturelle »Substanz« (*ti* 體) Chinas erhalten bleiben muss. Zu dieser Substanz gehört für ihn allem voran die traditionelle Sozialstruktur, in deren Zentrum die »drei Bindungen« (*san gang* 三綱) stehen – die Unterordnung des Untertanen unter den Herrscher, des Sohnes bzw. der Kinder unter den Vater und der Frau unter den Mann.[5] »Selbstbestimmung« (*zizhu* 自主) aber kann es für Zhang Zhidong in der chinesischen Gesellschaft nicht geben.[6] Damit schließt er gerade aus, was im frühen, von der europäischen Aufklärung vorbereiteten Selbstverständnis der Moderne deren Wesen ausmacht: in den Worten Hegels die »Freiheit der Subjektivität« und das »Recht auf Besonderheit«,[7] die die alte »Substanz«, die kompakte Autorität der Tradition und der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, auflösen – die über die deutsche Übersetzung von *ti* (體) herstellbare Verbindung zwischen Hegels kritischer und Zhang Zhidongs affirmativer Sicht bietet sich durchaus an. Ohne Selbstbestimmung bzw. Subjektivität gibt es aber auch keine allgemeine Rechtsträgerschaft und Partizipation; sowohl die Demokratie, die Rechtsgleichheit der Generationen und die Gleichstellung der Geschlechter wären demnach unchinesisch.

Der Moderne in China entsprechende Grenzen zu setzen, ist bis heute eine Versu-

3 Liu Xiaobo 劉曉波: »Wo yu <Kaifang> jieyuan shijiu nian» 我與《開放》結緣十九年, in: *Open Magazine* (*Kaifang zazhi* 開放雜誌, Hong Kong), http://www.open.com.hk/old_version/0701p26.html.

4 Vgl. zu diesem Topos Heiner Roetz: »Die Chinawissenschaften und die chinesischen Dissidenten. Wer betreibt die ›Komplizenschaft mit der Macht‹?«, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 35, 2011, S. 47–80, hier S. 59–60 und passim.

5 Die drei Bindungen werden traditionell mit dem Konfuzianismus in Verbindung gebracht. Sie finden sich allerdings nicht im klassischen Konfuzianismus, sondern sinngemäß erstmals bei dem Legisten Han Fei 韓非 (?–233 v. Chr.), zusammen mit dem Vorwurf, dass gerade die Konfuzianer lehren, gegen sie zu verstoßen (*Hanfeizi* 韓非子 Kap. 51, *Zhuzi jicheng* Bd. 5, Zhonghua: Hong Kong 1978, S. 358).

6 Zhang Zhidong: *Quanxue pian* 勸學篇 [1898], Wenhai chubanshe: Taipei 1967, S. 54.

7 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Hegel, *Werke*, Bd. 7, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1986, §§ 124 und 273.

chung der politischen Eliten geblieben. In Frage gestellt wird nicht die wissenschaftliche, technische und ökonomische Infrastruktur der Moderne, sehr wohl aber ihre gesellschaftliche, politische und kulturelle Seite. Beispielhaft waren die »Vier Modernisierungen« des post-maoistischen China, die auf Landwirtschaft, Industrie, Militär sowie Wissenschaft und Technologie beschränkt waren. Die Einklagung der »fünften Modernisierung«, der Demokratie, brachte dem Bürgerrechtler Wei Jingsheng 魏京生 1979 eine Verurteilung zu fünfzehn Jahren Haft wegen »konterrevolutionärer Aktivität« ein. Die Mitautorschaft am Gemeinwesen kann es in China für die Bürger nicht geben, weil Subjektivität von ihren Führern monopolisiert wird. Besonders anschaulich wurde dies in Mao Zedongs Bild vom chinesischen Volk als »weißem Blatt Papier«, worauf sich – selbstverständlich von ihm selbst – »die neuesten und schönsten Schriftzeichen malen, die neuesten und schönsten Bilder malen lassen«.[8] Der Widerstand gegen die Demokratie durchzog auch die antikommunistische Guomindang. Ihn zu brechen ist in Taiwan erst nach dem Ende des Kriegsrechts (1987) gelungen.

Darf man die Geschichte der Moderne in China aber überhaupt am Maßstab der Anerkennung von Subjektivität messen? Dies wird nicht nur in kulturalistischen chinesischen Theorien zurückgewiesen. Die Kritik der Kategorien der »westlichen« Moderne ist vielmehr von Anfang an Teil der Auseinandersetzung eben dieser Moderne mit sich selbst gewesen. Gerade im Westen ist die universale Annahme eines freien Subjekts durch die Postulierung historisch situierter gemeinschaftlicher Lebensformen in Frage gestellt worden; man denke etwa an den Historismus, den linguistischen Relativismus, oder die hermeneutische Wende in der Philosophie. Hiermit würde auch das Prinzip der Subjektivität zu etwas Einzelgeschichtlich-Kontingentem, zum Reflex einer bestimmten Grammatik und zur Idiosynkrasie einer spezifischen Reflexionskultur, die ihr Herkommen nicht überwindet, sondern nur vergisst, und deren Verallgemeinerung in die Vergewaltigung anderer Lebensformen münden muss.

Die Mitautorschaft am Gemeinwesen kann es in China für die Bürger nicht geben, weil Subjektivität von ihren Führern monopolisiert wird.

Auch wenn man diesen Argumenten nicht folgt, ist doch die ambivalente Dynamik in Rechnung zu stellen, die das Subjektivitätsprinzip entfaltet. Subjektivität eröffnet nicht nur den Spielraum für moralische und soziale Freiheit und allgemeine politische Beteiligung, sondern auch für einen *possessive individualism* (Macpherson), der extreme Formen annehmen kann und alles der Zweck-Mittel-Rationalität unterwirft. Nicht nur die Natur, auch die Co-Subjekte werden damit zu Objekten gemacht. Dies kann in die Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse und schließlich in die Mischung aus Kapitalismus und Diktatur führen, die nicht nur die chinesische Moderne über weite Strecken kennzeichnet.

Schon die Philosophie der beginnenden Moderne ist sich dieses Problems bewusst; Kants Versuch einer sich selbst bindenden Subjekti-

8 Mao Zedong: »Eine Genossenschaft wird vorgestellt«, in: *Worte des Vorsitzenden Mao,* Renmin chubanshe: Beijing 1967, S. 44–45.

vität in Form der autonomen Unterwerfung unter das kategorische Sittengesetz ist eine der Antworten. Eine andere liefert Hegel: Als früher Kritiker des atomistischen Bildes vom Menschen beobachtet er, ähnlich wie Schiller, die »entzweiende« Auswirkung der Subjektivität auf die Gesellschaft – sie kann offenbar an die Stelle der erzwungenen organischen Kohäsion der Welt, die sie zu Recht auflöst, nicht genügend eigene Bindekräfte setzen. Das entstehende Bedürfnis nach »Versöhnung« kann für Hegel nur durch die noch höhere Subjektivität des Staates befriedigt werden,[9] mit einem Rückfall in die vormoderne korporative Standesordnung. Hiermit bleibt allerdings der Anspruch auf die Legitimierung der politischen Ordnung durch die Beteiligung aller betroffenen Subjekte uneingelöst. Allein durch sich selbst ließe sich das Subjektivitätsprinzip so korrigieren, dass es nicht aufgehoben wird – durch seine Erweiterung zu einem Prinzip der *Inter*subjektivität der »ungezwungenen Willensbildung einer Kommunikationsgemeinschaft«.[10] Trotz seiner im Auge zu behaltenden Ambivalenz kann es als Prinzip der Moderne nicht wieder rückgängig gemacht werden, es sei denn um den Preis der Unfreiheit.

Der europäische Versuch einer etatistischen Auflösung der Aporien der Subjektivität [...] ist der chinesischen Okkupation der Autorschaft am Gemeinwesen durch die politische Elite durchaus verwandt.

Der europäische Versuch einer etatistischen Auflösung der Aporien der Subjektivität, der das von der Aufklärung – historisch nicht zum ersten Mal – exponierte Problem der Legitimation der politischen Ordnung unterläuft, ist der chinesischen Okkupation der Autorschaft am Gemeinwesen durch die politische Elite durchaus verwandt. Der Etatismus und der Verdacht gegen die Gesellschaft, an dem die Moderne in China bis heute krankt, gehören zu deren eigenen Paradoxien und bedürfen keiner kulturellen Erklärung. Gleichwohl ist die Debatte um die Moderne seit einigen Jahrzehnten durch eine Argumentation bestimmt, die darauf hinausläuft, wie schon bei Zhang Zhidong den universalen Kern der Moderne auf das Technisch-Ökonomische zu reduzieren und das Politische einem Relativismus der Kulturen zu überlassen. Schrittmacher hierfür war und ist die nicht zuletzt durch den ökonomischen Boom Ostasiens inspirierte auf Shmuel N. Eisenstadt zurückgehende Theorie der »multiplen Modernen« (*multiple modernities*).[11] Sie bestreitet die Annahme der älteren u. a. von Weber, Parsons und Rostow vertretene Sicht, dass Modernisierung in nichts anderem besteht als der Nachahmung

9 Vgl. hierzu Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp: Frankfurt/M.: 1985, S. 53.

10 Ebd., S. 54; vgl. auch S. 41.

11 S. etwa Shmuel N. Eisenstadt: »Multiple Modernities«, in: *Daedalus* vol. 129/1, 2000, Issue *Multiple Modernities*, S. 1–29, ders., »The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as Distinct Civilization», in: *International Sociology* 16, no. 3, 2001, S. 320–340, und ders., »Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den ›Multiple Modernities‹«, in: *Themenportal Europäische Geschichte*, 01.01.2006, www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3171. Vgl. ferner Thomas Schwinn, »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 38, Heft 6, Dezember 2009, S. 454–476.

des Wegs des Westens unter Beseitigung der traditionalen Sektoren der betreffenden Gesellschaften. Nicht anders sahen es die Ikonoklasten der Bewegung des Vierten Mai.

Nach der Theorie der *multiple modernities* ist die Moderne zwar im Westen entstanden, sie hat aber im Zuge ihrer globalen Verbreitung nicht nur Varianten ihrer selbst hervorgebracht. Sie hat sich vielmehr mit lokalen Traditionen in einer solchen Weise verbunden, dass ein Plural von Modernen entstanden ist, die nicht mehr in einem gemeinsamen Modell konvergieren. Auch die rechtsstaatliche Demokratie und damit die zentrale institutionelle Einlösung des Subjektivitätsprinzips wären damit nicht mehr integraler Teil der Moderne.[12] Ihr Platz kann von Herrschaftsformen eingenommen werden, die es nicht für nötig halten, sich einer »freien und öffentlichen Prüfung« zu unterwerfen. Eben diese Prüfung hat allerdings Kant in einem Schlüsselsatz der frühen Moderne für alles gefordert, das »unverstellte Achtung« beanspruchen will.[13]

Auch der Gegensatz zur Tradition wird in der Theorie der *multiple modernities* aufgehoben oder doch relativiert. Denn die unterschiedlichen Modernen sollen in zählebigen »Ontologien«, »Kosmologien« oder »Epistemologien« gründen, die charakteristische »core identities« der betreffenden Gesellschaften ausmachen und ihre Wurzeln in »much earlier periods of cultural crystallization« haben.[14] Traditionen werden hiermit für die Moderne konstitutiv, statt noch der Nötigung ausgesetzt zu sein, sich an ihren Kategorien messen zu lassen oder sich mit ihnen vermitteln zu müssen. So heißt es bei Tu Weiming 杜維明, dem prominentesten chinesischen Vertreter der Theorie der *multiple modernites,* dass nach den »hirnlosen« Versuchen, »Moderne einfach als diametrales Gegenstück zu Tradition zu definieren«, heute gerade die »traditionsbestimmten Aspekte der menschlichen Existenz«, nämlich »Ethnizität, Muttersprache, Familienbindungen, Elternhaus und Glaube« zu »Zentralpunkten jeder anspruchsvollen Analyse des Modernisierungsprozesses« geworden sind.[15] Traditionen sollen »in substantieller Weise *definieren* (Hervorhebung H. R.), was es heißt, modern zu sein«.[16] »Urtümliche Bindungen«, so Tu,

»Ethnizität, Muttersprache, Familienbindungen, Elternhaus und Glaube [sind] Zentralpunkten jeder anspruchsvollen Analyse des Modernisierungsprozesses [geworden].«

Tu Weiming

12 Vgl. Björn Wittrock: »Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition«, in: *Daedalus* vol. 129/1, 2000, S. 31–60.

13 »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können«. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage (1781), in: Immanuel Kant: *Werke in 10 Bänden,* Hg. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982, Bd. 3, S. 13 (A XII).

14 Wittrock 2000, S. 55.

15 Tu Wei-ming: »Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht«, in: Silke Krieger und Rolf Trauzettel (Hrsg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas,* v. Hase und Köhler: Mainz 1990, S. 41–56, hier S. 47.

16 Tu Weiming: »Implications of the Rise of ›Confucian‹ East Asia«, in: *Daedalus* vol. 129/1, 2000, Is-

»Rasse, Sprache, Geschlecht, Heimat und Religion, die die Existenz des Menschen jahrhundertelang bestimmt haben, sind im öffentlichen Leben immer noch mächtig. Man kann sie nicht mehr einfach als Restkräfte der Kultur in den Hintergrund relegieren, die nichts weiter sind als Symbole emotionaler Anhänglichkeit an das Vergangene.«[17] Moderne muss demnach nicht durch die »Enlightenment mentality« des Westens geprägt sein, und in der Tat spricht Tu Weiming nicht die Sprache der Aufklärung, wenn er treuherzig versichert, dass »bureaucratic meritocracy, educational elitism and particularistic social networking« ebenso zum »distinctive style« der chinesischen Modernisierung gehören wie »ethnic pride« zur deutschen.[18] Zwar will er die »Werte der Aufklärung« nicht einfach für obsolet erklären, doch sollen sie keine Priorität gegenüber den namentlich konfuzianischen Werten beanspruchen können, die die »chinesische Moderne« prägen.[19] Letztere soll sich von der »westlichen« signifikant unterscheiden und sich u. a. durch den mehr oder weniger »sanften« Autoritarismus einer politischen Führungselite, Gruppendenken und eine Zivilgesellschaft als Ort des Zusammenspiels von Familie und Staat statt als autonomer Arena jenseits beider auszeichnen.[20] Die konfuzianischen Klassiker erklärt Tu Weiming für »heilig«, was der Analogie entspricht, die Eisenstadt zwischen der Herausbildung der multiplen Modernen und der »Entstehung und Verbreitung der Weltreligionen« zieht.[21] Die »Klassiker« sprechen die »Sprache des Glaubens« und sind damit dem kritischen Urteil moderner Subjektivität grundsätzlich entzogen.[22]

Zwar will Tu Weiming die »Werte der Aufklärung« nicht einfach für obsolet erklären, doch sollen sie keine Priorität gegenüber den namentlich konfuzianischen Werten beanspruchen können, die die »chinesische Moderne« prägen.

Um ihren Ansatz zu stützen, berufen sich die Vertreter der Theorie der multiplen Modernen, unter ihnen auch Tu Weiming, auf die »Achsenzeit«-These von Karl Jaspers.[23] In der »Achsenzeit« nämlich, wie Jaspers die

sue *Multiple Modernities*, S. 210 (»Traditions [...] in a substantial way *define* (Hervorhebung H. R.) the meaning of being modern.«

17 Tu 1990, S. 55.

18 Tu 2000, S. 211.

19 Tu Wei-ming: »Introduction«, in: Tu Wei-ming (Hrsg.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity,* Harvard University Press: Cambridge, Mass., u. London 1996, S. 1–10, hier S. 7.

20 Tu 2000, S. 204–206.

21 Eisenstadt 2006.

22 Vgl. hierzu Heiner Roetz: »Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming«, in: *Dao* vol. 7 No. 4, 2008, S. 367–380, hier S. 369f.

23 Entwickelt in Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München: Piper 1949, hier zitiert nach der Ausgabe des Fischer-Verlags, Frankfurt/M. und Hamburg 1955. Zur Diskussion der Achsenzeitthese vgl. etwa die Beiträge in Robert N. Bellah und Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and its Consequences,* Belknap, Harvard University Press: Cambridge Mass. und London 2012, sowie Jörg Dittmer: »Jaspers ›Achsenzeit‹ und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems«, in: Dieter Becker (Hg.): *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Kohlhammer: Stuttgart/Berlin 1999, S. 191–214, Genoveva Teoharova: *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie,* Königshausen & Neumann: Würzburg 2005, sowie John D. Boy und John Torpey: »Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept«, in: *Theory and Society*, Vol. 42, No. 3, May 2013, S. 241–259.

Epoche der simultanen Durchbrüche zum spekulativen, philosophischen Denken im östlichen Mittelmeerraum und Vorderasien, Indien und China nennt, sollen die großen kulturellen Ontologien gründen, die später je eigenen Modernen ihre charakteristische Form geben. Jaspers wäre es bei seiner Idee demnach um die Herausbildung von stabilen, gleichrangigen *longue-durée*-Kulturmustern gegangen, die nebeneinander existieren statt zu konvergieren und die seit damals die Geschichte prägen. Hiermit wird allerdings die Achsenzeit-These auf Kosten ihres noch darzustellenden normativen Anliegens auf ihre komparatistischen und historisch erklärenden Aspekte reduziert.

In die relativistisch angehauchte Richtung geht in den letzten Jahren auch eine quasi-offizielle Deutung der »Achsenzeit« in der Volksrepublik China. Ein von nationalem Pathos getragener Beitrag von Li Zheng 李拯 in der Pekinger *Volkszeitung* (*Renmin ribao*) vom 25.9.2014 z. B. würdigt die Achsenzeit als »Epoche, in der die verschiedenen Zivilisationsformen hervortraten«, der »genetische Code der chinesischen Zivilisation niedergeschrieben wurde« und mit Konfuzius »der Stern Chinas« aufgegangen ist.[24] Modernisierung, so Li Zheng, muss nicht Verwestlichung bedeuten, sondern ist »Ansporn zur Wiederbelebung der heimatlichen Kultur«. Und er zitiert den rassistisch angehauchten Soziologen Gustave Le Bon (1841–1931) mit dem Satz, dass »losgelöst von der Tradition weder das Nationaltemperament noch die nationale Zivilisation bewahrt werden kann«.

Dies ist der Geist, in dem auch Xi Jinping 习近平, der Generalsekretär der Kommunistischen Partei und Staatspräsident höchstselbst, Jaspers im Rahmen eines Aufrufs zur Erneuerung der Nation zitiert; hervorhebenswert an der Achsenzeit ist ihm vor allem die »Formung der verschiedenen Kulturtraditionen« durch die großen antiken Denker.[25] Der Akzent liegt auf der unverwechselbaren Identität und Dignität der chinesischen Kultur seit ihren antiken Anfängen und auf der nationalen Wiedergeburt und Stärkung Chinas aus dem Geist seiner unverwechselbaren Tradition. Dasselbe gilt für die Nachbereitungen der Rede Xis in den chinesischen Medien. *»Erneuerung aus Rückkehr zu den Wurzeln ist die Bedeutung der Achsenzeit«*, so betitelt Luo Ronghai 罗容海 seinen Kommentar.[26] Chinas Teilhabe an der Achsenzeit dient als Ausweis für die Möglichkeit, aus den eigenen Quellen zu schöpfen, statt sich einer fremden Hegemonie zu unterwerfen, und als Trumpfkarte im globalen Kampf um Selbstbehauptung. »Nations

Modernisierung, so Li Zheng, muss nicht Verwestlichung bedeuten, sondern ist »Ansporn zur Wiederbelebung der heimatlichen Kultur«.

24 Li Zheng李 拯: »Women weishenmo yao ›huidao Kongzi‹« 我们为什么要'回到孔子' (Warum wir ›zu Konfuzius zurückkehren‹ sollten), in: *Renmin ribao* 25.9.2014, S. 4.

25 Xi Jinping 习近平: »Zai wenyi gongzuo zuotanhui shang de jianghua» 在文艺工作座谈会上的讲话, *Xinhuanet*, http://news.xinhuanet.com/politics/2015–10/14/c_1116825558.htm.

26 Luo Ronghai 罗容海: »Zhouxin shidai de yiyi zaiyu fanben kaixin« 轴心时代的意义在于反本开新(Erneuerung aus Rückkehr zu den Wurzeln ist die Bedeutung der Achsenzeit), in: *Guangming ribao* 11.2.2015, S. 2, http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2015–11/02/nw.D110000gmrb_20151102_1–02.htm.

with long historical culture in almost every significant historical juncture return to their cultural origins to draw spiritual support«, so wird Jaspers von Tang Yijie 汤一介 (1927–2014) gelesen, einem der bekanntesten Philosophen der Volksrepublik, den Xi Jinping für seine Bemühungen um die Bewahrung der »Essenz der traditionellen chinesischen Kultur« persönlich gewürdigt hat.[27] Tang verteidigt Ma Yifus 馬一浮 (1883–1967) Plädoyer, dass die »Sechs Klassiker« des antiken Konfuzianismus die »Quelle aller nationalen Gelehrsamkeit« sein sollen, mit der Idee der Achsenzeit.[28]

Auch jenseits von Schützenhilfe für die Durchsetzung nationaler Interessen stehen die chinesischen Geisteswissenschaften im Bann einer zwanghaften Suche nach kultureller Besonderheit, in der nach wie vor das Trauma des Untergangs des alten China am Werk sein dürfte.

Selbst der renommierte Historiker Yu Yingshi 余英時, wahrlich kein Mann des Systems – seine Arbeiten sind in China verboten –, versteht die Achsenzeitidee als Plädoyer nicht nur für die Gleichrangigkeit, sondern auch für die Inkommensurabilität der Kulturen. Er assoziiert sie mit der Ansicht Herders, dass, so Yu, »unterschiedliche Zivilisationen oder Gesellschaften jeweils ihren eigenen Mittelpunkt haben und nur über ihr spezifisches Wertesystem verstanden werden können«.[29] Es sieht die Achsenzeit als Gründungsphase der »kulturellen Kontinuität« (bei Jaspers allerdings: »Bildungskontinuität«[30]) Chinas wie jener des Westens und als Folie »vergleichender Geschichtswissenschaft«.[31] Auch jenseits von Schützenhilfe für die Durchsetzung nationaler Interessen stehen die chinesischen Geisteswissenschaften im Bann einer zwanghaften Suche nach kultureller Besonderheit, in der nach wie vor das Trauma des Untergangs des alten China am Werk sein dürfte.

Es ist allerdings fraglich, ob sich für ein solches Unterfangen tatsächlich gerade Jaspers' Achsenzeit-These anbietet. Dass eher das Gegenteil der Fall ist, wird deutlich, wenn man deren Entstehungshintergrund in Erinnerung ruft, der weder in der Theorie der multiplen Modernen noch in den ihr verwandten chinesischen Adaptionen ein Rolle spielt. Wenngleich aber die Achsenzeit-These *auch* eine historische These ist und kulturkomparatistische Elemente enthält, hat sie doch im Kern einen normativ-teleologischen Anspruch.

Jaspers, und hieran kann nicht oft genug erinnert werden, entwickelt seine Idee unter dem unmittelbaren Eindruck der deutschen Verbrechen des Zweiten Weltkriegs. Er verbindet sie mit einem Geschichtsbild, das die

27 Tang Yijie: *Anthology of Philosophical and Cultural Issues*, Springer: Singapore 2016, S. 190. – *South China Morning Post* 10.9.2014, http://www.scmp.com/news/china-insider/article/1589251/renowned-chinese-philosophy-scholar-died-beijing.

28 Tang Yijie 2016, S. 191.

29 Yu Yingshi 余英時: *Lun tian ren zhi ji. Zhongguo gudai sixiang qiyuan shitan* 論天人之際. 中國古代思想起源試探, Lianjing: Taipei 2014, S. 8. Vgl. hierzu Johann Gottfried Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: Bernhard Suphan (Hg.): *Herders Sämmtliche Werke*, Bd. 5, Weidmannsche Buchhandlung: Berlin 1981, S. 509: »Jede Nation hat den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt.«

30 Jaspers 1955, S. 65. Yu Yingshi bezieht sich auf die englische Übersetzung des Achsenzeit-Buchs durch Michael Bullock: *The Origin and Goal of History*, Yale University Press: New Haven 1953, S. 59 (»cultural continuity«).

31 Yu Yingshi 2014, S. 12.

Einheit der Menschheit aus dem Auge verloren hat, wenn es sie denn je gekannt hat. Er sucht nach einem »Mittel gegen die Irrung der Ausschließlichkeit«,[32] das in die Katastrophen des 20. Jahrhunderts geführt hat. Der »Ausschließlichkeitsanspruch«, der sich namentlich in der Überzeugung niedergeschlagen hat, dass die Weltgeschichte westliche Geschichte sei, gilt ihm als das »Unheil des Abendlands«, mit dem Fanatismus, Hochmut und die Selbsttäuschung durch Machtwillen einhergegangen sind.[33] Er soll überwunden werden durch ein anderes Bild der Geschichte, das die Vorstellung kultureller und namentlich abendländischer Exklusivität überwindet. Die Weltgeschichte hat nicht nur einen einzigen Ursprung. Ihre wahre »Achse«, so Jaspers gegen Hegel und mit ihm das selbstzufriedene christliche Europa, ist nicht das Erscheinen Jesu.[34] Sie liegt vielmehr in historisch früheren Prozessen in drei »geistigen Strahlungszentren«, dem »Abendland«, Indien und China. Hier kommt es um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Krisen zu voneinander unabhängigen und doch inhaltlich und strukturell verwandten Durchbrüchen im Denken, aus denen dann die antiken Philosophien und die Ansätze der Weltreligionen entstehen. Jaspers greift hiermit eine Idee auf, die schon seit dem 18. Jahrhundert im Schwange gewesen ist und offenbar erstmals von Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805) formuliert wurde:[35] dass nämlich die Gleichzeitigkeit der Herausbildung der antiken Philosophien, auch wenn sie nicht alle Kulturen umfassen mag, auf eine innere Verbindung der Menschheit deute. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Albert Schweitzer, der in die unmittelbare Vorgeschichte der Achsenzeit-Idee gehört, allerdings mit erst lange nach seinem Tod publizierten Arbeiten, die Jaspers nicht bekannt gewesen sein können und noch kaum ausgewertet sind.[36]

In den funktionalistischen und kulturnationalistischen Adaptionen der Achsenzeit-These bezeichnet die »Achse« die historischen Gründungsphasen der großen nebeneinander existierenden Kulturen, die sich in all ihrer späteren Entwicklung immer wieder um sie »drehen« und aus ihr ihre Identität schöpfen. Für China z. B. würde sie die sich durchhaltende Relevanz des Konfuzianismus und des Daoismus erklären, die damals entstehen und wirkungsgeschichtlich von bleibender Bedeutung waren. Auch Jaspers benutzt

In den funktionalistischen und kulturnationalistischen Adaptionen der Achsenzeit-These bezeichnet die »Achse« die historischen Gründungsphasen der großen nebeneinander existierenden Kulturen, die sich in all ihrer späteren Entwicklung immer wieder um sie »drehen« und aus ihr ihre Identität schöpfen.

32 Jaspers 1955, S. 31

33 Ebd.

34 Ebd., S. 14. Vgl. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke in 20 Bänden,* Bd. 12, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1986, S. 386f (Hegel spricht allerdings von der »Angel«, nicht von der »Achse«).

35 Vgl. Dieter Metzler: »A. H. Anquetil-Duperron (1731–1805) und das Konzept der Achsenzeit«, in: H. Sancisi-Weerdenburg und J. W. Drijvers (Hrsg.), *Achaemenid History* 7, Brill: Leiden 1991, S. 123–133.

36 S. vor allem Schweitzer: *Kulturphilosophie III, Erster und zweiter Teil*, Beck: München 1999. Vgl. Heiner Roetz: »Die Aufklärung, Albert Schweitzer und Karl Jaspers«, *Mitteilungsblatt der Deutschen China Gesellschaft* 56 2013, S. 90–93.

»Achse« in diesem Sinne, wenn er etwa von der »christlichen Achse« spricht. Sie ist aber, anders als in der zurückgewiesenen Sicht Hegels, nicht die »eigentliche und ursprüngliche Achse«.[37] In der Menschheit ein bloßes »Vielerlei« von Kulturen zu sehen, hieße, sie in Analogie zur »Mannigfaltigkeit des Pflanzenreiches« zu betrachten.[38] Auch wenn die lokalen »Besonderheiten« durchaus nicht nur als »Abweichungen« vom Universalen gesehen werden müssen und ihr positives Recht behalten, treten sie doch zurück hinter der »Übereinstimmung im Wesentlichen«.[39] Hier lässt sich sogar eine scharfe Differenz ansetzen: Die eigentliche Achsenzeit *konkurriert* mit den einzelnen »Achsen«, weil sie der Moment ist, in dem sich alles Eigene und historisch Besondere, ohne dass es sich auflöste, mit einem Schritt ins Universale zu relativieren beginnt. In der »Achsenzeit« ruhen dann nicht die Kulturgeschichten in ihrer Einzelheit und Inkommensurabilität. Es ruht in ihr wie in einer Angel – das ursprüngliche Bild Hegels – die Hoffnung auf die überfällige Wende zu einer *gemeinsamen* Zukunft, die mehr wäre als die Verlängerung der tatsächlich erlebten in die Katastrophe führenden Geschichte(n) der Selbstbehauptungen. Zu einer Geschichte, die etwas anderes ist als »eine Straße, die der Teufel pflastert mit zerstörten Werten«, so Jaspers mit Weber, gibt es eine Alternative. Aber sie realisiert sich nicht von selbst; man muss sie »suchen«.[40]

Die eigentliche Achsenzeit *konkurriert* mit den einzelnen »Achsen«, weil sie der Moment ist, in dem sich alles Eigene und historisch Besondere, ohne dass es sich auflöste, mit einem Schritt ins Universale zu relativieren beginnt.

Die normative und damit entscheidende Dimension der »Achse« ist also nicht die im Plural gegebene partikularhistorische, sondern die singuläre *welthistorische*: die Dimension der Achsenzeit als möglicher *Wendepunkt der Geschichte der Menschheit*. Allein in der welthistorischen Dimension kann die Suche nach einer Alternative zur »Irrung der Ausschließlichkeit« gefunden werden, und sie zu streichen entleert jeden Bezug auf Jaspers um das, worauf es ihm zu allererst ankommt. Sie gründet im Schritt über das Bekannte und Vertraute hinaus »ins Universale«,[41] der die achsenzeitlichen Durchbrüche bei aller Ferne miteinander verbindet. Im kritischen, dezentrierten Denken weicht die *Geschlossenheit des Lebens* einem *Leben der Aufgeschlossenheit*. Die Achsenzeit ist die Geburt der Subjektivität und des Austritts aus dem Kollektiv: Der Einzelne beginnt das Wagnis, »sich auf sich selbst zu stellen« und alles zuvor Geltende in Zweifel zu ziehen. Sie ist das »Zeitalter der Transzendenz«, wie Benjamin Schwartz es treffend genannt hat,[42] in dem der Mensch

37 Jaspers 1955, S. 64 und 65. – Michael Puett: *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China,* Harvard University Press: Cambridge, Mass. 2004, S. 11, hat diesen Punkt m. E. richtig erkannt: »The emphasis is here on the universal evolution of consciousness rather than on the growth of different cultural assumptions. Jaspers does admit some cultural differences (…), but he views these as irrelevant to a proper understanding of universal history. (…) Jaspers is largely uninterested in culture.«

38 Jaspers 1955, S. 236.

39 Ebd., S. 240.

40 Ebd., S. 257.

41 Ebd., S. 15.

42 Benjamin Schwartz: »The Age of Transcendence«, in: *Daedalus* vol. 104/2, 1975, Issue *Wisdom,*

über sich selbst und die bekannte Welt »hinausgreift«, sich über sie »erhebt« und sich ihr »innerlich gegenüberstellt«.[43] Die Überschreitung des Eigenen öffnet zugleich den Blick auf das Andere, »das eigene Bewusstsein dem fremden sich verbindend«:[44] In den simultanen transzendierenden Bewegungen der verschiedenen Kulturen »erblickt und hört sich gegenseitig« das »unbedingt Wahre«. In der Achsenzeit findet Jaspers somit eine »empirisch einsehbare« Fundierung der Perspektive auf eine Überwindung der Logik der Selbstbehauptung und eine Zukunft der »grenzenlosen Kommunikation«.[45]

Jaspers vertritt hiermit keine Geschichtsmetaphysik nach Art des 19. Jahrhunderts oder einen naiven Evolutionismus, wie ihm häufig vorgehalten worden ist. Auch wenn er von der Achsenzeit schreibt, es sei, »*als ob* (Hervorhebung H. R.) die Gottheit durch die Sprache der Universalgeschichte warne gegen den Anspruch der Ausschließlichkeit«,[46] ist die explizite Abgrenzung von der christlich inspirierten Geschichtsphilosophie für seine Idee grundlegend.[47] So ist es abwegig, ihm wie Roger Ames in seiner Verteidigung der angeblichen konfuzianischen »Rollenethik« die »idealization of history driven by teleological necessity« vorzuwerfen.[48] Für Jaspers korrespondiert der Erreichung des »Ziels« einer solidarischen Weltordnung, das sich in den achsenzeitlichen Umbrüchen als Möglichkeit abzeichnet, gerade keine tatsächliche historische Dynamik – vielmehr sieht er die Achsenzeit als »gescheitert«.[49] »Menschliche Solidarität« ist eine »Bedingung unseres Menschseins«, aber »stets verraten« und »immer wieder als *Anspruch* (Hervorhebung H. R.) sich meldend«.[50] »Den Menschen als Menschen zu sehen«[51] ist ein Imperativ gegen den realen Gang der Geschichte – etwas anders schließt schon die der Achsenzeit-Hypothese vorangehende Ausgangserfahrung des für unmöglich Gehaltenen, des von Deutschland über die Welt gebrachten Grauens, aus.

Jaspers folgt im Grunde einer eher schwachen Fassung des *regulativen* Fortschrittsbegriff Kants ...

Anders als Aleida Assmann sehe ich Jaspers deshalb nicht in einer Reihe mit einer Geschichtsteleologie wie jener Hegels.[52] Jaspers folgt im Grunde einer eher schwachen Fassung des *regulativen* Fortschrittsbegriff Kants, wonach »irgend eine Erfahrung im Menschen-

Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C., S. 1–7.

43 Jaspers 1955, S. 15–17.

44 Ebd., S. 30.

45 Ebd., S. 31.

46 Ebd.

47 Vgl. ebd., S. 14.

48 Roger Ames: *Confucian Role Ethics. A Vocabulary*, University of Hawai'i Press: Honolulu, und Chinese University Press: Hong Kong 2011, S. 25.

49 Jaspers 1955, S. 32.

50 Ebd., S. 52.

51 Ebd.

52 S. Aleida Assmann: »Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte«, in: Dietrich Harth (Hg.): *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, J. B. Metzler: Stuttgart 1989, S. 187–205. A. Assmann wirft Jaspers' »Menschheits-Konzept« ein »exklusives und repressives Humanitätsprofil« vor, an dem ein »totalitärer Geschmack« haftet (S. 203).

geschlechte vorkommen [muss], die als eine Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und (da dies die That eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll) Urheber desselben zu sein.«[53] Als eine solche Erfahrung kann die Achsenzeit keine Ursache sein, aus der mit Notwendigkeit eine bestimmte Wirkung folgt, sondern, mit Kant, nur ein empirisches »prognosticon«, ein »Geschichtszeichen« für die Möglichkeit einer besseren Zukunft.[54] In den antiken Durchbrüchen zum universalen, nicht mehr nur lokal gebundenen Denken ist keineswegs ein Weg eröffnet worden, den die Menschheit tatsächlich gegangen wäre, aber wohl einer, den sie gehen könnte und sollte – ein Weg, der alle ins Unheil führenden partikularen Ansprüche hinter sich lässt.

Und Jaspers hat die Erwartung, dass die Geisteswissenschaften nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs erkennen, dass sie sich in den Dienst dieser Sollensnotwendigkeit stellen müssen ...

Wenn die Achsenzeit den Weg zu einem »Fortrücken« (Kant) der Menschheit weist, dann also nicht im Sinne einer Seinsnotwendigkeit, sondern einer Sollensnotwendigkeit, eines nicht abweisbaren Telos, das allerdings nicht in der Luft hängt, sondern in seiner Möglichkeit empirisch verankert ist. Und Jaspers hat die Erwartung, dass die Geisteswissenschaften nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs erkennen, dass sie sich in den Dienst dieser Sollensnotwendigkeit stellen müssen und sich nicht, wie es Rudolf Schottländer, ein Überlebender des Holocaust und m. W. der erste Rezensent des Achsenzeit-Buchs, ausgedrückt hat, nach Belieben »historisch sich irgendwo hinein vergraben«. Schottländers Hoffnung, dass der »von dem Jaspersschen Werk [ausgehende] Anruf zu geschichtlicher Besinnung, wie er eindringlicher nicht sein könnte«, die »Überwindung des Historismus« – so der Titel seiner Rezension – bewirken möge, hat allerdings getrogen.[55] Jaspers' Idee war wenig Erfolg beschieden, und die Zahl ihrer Kritiker dürfte die der Verteidiger, zumindest jener, die ihre funktionalistische Verkürzung durch die *multiple modernities* Theorie nicht teilen,[56] bei weitem übersteigen.

53 Immanuel Kant: »Der Streit der Fakultäten«, Kant, *Werke in 10 Bänden,* Hg. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982, Bd. 9, S. 356f, A 141–142.

54 Herbert Scheit, »›Achsenzeit‹ – ein (fast) vergessenes Modell für eine Wendezeit«, in: Peter Segl (Hrsg.), *Zeitenwenden – Wendezeiten. Von der Achsenzeit bis zum Fall der Mauer,* Röll: Dettelbach 2000, S. 37–49, hier S. 44f, erinnert zu Recht an den Terminus »Chiffre« aus Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper: München 1962, S. 453. Vgl. auch Gérard Raulet: »Die Chiffre im Spannungsfeld von Transzendenz und Säkularisierung«, in: Harth 1989, S. 21–42.

55 Rudolf Schottländer: »Die Überwindung des Historismus«, in: *Der Monat* 1949/12, S. 96–98, hier S. 98. Anders als Jaspers postuliert Schottländer allerdings gleich wieder den Vorrang der griechischen Philosophie; vgl. Roetz 2013, S. 96f.

56 Außerhalb der Theorie der »multiplen Modernen« handelt es sich etwa um Karl-Otto Apel, zuletzt in *Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp: Berlin 2017, S. 60f, Jürgen Habermas: »Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen«, in: Habermas: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1997, S. 41–58, sowie Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 2012 (mehrere Passagen), Matthias Jung: »Gewalt als Gewissheit.

Der Theorie der multiplen Modernen soll mit dem hier vorgebrachten Einwand keineswegs jede Erklärungskraft abgesprochen, noch soll in Abrede gestellt werden, dass die Achsenzeit-These sich *auch* als Basis für sinnvolle und selbstredend legitime kulturkomparatistische Studien und deskriptive Analysen etwa mit den Mitteln der historischen Soziologie eignen mag. Allerdings bliebe dann immer noch einzulösen, um was es Jaspers ging, statt sein Anliegen einfach als obsolet zu betrachten und unter den Tisch fallen zu lassen. Wenn im Namen der Achsenzeit-These deren *kritischer* Ansatz umstandslos durch einen *funktionalistischen* ersetzt wird, ihre *normative* Perspektive durch eine *historisch-erklärende*, die *Menschheitsperspektive* durch die Perspektive auf einen *Plural von Zivilisationen* und unterschiedlichen Modernen, die *Zukunftsperspektive* durch die *Retrospektive* auf spezifische, sich durchhaltende Kulturmuster und die *welthistorische* Perspektive durch die Fokussierung auf die *partikularen Einzelgeschichten*, dann werden genau jene Differenzen festgeschrieben, die Jaspers überwinden wollte.

Es sollte deutlich geworden sein, dass Jaspers' Idee der Achsenzeit sich nur um den Preis von Verkürzungen und Verfälschungen dazu eignet, einer »chinesischen Moderne« und gar einer nationalkulturellen Nabelschau das Wort zu reden. Viel eher ermöglicht die Besinnung auf die Achsenzeit, das Verhältnis von Tradition von Moderne in China jenseits von *Ikonoklasmus* und *Kulturrestauration* noch auf eine dritte Weise zu konzipieren: nämlich als *kritische Rekonstruktion* der antiken Philosophie auf der Höhe einer Moderne, die das Prinzip der Subjektivität nicht unterbietet, sondern anerkennt. Denn was Jaspers in den antiken Philosophien entdeckt, sind, in den Begriffen Hegels, eben die Spuren der Auflösung der *Substanz* durch die *Subjektivität*. Wenn man mit Hegel die »freie Subjektivität« als das Prinzip der Moderne ansetzt, dann bedeutet die Achsenzeit nichts anderes als eine *Antizipation modernen Bewusstseins*. Hier ist gleich hinzuzufügen, dass das normative Potenzial des achsenzeitlichen Denkens nicht immer nur *mit* den betreffenden Philosophien, sondern durchaus auch *gegen* sie geborgen werden muss, da sie auch die Ambivalenzen der Subjektivität bereits teilen. Sie müssen oft genug gegen sich selbst verteidigt werden, na-

Wenn man mit Hegel die »freie Subjektivität« als das Prinzip der Moderne ansetzt, dann bedeutet die Achsenzeit nichts anderes als eine *Antizipation modernen Bewusstseins*.

Deformation religiöser Welterfahrung«, in: Ingolf U. Dalferth und Heiko Schulz (Hrsg.): *Religion und Konflikt: Grundlagen und Fallanalysen,* Vandenhoek & Ruprecht: Göttingen 2011, S. 101–116, Elmar Holenstein: »Die Kulturgeschichte der Menschheit. Ihre Konzeption bei Hegel (bis 1831), bei Jaspers (1949) und heute (1999)«, in: Reiner Wiehl und Dominic Kaegi (Hg.): *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, Heidelberg: Winter 1999, S. 163–184, Hans Schelkshorn: »Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze», in: Polylog 25/2011, S. 75–100, Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age,* Belknap, Harvard UP: Cambridge, Mass. 2011, und Hans Joas: *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Schwabe: Basel 2104. Eine populäre Darstellung der Achsenzeit, die allerdings auf Jaspers' These nur wenig eingeht und übermäßig religiös gefärbt ist, bietet Karen Armstrong: *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, Siedler: München 2006.

mentlich dort, wo sie beginnen, Subjektivität elitistisch zu okkupieren.[57]

Die Fruchtbarkeit einer Heuristik der Subjektivität, die aus der Achsenzeit-These gewonnen werden kann, lässt sich an zahlreichen Textbeispielen aus der antiken chinesischen Philosophie aufweisen. Ich selbst habe versucht, die Idee der Achsenzeit mit der *cognitive developmental theory* Lawrence Kohlbergs[58] zu verbinden und den »Durchbruch« zur Achsenzeit anhand von Belegen aus der klassischen Literatur als Schritt zur »postkonventionellen« Moral zu beschreiben. Hierfür liefern die Quellen zahlreiche Anhaltspunkte, die zeigen, wie in China seit der Mitte der Zhou-Zeit, vor allem in der Existenzkrise der »Zeit der Streitenden Reiche« (5.–3.Jh.) die Welt in einer solchen Weise *problematisch* geworden ist, dass auf breiter Front die Üblichkeiten der lokalen, historischen Lebensform, in Frage gestellt und *transzendiert* werden. Dies bedeutet allgemein den Übergang zu einem reflexiven Denken zweiter Ordnung und im Einzelnen eine radikale Traditionskritik mit dem Gedanken des Neuen, die Formulierung nicht kulturgebundener Gültigkeitskriterien, die Aufstellung universaler ethischer Normen und die Gewinnung einer autonomen Moral. Ich muss für die Details auf andere Arbeiten verweisen[59] und möchte mich an dieser Stelle auf Bemerkungen zum ersten Punkt, dem Bruch mit der Tradition, von dem selbst auf den ersten Blick noch traditionalistische Positionen tangiert sind, beschränken.

Es sollte deutlich geworden sein, dass Jaspers' Idee der Achsenzeit sich nur um den Preis von Verkürzungen und Verfälschungen dazu eignet, einer »chinesischen Moderne« und einer nationalkulturellen Nabelschau das Wort zu reden.

Die Tradition, die den Zusammenbruch der politischen und sozialen Ordnung in China nicht hatte verhindern können, wird in der antiken Philosophie zum Gegenstand systematischer Zweifel.[60] An die Stelle der Orientierung am Herkommen oder doch neben sie tre-

57 Vgl. hierzu meinen Beitrag »Ein Problem der Politik und nicht der Kultur: Menschenrechte in China« in: Kurt Seelmann (Hg.): *Menschenrechte. Begründung, Universalisierbarkeit, Genese*, De Gruyter: Berlin 2017, S. 102–125, hier S. 122–123. – Auf die Zwiespältigkeit der achsenzeitlichen »radikalen Infragestellungen« verweist auch Hans Schelkshorn: »Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ›Ort‹ der Religion n der globalen Moderne«, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann,* Herder: Freiburg, Basel, Wien 2015, S. 148–177, hier S. 158ff.

58 Vgl. etwa Lawrence Kohlberg: *Die Psychologie der Moralentwicklung,* Suhrkamp: Frankfurt/M. 1996.

59 S. allgemein Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken,* Suhrkamp: Frankfurt/M. 1992, Roetz: »Moralischer Fortschritt in Griechenland und China. Ein Vergleich der achsenzeitlichen Entwicklungen«, in: Oskar Fahr, Wolfgang Ommerborn und Konrad Wegmann (Hg.): *Politisches Denken Chinas in alter und neuer Zeit*, LIT: Münster 2000, S. 123–151, Roetz: »The Axial Age Theory between Philosophy and Religion, Sociology and History. With a Look at the Normative Discourse in Axial Age China«, in: Bellah und Joas 2012, S. 248–276, und Roetz: »Karl Jaspers' Theorem der ›Achsenzeit‹ und die klassische chinesische Ethik«, in: *Mitteilungsblatt der Deutschen China Gesellschaft* 59, 2016, S. 27–37.

60 Vgl. Heiner Roetz: »Tradition, Moderne, Traditionskritik. China in der Diskussion«, in: Torsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse,* LIT: Münster 2005, S. 124–167.

ten neue Paradigmen, deren Bezugspunkt das Hier und Jetzt statt die Vergangenheit ist und die damit das *Zeitparadigma der Moderne* teilen.[61] Eine markante Belegstelle findet sich im *Lüshi chunqiu* 吕氏春秋, einem Text aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., der in einem mit *Beobachte das Jetzt!* (*Cha jin* 察今) überschriebenen Kapitel in einer typisch »achsenzeitlichen« kategorialen Ebenenverschiebung von der ersten zu zweiten Ordnung die Orientierung an den »aufgestellten Normen« (*cheng fa* 成法) der »frühen Könige« verwirft und stattdessen nach einem Weg fragt, »*wie* man Normen aufstellt« (*suoyi cheng fa* 所以成法). Die Antwort lautet: Indem man, das Alte vom Neuen her betrachtend statt umgekehrt, sich nicht mehr am Fernen orientiert, der Vergangenheit und dem fragwürdig gewordenen aus ihr überlieferten Wissen, sondern am Nächsten – nämlich, subjektzentriert, an »sich selbst«, womit man, nach der Denklogik der Goldenen Regel, zugleich vom andern weiß.[62] Das Kapitel schließt mit einer Parabel, die den Traditionalismus der Lächerlichkeit überführt:

> »Jemand überquerte den Jiang, als er sah, wie ein Mann ein Kind griff, um es in den Fluss zu werfen. Das Kind schrie, und nach dem Grund für sein Tun gefragt, sagte der Mann: ›Sein Vater ist ein guter Schwimmer.‹«[63]

Und auch dies hätte ein europäischer Aufklärer schreiben können:

> »Ein Mann aus dem Kreis Zheng namens Meister Bu ließ sich von seiner Frau eine Hose machen. Als die Frau fragte, wie denn die neue Hose aussehen solle, sagte er: ›Wie die alte.‹ Daraufhin zerriss sie die neue Hose, bis sie aussah wie die alte.«[64]

Die Alternative zwischen Ikonoklasmus und Konservierung ist offenbar schon alt – schon die Achsenzeit führt moderne Debatten.

Die Radikalität des »Durchbruchs« der chinesischen Achsenzeit zeigt sich nicht zuletzt darin, dass er nicht auf intellektuelle Auseinandersetzungen beschränkt bleibt, sondern außerordentliche institutionelle Auswirkungen hat. Das Ende der Achsenzeit ist durch den Sieg eines neuen politischen Systems markiert: des von der Theorie des »Legismus« (chin. *fajia*) vorgedachten und lokal erprobten zentralistisch regierten und die Gesellschaft militärisch durchorganisierenden Beamtenstaats. Dieses von der Dynastie Qin nach 221 v. Chr. auf gesamtchinesischer Ebene durchgesetzte System, das die subjektiven Energien der Achsenzeit gleichsam in sich aufsaugt und monopolisiert, geht sofort daran, der aufge-

Die Radikalität des »Durchbruchs« der chinesischen Achsenzeit zeigt sich nicht zuletzt darin, dass er nicht auf intellektuelle Auseinandersetzungen beschränkt bleibt, sondern außerordentliche institutionelle Auswirkungen hat.

61 Vgl. Heiner Roetz: »Tradition, Universality and the Time Paradigm of Zhou Philosophy«, in: *Journal of Chinese Philosophy,* 36/3, 2009, S. 359–375. Vgl. zu diesem Punkt auch Schelkshorn 2011 (Fn 56), S. 83.

62 *Lüshi chunqiu* 15.8, *Zhuzi jicheng*, Bd. 6, Hong Kong: Zhonghua, 1978, S. 177; vgl. Heiner Roetz: »Überlegungen zur Goldenen Regel. Das Beispiel China«, in: Jens Ole Beckers, Florian Preussger und Thomas Rusche (Hrsg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Dietrich Böhler zur Emeritierung,* Königshausen & Neumann: Würzburg 2013, S. 221–240, hier S. 234f.

63 *Lüshi chunqiu* 15.8, S. 178.

64 *Hanfeizi* 32, S. 207.

klärten Diskussionskultur, die sich im Zerfall der alten Autoritätsstrukturen entwickelt hatte und die zu seiner Entwicklung mit beigetragen hatte, den Garaus zu machen und jedes Bewusstsein einer Alternative auszulöschen. Es tritt auf mit dem Pathos des Neuen, das ohne jedes Vorbild ist, verfügt die Verbrennung aller Bücher, die von der vergangenen Zeit berichten, und stellt unter Todesstrafe, »das Jetzt im Namen des Alten in Frage zu stellen«.[65] Auch hierin lässt sich eine Vorwegnahme der Moderne sehen, und zwar einer etatistisch verkürzten: Mit archaischer, man möchte sagen mythischer[66] Wucht tobt sich zum ersten Mal die »Furie des Verschwindens« aus, die Hegel in der Französischen Revolution am Werk sah.[67]

Wenn nun die der Moderne strukturverwandte Orientierung am Hier und Jetzt statt am Gestern tatsächlich ein konstituierendes Merkmal achsenzeitlichen Denkens ist, dann scheint die vieldiskutierte Frage der genauen Datierung und Lokalisierung der Achsenzeit vor ihren eigenen Kategorien zweitrangig zu werden. Zwar braucht Jaspers die Datierung und Lokalisierung allein schon deshalb, um das Christentum aus dem Zentrum zu rücken. Gleichwohl wird es grundsätzlich möglich, »Axialität« unabhängig von der historischen Zeit und dem geographischen Ort einfach in einem aufgeklärten, reflektierenden Bewusstsein zu finden. Jan Assmann, zusammen mit Aleida Assmann einer der prominentesten Kritiker der Achsenzeit-These, hat deshalb vorgeschlagen, den Jaspers'schen Epochenbegriff durch den formalen Begriff der *axiality* ganz zu ersetzen (wenngleich auch Assmann selbst von einer »Achsenzeit« spricht, allerdings einer anderen, s. u.), denn die »undue fascination with time and simultaneity« sei der »congenial defect of the axial age theory, lending it the character of a myth rather than a theory«.[68] Nun beansprucht Jaspers allerdings gar nicht, eine »Theorie« liefern, sondern er spricht ausdrücklich von einer »These«.[69] Sehen wir einmal hiervon ab, dann hat Assmanns Vor-

Wenn nun die der Moderne strukturverwandte Orientierung am Hier und Jetzt statt am Gestern tatsächlich ein konstituierendes Merkmal achsenzeitlichen Denkens ist, dann scheint die vieldiskutierte Frage der genauen Datierung und Lokalisierung der Achsenzeit vor ihren eigenen Kategorien zweitrangig zu werden.

65 *Shiji* 6, Hong Kong: Zhonghua Shuju 1969, Bd. 1, S. 255. Vgl. Heiner Roetz: »Der antike Legismus – eine Quelle des modernen chinesischen Totalitarismus?«, in: Harro von Senger und Marcel Senn (Hg.): *Maoismus oder Sinomarxismus?* Steiner: Stuttgart 2016, S. 75–99, hier S. 81. Zur Modernität des Legismus s. ebd. S. 92f.

66 Als »mythisch« bezeichnet Adorno die Form von Moderne, die alles andere verzehrt und sich selbst gleich macht; s. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, in: Adorno, *Gesammelte Schriften* 7, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1970, S. 41. Oskar Negt greift dies auf in seinem Buch *Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos der Moderne*, Fischer: Frankfurt am Main 1988.

67 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Meiner: Hamburg 1952, S. 418.

68 Jan Assman: »Cultural Memory and the Myth of the Axial Age«, in: Bellah und Joas 2012, S. 366–407, hier S. 398. Vom »Mythos« der Achsenzeit sprechen auch Iain Provan: *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was,* Baylor University Press: Waco 2013, und Andrew Smith: »Between facts and myth: Karl Jaspers and the actuality of the axial age«, in: *International Journal of Philosophy and Theology*, 76:4, 2015, S. 315–33.

69 Jaspers 1955, S. 19, 23 und 32. Ich habe mich hier im Unterschied zu früheren Arbeiten bemüht, durchweg Jaspers' eigenen Begriff zu benutzen.

schlag zunächst den Vorteil, dass der Schritt zu »distantiation and disembedding«, in denen er m. E. zu Recht einen »common denominator of most Axial features« sieht,[70] als solcher gewürdigt werden kann, gleich wann, wo und von wem er vollzogen wird. Allerdings musste die Überzeugung, dass das Normative nicht in Abhängigkeit von Ort und Zeit steht, erst einmal historisch gewonnen werden, und es liegt nahe, ihr Erscheinen eben mit der »epochalen« Erfahrung gravierender Strukturprobleme der Entwicklung menschlicher Gesellschaften in Zusammenhang zu sehen. Es bleibt ein Unterschied, ob wir von einzelnen Individuen sprechen – wobei Jaspers selbst durchaus mit den »großen Denkern« sympathisiert – oder von breiten Bewegungen wie der griechischen Philosophie oder den »Hundert Schulen«, von denen die »achsenzeitliche« chinesische Literatur spricht, mit Wirkungen bis hinein in die unteren Volksschichten.[71]

Es wäre m. E. überdies ein Widerspruch und Rückgang hinter Jaspers, das »Axiale«, wenn es denn tatsächlich in »distantiation and disembedding« liegt, gerade mit dem Ingangsetzen identitätsstiftender Traditionsprozesse zu verbinden, wie es bei Jan Assmann, aber auch in den erwähnten kulturen-geschichtlichen Lesarten geschieht.[72] Die Zeit, die wirklich den Namen »Achsenzeit« verdient hätte (»real axial age«), ist für Assmann die Zeit der »sekundären Kanonisierung« von Texten als »the achievement of a society that decides to invest these texts with highest values, to hold them in the greatest authority, to make them the basis of its life, or to follow their model in artistic creation«.[73] Aus der Perspektive Jaspers' verlagert sich hiermit das Gewicht aber gerade auf die Jahrhunderte der »absoluten Autorität der großen Systeme« und »Einsargungen«, die den »freien Kampf der Geister« der Achsenzeit beenden.[74] Mit der Rehabilitation der Tradition vor der Reflexion wird die Problematisierung der Welt wieder geglättet, die für die Jaspers'sche Achsenzeit entscheidend ist, denn in ihr stehen, anderes als in der Assmann'schen, Sinn und Grenzen des Tradierens, des Kanons und schon von Texten selber zur Debatte. Die zweifellos unverzichtbare Kulturleistung, dass diese Debatte ihrerseits textlich fixiert und weitergegeben wird und so in eine eigene Tradition *zweiter Ordnung* münden kann, ändert nichts an der »achsenzeitlichen« Priorität der Kritik vor dem Kanon – wie vor allen Institutionen –, zumal die Kanonisierung die Tendenz fördert, durch Dogmatisierung die Tradition zweiter Ordnung wieder zu einer Tradition *erster Ordnung* zu entschärfen und dezentriertes in zentriertes Denken zurückzuführen.

... denn in der Jaspers'schen Achsenzeit stehen, anderes als in der Assmannschen, Sinn und Grenzen des Tradierens, des Kanons und schon von Texten selber zur Debatte.

70 Assmann 2012, S. 375 und 395.

71 Vgl. hierzu meinen Beitrag »Closed or Open? On Chinese Axial Age Society«, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 39/2016, S. 137–169.

72 S. Jan Assmann: *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change,* The American University in Cairo Press: Cairo 2014, S. 93: »The Axial Age is nothing else but the formative phase of the textual continuity that is still prevailing in our western and eastern civilizations.«

73 Assmann 2012, S. 399.

74 Jaspers 1955, S. 188.

Dem entspricht nun, dass eben der Denkmodus einer Tradition erster Ordnung, der in der Achsenzeit in Frage gestellt wurde – Denken in Begriffen von Herkunft, Bindungen, Heiligkeit, »genetischem Code«, »kulturellen Genen«[75] und Ähnlichem (s. o.) – bei den chinesischen Kulturalisten und Vertretern der »multiplen Moderne« wiederkehrt, wenn sie sich auf das achsenzeitliche »Erbe« Chinas beziehen. Vielleicht macht das heutige China deutlicher, als unsere eigene Gegenwart es vermag, welchen Preis es haben kann, die Idee der Achsenzeit um ihre universalistische normative Nötigung zu bringen und, wie Aleida Assmann empfiehlt, zurückzukehren zu »jener Historisierung und Kontextualisierung, die Jaspers so sorgfältig mied«.[76] Denn in China berührt sich die kulturalistische Zerlegung der Achsenzeit-These mit den Interessen einer Diktatur, die Teilhabe an der Achsenzeit als Lizenz eines Clubs großer Nationen versteht, sich von anderen nichts sagen lassen zu müssen, und sich für die Verwaltung einer auf Technik und Ökonomie reduzierten, die politische Freiheit aber verweigernden halbierten »Moderne« einen kulturellen Segen verspricht. Eher möchte ich deshalb Aleida Assmanns Überlegung folgen, dass es die Menschheit als Subjekt der Geschichte zwar »effektiv nicht gibt«, aber doch »geben müsste« – ich würde sagen: geben muss –, allerdings nicht, weil anders das Überleben des »Gattungswesens Mensch« in Gefahr wäre, sondern um zu verhindern, dass dieses Überleben auf ungerechte und partikularistische Weise gesichert wird.

Denn in China berührt sich die kulturalistische Zerlegung der Achsenzeit-These mit den Interessen einer Diktatur, die Teilhabe an der Achsenzeit als Lizenz eines Clubs großer Nationen versteht, sich von anderen nichts sagen lassen zu müssen, und sich für die Verwaltung einer auf Technik und Ökonomie reduzierten, die politische Freiheit aber verweigernden halbierten »Moderne« einen kulturellen Segen verspricht.

So gibt es offenbar nach wie vor einen Bedarf, an dem festzuhalten, was Schottländer »Überwindung des Historismus« nannte, auch wenn im Westen die Erinnerung an die Jaspers noch vor Augen stehenden Gräuel verblasst sind und die Wissenschaften sich zu sehr in der Gemütlichkeit funktionierender und scheinbar stabiler Demokratien eingerichtet haben. Es wäre sicherlich unsinnig, weltbürgerliche normative Fragestellungen im Sinne des Anliegens der Achsenzeit-Idee in jeder historischen Studie unterzubringen zu wollen. Ein Problem läge aber darin, sie rundweg als Privatsache zu betrachten und sich bedingungslos dem Werterelativismus auszuliefern, der in den Geistes- und Sozialwissenschaften verbreitet ist und den herauszufordern die eigentliche Provokation der Achsenzeit-These darstellt. Der Diskurs der chinesischen Moderne liefert ein gutes Argument dafür, dass sich auch heute jeder die Frage stellen muss, mit der Jaspers sein Buch abschließt: nämlich »für was er wirken wolle«.[77]

75 Hsu Cho-yun: »Rethinking the Axial Age—The Case of Chinese Culture«, in: Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hg.): *Axial Civilizations and World History*, Brill: Leiden 2005, S. 451–467, hier S. 451.

76 Aleida Assmann: »Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet«, in: S. N. Eisenstadt (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit II – Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1992, Bd. 3, S. 330–340, hier S. 337. – Ein Teil der Kritik Assmanns an Jaspers erscheint mir allerdings als berechtigt; vgl. Roetz 2013, S. 97.

77 Jaspers 1955, S. 263.