

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

Kanada ca. 2.-3. Jhd. Aksapada Gautama ca. 300-200 Jaimini 350-275 Chanakya ca. 4. Jhd. Shvetashvatara ca. 5. Jhd. Kapila 500-400 Badarayana 599-527 Mahavira 563-485 Siddhartha Gautama vor 550 Taittiriya- Upanishad 600-500 Panini 600-500 ca. 650 Chandogya- Upanishad ca. 6. Jhd. Ashvapati ca. 6. Jhd. Ashtavakra ca. 6. Jhd. Brhaspati ca. 7. Jhd. Brihadaranyaka- Upanishad ca. 7. Jhd. Upanishad	Isokrates um 450 Thrasymachos um 460-403 Kritias um 465-399 Prodikos um 470-399 Philoklos um 410-380 Gorgias um 480-380 Hippias um 450-410 Protagoras um 490-430 Zenon von Elea um 490-430 Melissos um 494-434 Empedokles um 499-428 Diogenes um 499-428 Anaxagoras um 500-428 Alkmaion um 500 Hippasos um 515-445 Parmenides um 540-480 Heraklit um 570-470 Xenophanes um 580-500 Pythagoras um 585-525 Anaximenes um 610-547 Anaximander um 624-546 Thales von Milet	127-200 Zheng Xuan 305-240 Zhu Yan 233 Huanzi 300-233 Wang Yangming 1472-1529 Zhuang Zhou 370-319 Yang Zhu 360-290 Song Xing 350-275 Shen Dao † 337 Shen Buhai † 338 Shang Yang ca 315 Xu Xing ca. 4. Jhd. Hui Shi ca. 380 Gongxiun Longzi 170-390 Mozi 372-289 Mencius 440-360 Liezi ca. 420 Gaozi 544-493 Sun Tzu 551-479 Confucius 6. Jhd. Laozi † 645 Guan Zhong
---	--	---

polylog

38 2017

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

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

HANS SCHELKSHORN

Die Moderne als zweite Achsenzeit

Zu einer globalen Geschichtsphilosophie mit und gegen Jaspers

HINFÜHRUNG

Mit seinem Werk »*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*« (1949)¹ legte Jaspers unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine Alternative zur Hegelschen Geschichtsphilosophie vor. Im weiten Horizont der globalen Moderne markiert nach Jaspers nicht mehr das Christentum, sondern die antiken Aufbrüche zur Philosophie in China, Indien und dem Abendland die entscheidende Achse der Weltgeschichte. Die These von mehreren Geburtsorten der Philosophie ist zwar seit Abraham-Hyacinthe Anquetil (1731–1805) in und auch außerhalb Europas immer wieder ver-

treten worden.² Doch erst Jaspers integrierte

² Vgl. dazu Dieter METZLER: »Achsenzeit als Ereignis und Geschichte«, in: Martin FITZENREITER: *Das Ereignis. Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund* (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie (IBAES) Bd. 10), London 2009, S. 169f (http://www2.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes10/publikation/metzler_ibaes10.pdf); 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 u. a. 1999, S. 192. In der lateinamerikanischen Philosophie hat José Martí bereits am Ende des 19. Jahrhundert Abraham-Hyacinthe Anquetil rezipiert, vgl. dazu José MARTÍ: *Obras completas*, Havanna 2001, Bd. 19, 359f. José Vasconcelos geht in seiner Philosophiegeschichte bereits selbstverständlich von mehreren Geburtsorten der Philosophie (Indien, China, Ägypten, Judäa, Griechenland) aus; vgl. dazu José VASCONCELOS: *Historia del pensamiento filosófico*, Ediciones de la universidad nacional de México: México 1937.

HANS SCHELKSHORN ist Vorstand
des Instituts für christliche
Philosophie an der Universität
Wien

¹ Karl JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Karl Jaspers Gesamtausgabe Bd. 1/10, hg. v. Kurt Salamun), Schwabe: Basel 2016 (im Folgenden abgekürzt: UZG); bei Zitaten wird jeweils die Seitenzahl der Originalausgabe (Piper: München 1949) hinzugefügt.

die verstreuten Ansätze einer interkulturellen Öffnung der westlichen Philosophie in eine umfassende Geschichtsphilosophie. Da nach 1945 von Karl Löwith bis Jean-François Lyotard³ das Projekt einer Geschichtsphilosophie radikal in Frage gestellt wurde, fand Jaspers' Geschichtsdenken zunächst kaum eine bemerkenswerte Resonanz. Erst in den 1970er-Jahren ist die Theorie der Achsenzeit bezeichnenderweise nicht von der Philosophie, sondern von den Kultur-, Sozial-, Geschichts- und Religionswissenschaften aufgegriffen und weiterentwickelt worden. Zugleich brach jedoch in den Kulturwissenschaften auch eine radikale Kritik an Jaspers' auf. Aleida Assmann kritisierte die »Zentralperspektive« universalhistorischer Deutungen, die der Heterogenität geschichtlicher Entwicklungen nicht gerecht werde;⁴ Jan Assmann monierte vor allem die Abwertung archaischer Großreiche in Ägypten und Mesopotamien als noch unerwachte »vorachsenzeitliche«.⁵

In der Philosophie setzt die Rezeption von Jaspers' Achsenzeittheorie mit einer gewis-

sen Verspätung erst seit den 1980er Jahren ein. Vor allem die jüngeren Ansätze einer »interkulturellen Philosophie« sahen in Jaspers' These von den drei Geburtsorten der Philosophie zunächst eine Stütze für ihre Kritik am Dogma von der Exklusivität der europäischen Philosophie.⁶ Heiner Roetz legte eine umfassende Deutung der antiken chinesischen Philosophie im Rahmen der Achsenzeittheorie vor,⁷ die bereits in früherer Zeit auf die Frankfurter Diskurstheorie (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) ausstrahlte. In der Folge breitete sich jedoch in der interkulturellen Philosophie in zunehmendem Ausmaß eine deutliche Skepsis gegenüber der Theorie der Achsenzeit aus, in der zwei Vorbehalte ins Zentrum rückten: Jaspers' Geschichtsphilosophie blockiert erstens eine fruchtbare Auseinandersetzung mit mythisch verfassten Kulturen und Weisheitslehren und blendet zweitens wie Hegel Afrika und Lateinamerika aus der Geschichte der Philosophie überhaupt aus.⁸ Aus diesem Grund wird in der interkulturellen Philosophie die Jaspers'sche Achsenzeit

3 Vgl. dazu Karl LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Metzler: Stuttgart 1983; Jean-François LYOTARD: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Passagen: Wien 1985.

4 Aleida ASSMANN: »Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte«, in: Dietrich HARTH (Hg.): *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Metzler: Stuttgart 1988, S. 187–205.

5 Jan ASSMANN: »Cultural Memory and the Myth of the Axial Age« in: Robert N. BELLAH/Hans JOAS (Hg.): *The Axial Age and its Consequences*, de Gruyter: Berlin 2012, S. 366–407.

6 Vgl. dazu vor allem Ram Adhar MALL und Heinz HÜLSMANN: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bouvier: Bonn: 1989.

7 Heiner ROETZ: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1992.

8 Vgl. dazu den Beitrag von Franz Wimmer in dieser Ausgabe von Polylog. Jaspers' Ausblendung Lateinamerikas ist von Enrique Dussel bereits in den 1960er Jahren kritisiert worden, vgl. dazu Enrique DUSSEL: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las Weltanschauungen*, Resistencia: Chaco 1966, S. 73–76.

entweder deutlich erweitert⁹ oder überhaupt verabschiedet.

Vor diesem Hintergrund möchte ich die Bedeutung von Jaspers' Achsenzeittheorie für eine interkulturell orientierte Philosophie nochmals auf den Prüfstand stellen. In einem ersten Schritt werde ich Jaspers' Geschichtsdenken als eine philosophische Theorie der Moderne rekonstruieren und die religions-theoretische Verengung in der kulturwissenschaftlichen Debatte über die Achsenzeit problematisieren. (Kap. 1–2) Im Hinblick auf die zunehmende Kritik in der interkulturellen Philosophie stelle ich in Kap. 3 den aufklärerischen Kern von Jaspers' Achsenzeittheorie heraus. Den Abschluss bildet eine kritische Auseinandersetzung mit Jaspers' Deutung der Neuzeit und seiner Hoffnung auf den Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. (Kap. 4) Mit und gegen Jaspers werde ich die Moderne selbst als eine Zweite Achsenzeit bestimmen, wodurch sich fruchtbare Perspektiven für aktuelle Problemstellungen interkultureller Philosophie ergeben werden.

JASPERS' GESCHICHTSPHILOSOPHIE ALS DISKURS ÜBER DIE MODERNE

Die Geschichtsphilosophie, die seit dem 18. Jahrhundert immer wieder mit den Fortschrittstheorien kurzschlüssig identifiziert worden ist, ist in der europäischen Philosophie spätestens seit dem Ersten Weltkrieg diskreditiert. Manche Themen der klassi-

⁹ Vgl. dazu Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, WUV: Wien, 2004. S. 42.

schen Geschichtsphilosophien sind allerdings in andere Disziplinen, insbesondere in die Makrosoziologie und die Kulturwissenschaften, ausgewandert. In der Gegenwart lebt die Geschichtsphilosophie vor allem im philosophischen »Diskurs über die Moderne« fort, in dem – darin stimmen Jürgen Habermas, Michel Foucault oder Charles Taylor trotz ihrer inhaltlichen Differenzen überein – abseits von metaphysischen Geschichtsinstanzen (Weltgeist, Natur) eine geschichtlich orientierte Selbstvergewisserung der Gegenwart vollzogen wird.¹⁰ Der Frage »Was sind wir gegenwärtig?« haben sich nach Foucault fast alle großen Philosophien seit dem 18. Jahrhundert, konkret Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule und, wie ich hinzufügen möchte, auch Jaspers gestellt.¹¹ Denn eine »geschichtsphilosophische Totalanschauung« muss, wie Jaspers ausdrücklich hervorhebt, »die eigene Situation erleuchten im Ganzen der Geschichte. Geschichtliche Anschauung dient zur Erhellung des Bewußtseins des gegenwärtigen Zeitalters. Sie zeigt den Ort, an dem wir stehen.«

¹⁰ Vgl. dazu Jürgen HABERMAS: *Der philosophische Diskurs über die Moderne*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1985, S. 7–33; Michel FOUCAULT: »Was ist Aufklärung?« in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. IV, hg. v. D. Defert u. F. Ewald, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2005, S. 687–707; Charles TAYLOR: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1996, S. 7–9.

¹¹ Vgl. dazu Michel FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen*, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. IV. S. 999f.

Eine »geschichtsphilosophische Totalanschauung [...] zeigt den Ort, an dem wir stehen.«

KARL JASPERS

(UZG, S. 83/109) Die Forderung nach einer »Totalanschauung« der Geschichte ergibt sich für Jaspers einerseits aus den Globalisierungsprozessen der Neuzeit (UZG, S. 35/45), andererseits aus der Evolutionstheorie, die die Geschichte der Menschheit in die biologische Entwicklung der Hominisation einordnet. (UZG, S. 39–52/49–67) Die räumlich und zeitlich entgrenzte Geschichtsbetrachtung kann allerdings nach Jaspers nicht von oben, d. h. aus der Zentralperspektive göttlicher bzw. absoluter Vernunft erfolgen, sondern muss ihren Ausgangspunkt von unten, d. h. einer philosophischen Diagnose der Moderne hic et nunc nehmen.¹² Der zeitdiagnostische Blick auf die Geschichte ist allerdings nicht beliebig, sondern hat sich am Stand der historischen Wissenschaften zu orientieren. Die Theorie der Achsenzeit stützt sich daher sowohl auf empirische Daten (UZG, S. 17/32) als auch auf normative Wertungen. Denn »Verstehen [...] ist seinem Wesen nach immer zugleich Werten.« (UZG, S. 24/29) Dies bedeutet: »Der Ursprung des Verstehens ist unsere Gegenwärtigkeit, das hier und jetzt,

unsere einzige Wirklichkeit. Darum: je höher unser eigener Aufschwung, desto heller sehen wir die Achsenzeit.« (UZG, S. 24/29)

Der zeitdiagnostische Hintergrund der Theorie der Achsenzeit ist, wie Jaspers in aller Klarheit herausstellt, der Verlust der globalen Hegemonie Europas. »Am Ende des 19. Jh. schien Europa die Welt zu beherrschen. Man hielt sie für endgültig [...] Welche Verwandlung seitdem! [...] Die Welt ist europäisch geworden durch die Aufnahme europäischer Technik und europäisch nationaler Forderungen, und wendet beides mit Erfolg gegen Europa. Europa ist, als das alte Europa, nicht mehr beherrschender Weltfaktor.« (UZG, S. 79/104)

Die Theorie der Achsenzeit, deren Kerngehalt Jaspers bereits 1946 in seinem Vortrag »Vom europäischen Geist« skizzierte, ist eine unmittelbare Reaktion auf die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs. »Die Parallele dreier großer geistiger Entwicklungen – in China, Indien, im Abendland – ist offenbar. Für den christlichen Glauben ist Christus die Achse der Weltgeschichte. Zu ihm hin und von ihm her geht der Gang der Dinge bis zum Weltgericht. Für eine empirische Betrachtung – die den religiösen Glauben nicht zu beeinträchtigen braucht – liegt die Achse der Weltgeschichte in den Jahrhunderten 800 bis 200 v. Chr. Es ist die Zeit von Homer bis Archimedes, die Zeit der großen alttestamentlichen Propheten und Zarathustras – die Zeit der Upanishaden und Buddhas – die Zeit von den Liedern des Shik-king über Laotse und Konfuzius bis zu Tschuan-tse. In dieser Zeit wurden alle Grundgedan-

¹² Vgl. dazu auch Peter WAGNER: »Palomars Questions. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency« in: Johann P. ARNASON, Shmuel N. EISENSTADT, Björn WITTRÖCK (Hg.): *Axial Civilizations and World History*, Brill: Leiden, Boston 2005, S. 104f: »the Axial Age hypothesis is at core a ›modern‹ interpretation of social transformation in apparent gradual preparation of modernity, an interpretation, thus, which endows modernity with suitable ›origins‹. Such statement, valid as it may be, creates an interpretative circle form which it is impossible to escape.«

Die Theorie der Achsenzeit ... ist eine unmittelbare Reaktion auf die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs ... Nach dem Verlust der globalen Hegemonie muss sich nach Jaspers Europa in eine polyzentrische Weltordnung einfügen.

ken der folgenden Kulturen gewonnen. Zu ihr kehrt man mit Renaissancen in China, in Indien und im Abendland immer wieder zurück.«¹³ Nach dem Verlust der globalen Hegemonie muss sich nach Jaspers Europa in eine polyzentrische Weltordnung einfügen. »Vorbei ist der europäische Hochmut, ist die Selbstsicherheit, aus der einst die Geschichte des Abendlandes die Weltgeschichte hieß, fremde Kulturen in Museen für Völkerkunde gebracht, als Gegenstand der Ausbeutung und der Neugier angesehen wurden.«¹⁴

Die Theorie der Achsenzeit ist allerdings nur ein Element in Jaspers »Totalanschauung« der Geschichte, die sich in vier Abschnitte unterteilt. »Viermals scheint der Mensch gleichsam von einer neuen Grundlage auszugehen: Zuerst von der Vorgeschichte, von dem uns kaum zugänglichen prometheischen Zeitalter (Entstehung der Sprache, der Werkzeuge, des Feuergebrauchs), durch das er erst Mensch geworden ist. Zweitens von der Gründung der alten Hochkulturen. Drittens von der Achsenzeit, durch die er geistig eigentlicher Mensch in voller Aufgeschlossenheit wurde. Viertens vom wissenschaftlich-technischen Zeitalter, dessen Umschmelzung wir an uns erfahren.« (UZG, S. 36/45f.)¹⁵

13 Karl JASPERS: *Vom europäischen Geist*. Vortrag gehalten bei den Recontres Internationales de Genève September 1946, Piper & Co.: München 1947, S. 8.

14 Karl JASPERS: *Vom europäischen Geist* (Fn. 13), S. 7.

15 Jan Assmanns Hinweis, dass die vorachsenzeitlichen Hochkulturen bereits eine Achse der Weltgeschichte bildeten, wird folglich auch von Jaspers selbst vertreten; vgl. dazu J. ASSMANN: *Cultural Memory* (Fn. 4), S. 376–378.

In der Deutung der Neuzeit greift Jaspers auf die Fortschrittskritik des frühen 20. Jahrhunderts zurück. Da Wissenschaft und Technik die Sinnfragen des Menschen unbeantwortet lassen, breitet sich nach Jaspers in modernen Gesellschaften ein radikaler Nihilismus aus. Darüber hinaus markiert das industrielle Zeitalter einen tiefen Bruch in der Entwicklung der Menschheit, so dass nach Jaspers die Universalgeschichte auch in zwei große Phasen bzw. »Atemzüge« unterteilt werden kann: »Der erste Atemzug führt vom prometheischen Zeitalter über die alten Hochkulturen bis zur Achsenzeit und ihren Folgen. Der zweite Atemzug beginnt mit dem wissenschaftlich-technischen, dem neuen prometheischen Zeitalter« (UZG, S. 36/46), in dem »wir wieder Steinzeitmenschen werden könnten, statt mit Steinbeil mit Flugzeugen umgehen [...] als ob die Jahrtausende der Geschichte vergessen und ausgelöscht seien.« (UZG, S. 40/50)

Im wissenschaftlich-technischen Zeitalter erscheint nach Jaspers die »geschichtlich bewusste Überlieferung und Hinausbildung des Menschen, welche uns zeigt, was dem Menschen möglich war« und was bis in die Gegenwart »Quelle unserer Erziehung, unseres Glaubens, Wissens und Könnens« war, plötzlich als eine Episode in der Geschichte der Menschheit, als »eine dünne Haut über dem Grunde des Vulkans, der der Mensch ist. Es kann möglich scheinen, daß diese Haut abzuwerfen sei, während der Grundstock der Artung des Menschen aus vorgeschichtlicher Zeit unabwerfbar ist.« (UZG, S. 39/50)

»Vorbei ist der europäische Hochmut, ist die Selbstsicherheit, aus der einst die Geschichte des Abendlandes die Weltgeschichte hieß ...«

Karl JASPERS

Dies bedeutet: Jaspers' Theorie der Achsenzeit entspringt einer extrem pessimistischen Zeitdiagnose. »Es scheint heute möglich, daß die gesamte Überlieferung seit der Achsenzeit verlorengeht, daß die Geschichte von Homer bis Goethe in Vergessenheit gerät. Das mutet an wie die Drohung des Untergangs des Menschseins, jedenfalls ist unabsehbar und unvorstellbar, was unter solchen Bedingungen aus dem Menschen wird.« (UZG, S. 127/168)

Die Fokussierung auf Transzendenzen und Religion verengt jedoch den weiten Horizont der Jasperschen Geschichtsphilosophie ...

DER »STREIT DER SCHULEN« UND DIE NEUEN GROSSREICHE

EIN KRITISCHER BLICK AUF DIE RELIGIONSHISTORISCHE DEBATTE ÜBER DIE ACHSENZEIT
In der Auseinandersetzung mit Jaspers' Geschichtsphilosophie wird zumeist das Kapitel über die Achsenzeit herausgelöst und als empirische Kulturtheorie diskutiert. Die kulturhistorische Kritik ist ohne Zweifel legitim, denn Jaspers erhebt den Anspruch, dass im Unterschied zur christlichen Geschichtstheologie die Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. eine »empirisch einsehbare Achse der Weltgeschichte« markiert, die für alle Menschen einsehbar ist. (UZG, S. 32/40) In der von Benjamin Schwartz und Shmuel Eisenstadt initiierten vergleichenden Zivilisationsforschung sind die empirischen Grundlagen von Jaspers' Geschichtsdeutung ohne Zweifel enorm erweitert worden.¹⁶ Allerdings sind

¹⁶ Shmuel N. EISENSTADT (Hg.): *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press; Albany 1986; Shmuel. N. EISENSTADT (Hg.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre*

durch die partielle Ablendung der philosophischen Reflexionsebenen auch Verengungen und manche Verzerrungen der Jaspers'schen Theorie der Achsenzeit entstanden.

Nachdem Benjamin Schwartz den Kern der Achsenzeit in der Idee der »Transzendenz« festmachte, wurde Jaspers' Geschichtstheorie immer mehr zu einer Rahmentheorie für die Religionsgeschichte.¹⁷ Die Fokussierung auf Transzendenz und Religion verengt jedoch den weiten Horizont der Jasperschen Geschichtsphilosophie, eine Verengung, an der Jaspers selbst nicht unschuldig ist. Denn im Licht seiner pessimistischen Zeitdiagnose lenkt Jaspers den Blick primär auf die religiös-metaphysischen Aufbrüche der Achsenzeit, in der jedoch, wie Jaspers selbst ausdrücklich betont, »alle (!) philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus« (UZG, S. 17/20) ausgelotet werden. Das Wesen der Achsenzeit manifestiert sich vor allem im »Streit der Schulen«, der zu »Diskussion,

Vielfalt, 2 Bde., Suhrkamp: Frankfurt am M. 1987; ders. (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Bde., Suhrkamp: Frankfurt am M. 1992; Arnason/Eisenstadt/Wittrock: *Axial Civilizations* (Fn. 12).

¹⁷ Benjamin SCHWARTZ: »The Age of Transcendence«, in: Daedalus (1975), 1–7; Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press: Cambridge (Mass.) 2011; ders./Hans JOAS (Hg.): *The Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press: Cambridge 2012. Schwartz verstand allerdings »Transzendenz« nicht primär im religiösen Sinn, sondern als radikalen Zweifel.

Parteibildung« und selbst zur »Zerspaltung des Geistigen« führt, die die antiken Gesellschaften »bis an den Rand des geistigen Chaos« (UZG, S. 18/20) treiben.¹⁸ Kurz: Die Achsenzeit markiert nach Jaspers einen spektakulären Aufklärungsschub, eine Entfesselung und Pluralisierung sich aufschichtender Reflexionsprozesse, deren Fluchtpunkt die universale Kommunikation zwischen allen Menschen ist. »Die unendlichen Möglichkeiten entwickelten sich im freien Geisteskampf einer machtpolitisch zersplitterten Welt. Jede Kraft erweckte und reizte die andere [...] Es erwuchs das rationale Denken, damit zusammenhängend die Diskussion, in der einer dem anderen den Ball zuwirft und durch Generationen hindurch ein fortschaffendes Wachsen und Vertiefen des Bewußtseins stattfindet. Zu jeder Position gab es auch eine Gegenposition. Es blieb im Ganzen alles offen. Das Unfeste ist bewußt geworden. Eine unerhörte Unruhe bemächtigte sich des Menschen. Die Welt schien für das Bewußtsein immer verwirrter zu werden.« (UZG, S. 182f./243)

18 Zu diesem Ergebnis kommt auch S. N. Eisenstadt nach verschiedenen Versuchen, soziologische Merkmale der Achsenzeit herauszuarbeiten. Vgl. dazu Shmuel N. EISENSTADT: »Axial Civilisations and the Axial Age reconsidered« in: ARNASON/EISENSTADT/WITTRÖCK: *Axial Civilizations* (Fn. 12), S. 452: »But the crucial distinct axial component was the possibility of dissent and potential heterodoxy which is endemic in axial civilizations; and of changes generated by the connection of such potentialities with contestations over power, resources and ideological contours.«

Das zentrale Merkmal der Achsenzeit ist nicht eine bestimmte Idee religiöser Transzendenz, sondern die entfesselte Eigendynamik kritischer Rationalität, in der sowohl religiöse bzw. weisheitliche Traditionen als auch rechtlich-politische Institutionen (Gottkönigtum) in den Sog radikaler Fraglichkeit geraten.

Der verengte Blick auf die Religionsgeschichte hat darüber hinaus auch zu bedenklchen chronologischen Korrekturen der Jaspers'schen Achsenzeittheorie geführt. So weitet z. B. Shmuel N. Eisenstadt gegenüber Jaspers die Achsenzeit auf die Zeit »von 500 v. Chr. bis in die Entstehungszeit des Islam«¹⁹ aus. Gewiss, Jaspers' chronologische Festlegungen sind in vielen Bereichen – ich verweise nur auf die Probleme der historischen Datierung des Wirkens von Zarathustra – revisionsbedürftig. Angesichts der Probleme einer exakten Chronologie, aber auch der räumlichen Fixierung achsenzeitlicher Kulturen hat Björn Wittrock vorgeschlagen, das Konzept der Achsenzeit in ein abstraktes Modell der Achsenzeitlichkeit (axiality) zu verwandeln, das unabhängig von räumlichen und zeitlichen Fixierungen als kulturwissenschaftliches Interpretament dient. Wittrock umschreibt den Kern der Achsenzeitlichkeit treffend mit der Trias »reflexivity-historicity-agentiality«.²⁰ Mit diesem

19 Shmuel N. EISENSTADT: *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 2006, S. 54.

20 Björn WITTRÖCK: »Cultural Crystallization and Conceptual Change: Modernity, Axiality, and Meaning in History«, in: K. PALONEN/J. KURUNMÄKI (Hg.): *Zeit, Geschichte und Politik*, Universität von Jyväskylä: Jyväskylä 2003, S. 105–134.

Das zentrale Merkmal der Achsenzeit ist nicht eine bestimmte Idee religiöser Transzendenz, sondern die entfesselte Eigendynamik kritischer Rationalität ...

Schritt können ohne Zweifel problematische Verengungen der Jasperschen Geschichtsphilosophie überwunden werden. So hat in jüngerer Zeit z. B. Enrique Dussel – gestützt auf die Arbeiten von Miguel León Portilla²¹ – die aztekischen Weisheitslehrer (*tlimatinime*), die das Flüchtige des irdischen Daseins (*tlatīcpac*) auf »das was uns überholt« (*topan mictlan*) transzendieren als einen achsenzeitlichen Prozess der »Aufklärung« beschrieben. »Wir stehen hier auf der Ebene der Gedichte des Parmenides und der Orakel des Heraklit, d. h. in der Jasperschen »Achszeit«.²² Dennoch geraten durch kulturwissenschaftliche Umdatierungen der Achsenzeit, wie sie Eisenstadt, aber auch Jan Assmann vornehmen, bedeutungsgeschichtliche Differenzierungen von Jaspers, insbesondere die Unterscheidung zwischen achsenzeitlichen Bewegungen und nachachsenzeitlichen Großreichen, aus dem Blickfeld. Nach Jaspers produzierte der achsenzeitliche »Streit der Schulen« eine soziale Anarchie, die den Nährboden für die Entste-

21 Miguel LEÓN-PORTILLA: *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*, Universidad Nacional Autónoma de México: México 62001 (erste Auflage 1956).

22 Enrique DUSSEL: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos: Düsseldorf 1993, S. 126 Anm. 19; Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN: »Die Verschlingung von Mythos und Logos. Vorüberlegungen zur Frage einer »Philosophie« in den amerindischen Kulturen«, in: Anke GRANESS, Franz GMAINER-PRANZL (Hg.), *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, WUV: Wien 2012, S. 380–395.

hung neuer Großreiche bildete. »Am Ende erfolgte der Kollaps. Große politische und geistige Einheitsbildung, dogmatische Gestaltungen beherrschten seit etwa 200 v. Chr. das Feld. Die Achsenzeit endete mit großen Staatsbildungen, welche die Einheit gewalttätig verwirklichten (Chinesisches Einheitsreich des Tsin-Shi-Hunag-Ti, Maurya-Dynastie in Indien, römisches Imperium).« (UZG, S. 183/243)

Die neuen Großreiche greifen allerdings nicht mehr auf die vorachsenzeitlichen Mythologien zurück, sondern stützen sich zumeist auf eine achsenzeitliche Bewegung; in China vor allem auf den Konfuzianismus und später den Buddhismus, im Abendland auf den hellenischen Geist und das Christentum.²³ Aus diesem Grund fällt nach Jaspers der Aufstieg des Islam nicht mehr in die Achsenzeit, sondern in die Epoche der nachachsenzeitlichen Großreiche. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass der Islam wie das zeitgenössische Christentum oder der Konfuzianismus

23 Zum Problem nachachsenzeitlicher Monarchien, deren Strukturen noch weiterer Forschungen bedarf, vgl. Johann P. ARNASON: »The axial Age and its interpreters: reopening a debate« in: Arnason/Eisenstadt/Wittrock: *Axial Civilizations* (Fn. 12), S. 33: »But the post-axial empires draw on axial sources to construct their ideological frameworks. It is not clear whether Jaspers thinks that this invests them with genuinely new meaning.« In Indien dürften hingegen achsenzeitliche Bewegungen nach Ashoka nicht mehr zum integralen Bestand späterer Reiche geworden sein; vgl. dazu Sheldon POLLOCK: »Axialism and Empire« in: ARNASON/EISENSTADT/WITTRÖCK: *Axial Civilizations* (Fn. 12), S. 412f.

trotz seiner achsenzeitlichen Momente in kurzer Zeit zum geistigen Fundament eines neuen Großreichs geworden ist.

Die neuen Reichsbildungen schränken allerdings nach Jaspers den achsenzeitlichen Streit der Schulen immer wieder empfindlich ein. Darüber hinaus kommt es zu Resakralisierungen politischer Macht, die ein Klima geistiger Unfreiheit fördern (vgl. UZG, S. 183f./243f.). An diese Stelle tritt ex negativo nochmals der aufklärerische Kern der Jaspersschen Achsenzeittheorie ins Blickfeld. »Der freie Kampf der Geister scheint still zu stehen. Ein Bewußtseinsverlust ist die Folge.« (UZG, S. 183/243) Mehr noch: Der aufklärerische Geist der Achsenzeit muss in den neuen Großreichen mit einem Mehraufwand an Repression stillgestellt werden. »So ist der Reichsgedanke, der am Ende der Achsenzeit zu neuer Kraft kommt und diese Zeit politisch beendet, aus den alten Hochkulturen überkommen. Während er aber ursprünglich das Kultur-schöpferische Prinzip war, wird er jetzt das Prinzip der Einsargung und Stabilisierung einer untergehenden Kultur. Es ist, als ob das einmal die Menschheit emportreibende Prinzip, das faktisch despotisch war, nun bewußt despotisch wieder durchbräche, um nun aber wie der Frost erstarren zu machen zu konservieren.« (UZG, S. 22/26; auch ebd. S. 183/243f.)

Der Rückfall in despotische Weltreiche impliziert allerdings keineswegs ein Erlöschen achsenzeitlicher Bewegungen. Nur im Abendland, genauer im nordwestlichen Europa, ereignet sich nach Jaspers ein dramatischer Kulturverlust. »Zeitweise ist das Abendland

so tief in seinen Untergrund zurückgesunken, daß es fast erloschen scheinen konnte.« (UZG, S. 77/102) In anderen Weltregionen kommt es hingegen, worauf Jaspers allerdings nur kurz verweist, geradezu zu einem Aufblühen der Philosophie und der Wissenschaften. »Ein Besucher aus dem Weltall, der um 700 nach Chr. die Erde bereist hätte, würde vielleicht in Tschangan, der damaligen Hauptstadt Chinas, den höchsten Sitz des geistigen Lebens der Erde [...] gefunden haben; die nördlichen Gebiete Europas wären ihm nur als barbarische Bereiche erschienen.« (UZG, S. 77/102) Über Jaspers hinausgehend müsste an dieser Stelle auch unter anderem an die Maurya-Zeit in Indien verwiesen werden, in der die Philosophie ebenfalls eine neue Blüte erlebte.

Als Zwischenresümee kann festgehalten werden: Im Gegensatz zu den klassischen Fortschrittstheorien deutet Jaspers mit der Theorie der Achsenzeit Aufklärungsprozesse nicht als lineare oder dialektisch gebrochene Aufwärtsbewegungen, sondern als kontingente geschichtliche Ereignisse. »Das Zeitalter [...] war keine *einfach aufsteigende Entwicklung*. Es war Zerstörung und Neuhervorbringen zugleich. Eine Vollendung wurde keineswegs erreicht [...] Was zuerst Freiheit der Bewegung war, wurde am Ende Anarchie [...] Als das Schöpfertum dem Zeitalter verlorenging, geschah in den drei Kulturbereichen die Fixierung von Lehrmeinungen und die Nivellierung.« (UZG, S. 20/24)

Mit der Unterscheidung zwischen dem achsenzeitlichen »Streit der Schulen« und nachachsenzeitlichen Großreichen eröff-

Da der neue »Streit der Schulen« in Europa das Ende der nachachsenzeitlichen Reiche einleitet, kann die Moderne mit und zugleich gegen Jaspers als eine Zweite Achsenzeit bestimmt werden.

net Jaspers darüber hinaus eine fruchtbare Perspektive für die leidige Diskussion über holistische Kulturbegriffe innerhalb der interkulturellen Philosophie. Die Theorie der Achsenzeit bildet einen Damm gegenüber allen Varianten essentialistischer Vorstellungen über das »Asiatische« (Chinesische, Indische u. a.), »Okzidentale« etc. Denn in allen Geburtsorten der Philosophie bricht nach Jaspers jeweils ein »Streit der Schulen« auf, so dass auch Indien und China seit der Mitte des 1. Jahrtausends völlig divergente Denkformen, die von materialistischer Skepsis bis hin zu metaphysisch-religiösen Spekulationen reichen, erprobt werden. Die kulturellen Tiefenprägungen bestimmter Weltregionen lassen sich hingegen mit Jaspers auf die lange Geschichte nachachsenzeitlicher Großreiche zurückzuführen, in denen zumeist *eine* achsenzeitliche Bewegung zur Staatsdoktrin erhoben worden ist.

ZUR BEDEUTUNG VON JASPERS' ACHSENZEITTHEORIE FÜR DIE INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

Die interkulturelle Philosophie teilt mit Jaspers die Kritik am Eurozentrismus evolutiver Geschichtsphilosophien. Dennoch ist die Jaspers'sche Achsenzeittheorie durch ihre schroffen Abgrenzungen zum mythischen Zeitalter und gegenüber geschichtslosen Naturvölkern, in denen problematische Kategorien der Hegel'schen Geschichtsphilosophie nachwirken, nicht zu Unrecht in die Kritik

geraten.²⁴ Inzwischen haben kulturwissenschaftliche Forschungen faszinierende Einblicke in die keineswegs so dumpfe Geistigkeit vorachsenzeitlicher Kulturen eröffnet. Afrikanische Philosophien knüpfen heute sowohl an altägyptische Mythologien als auch an bis heute lebendig gebliebene orale Weisheitstraditionen an, die aus Jaspers' Achsenzeittheorie herausfallen.

Auch wenn Jaspers' Beschreibungen vorachsenzeitlicher Kulturen korrekturbedürftig sind, so bleibt die Frage virulent, welche Konzepte die problematischen Dualismen von Natur- und Kulturvölkern bzw. von Mythos und Logos genauerhin ersetzen sollen. An dieser Stelle sind auch innerhalb der interkulturellen Philosophie deutliche Spannungen unübersehbar.

Um problematische Exklusionen zu vermeiden ebnet Heinz Kimmerle den Gegensatz zwischen Mythos und Philosophie zunächst weitgehend ein. »Die Lehren Laozis oder Zoroasters, die Kodifizierung der Ma'at im ägyptischen Totenbuch oder die Sammlung von Weisheitssprüchen in den Büchern *Proverbia*, *Prediger* und *Hohes Lied* im Alten Testament« seien ebenso unübertroffen wie die klassischen Philosophien der europäisch-westlichen Tradition eines Platon oder Aristoteles.²⁵ Noch einen Schritt weiter geht Elmar Holenstein. Da die Philosophie das Sprachvermögen und die kognitiven Fähigkeiten des homo sapiens sapiens (Reflexion, Argumentation, Ab-

²⁴ Vgl. dazu UZG, S. 18f./21f.; 22/26f.; 58/78.

²⁵ Vgl. dazu Heinz KIMMERLE: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Junius: Hamburg 2002, S. 52.

Auch wenn Jaspers' Beschreibungen vorachsenzeitlicher Kulturen korrekturbedürftig sind, so bleibt die Frage virulent, welche Konzepte die problematischen Dualismen von Natur- und Kulturvölkern bzw. von Mythos und Logos genauerhin ersetzen sollen.

straktion) teilt, fällt nach Elmar Holenstein die Geschichte der Philosophie letztlich mit der Geschichte der Menschheit zusammen. »Die Frage nach den Anfängen der Philosophie konvergiert so mit der Frage nach dem frühesten und bedeutendsten Beitrag des afrikanischen Kontinents zur Philosophie«²⁶, der nach gegenwärtigem Forschungsstand vor 100 000 bis 50 000 Jahre erfolgte. Dies bedeutet: Kimmerle und Holenstein zufolge gibt es »in jeder menschlichen Kultur«²⁷ Philosophie.

Franz Martin Wimmer hält hingegen am »traditionellen« Begriff der Philosophie fest, die für die Klärung ontologischer, erkenntnistheoretischer und normativer Fragen, »Begriffe definiert, Argumente entwickelt, Methoden des Erkenntnisgewinns und der Irrtumsvermeidung reflektiert«.²⁸ Philosophie ist nach Wimmer weder ein europäisches Monopol noch ein allgemein menschliches Phänomen, das sich, wie Kimmerle und Holenstein annehmen, in allen Kulturen findet. An dieser Stelle knüpft Wimmer nicht zufällig an Jaspers an, erweitert allerdings die These von drei Geburtsorten. »Zumindest in mehreren achsenzeitlichen Gesellschaften Eurasiens, aber auch in islamischen, afrikanischen und vermutlich in amerikanischen Gesellschaften der präkolumbianischen Zeit sind sehr allgemeine, bislang

nicht immer ausreichend rekonstruierte Reflexionen vorgetragen worden, die als Philosophie im angegebenen Sinn aufzufassen sind.«²⁹

Allerdings lösen auch Kimmerle und Holenstein die Geschichte der Philosophie nicht restlos in der Kulturgeschichte der Menschheit auf. Philosophie muss – darin stimmen Kimmerle und Holenstein mit Wimmer überein – von (monotheistischen) Offenbarungsreligionen strikt abgegrenzt werden.³⁰ In diesem Kontext beharrt Kimmerle auf einem Verständnis von Philosophie als einem »Denkzusammenhang«, der sich »logischer Konsistenz« und »argumentativer Richtigkeit« verpflichtet weiß und »in jeder Hinsicht nur der eigenen Mittel des Denkens bedient«³¹. Um mögliche Widersprüche zwischen einem weiten Begriff von Philosophie, der auf mythische, religiöse und mündliche Traditionen ausgedehnt wird, und dem »traditionellen« Verständnis von Philosophie als Praxis rationaler Argumentation zu vermeiden, führt Kimmerle die Idee eines Entwicklungsprozesses ein, in dem sich die Philosophie als selbständige Denkform allererst konstituiert. Die »Entstehungsgeschichte der Philosophie als Philosophie wäre dann die Geschichte der relativen Herauslösung des Philosophischen

»Die Frage nach den Anfängen der Philosophie konvergiert so mit der Frage nach dem frühesten und bedeutendsten Beitrag des afrikanischen Kontinents zur Philosophie.«

Elmar HOLENSTEIN

26 Elmar HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Ammann Verlag: Zürich 2004, S. 66; vgl. dazu auch ebd., S. 17f.

27 H. KIMMERLE: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 25), S. 53.

28 Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 8), S. 26.

29 F. M. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 8), S. 26f.

30 Heinz KIMMERLE: *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*, Traugott: autz: Nordhausen 2009, S. 75f.; E. HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas* (Fn. 25), S. 24f.; F. M. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 8), S. 30ff.

31 H. KIMMERLE: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 25), S. 54.

aus den genannten [mythischen, religiösen, literarischen] Kontexten und einer Verselbständigung, die bis heute als unabgeschlossen [...] als unabgeschlossen aufzufassen ist.«³²

An dieser Stelle wird die Bedeutung von Jaspers' Theorie der Achsenzeit für die interkulturelle Philosophie unmittelbar sichtbar. Denn Jaspers greift zwar die traditionelle Unterscheidung zwischen »Mythos und Logos« nochmals auf, relativiert jedoch zugleich ihre Trennwände. Denn zur Achsenzeit zählt Jaspers nicht nur die Philosophen von Parmenides über Plato zu Aristoteles oder Konfuzius und Laotse, sondern auch den Mythendichter Homer, die griechischen Tragiker und die jüdischen Propheten (UZG, S. 18/20), in denen sich, wenn auch noch in mythischer oder religiöser Sprache bereits eine Kritik an bestimmten Mythen oder Sakralisierungen, insbesondere monarchischer Herrschaft (Gottkönigtum) artikuliert. Die achsenzeitliche Mythenkritik vollzieht sich darüber hinaus, wie Jaspers eigens betont, nicht bloß als simple Negation, sondern als Prüfung, Bearbeitung und Neuschöpfung. »Mythen werden umgeformt, aus neuer Tiefe erfaßt in diesem Übergang, der auf neue Weise mythenschöpferisch war im Augenblick, als der Mythos im Ganzen zerstört wurde.« (UZG, S. 18/21)

Die Achsenzeit markiert nach Jaspers zwar einen Bruch mit den autoritativen Ansprüchen mythologischer Weltbilder, der jedoch keineswegs mit einer pauschalen Abweisung ihrer Inhalte einhergeht. Im Gegenteil, Kon-

fuzius bewundert, worauf Jaspers eigens verweist, das Ethos der Chou-Dynastie, Platon die hierarchische Ordnung im alten Ägypten. (Vgl. UZG, 22/26); dennoch wird »ihr Sinn in der neuen Auffassung verwandelt« (ebd.).

Eine Kultur, in der bestimmte Sinnhorizonte fraglich geworden sind, kann in die Naivität der verlorenen Selbstverständlichkeit nicht mehr zurück. Mehr noch: Völker, die mit achsenzeitlichen Kulturen in Kontakt kommen, geraten – auch dies ist Jaspers zu konzedieren – unvermeidlich in den Sog kritischer Reflexion. Dennoch können Völker außerhalb der Einflusszonen achsenzeitlicher Kulturen nicht pauschal als »geschichtslose Naturvölker« qualifiziert werden. Auch in Mythen ist menschliche Reflexion am Werk; darüber hinaus sind unter dem Dach der mythologischen Kosmologien Weisheitslehren und Rechtstraditionen lebendig, in denen Argumentationen bereits einen gewissen Raum einnehmen. Aufgrund ihrer Sprachfähigkeit und kognitiven Fähigkeiten bewegen sich alle Völker – darin ist Holenstein zuzustimmen – letztlich in einem gemeinsamen Raum menschlicher Vernunft. Umgekehrt dürfen allerdings auch die Bruchlinien zwischen achsenzeitlichen und vorachsenzeitlichen Kulturen nicht ignoriert werden. Das Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität kann an zwei Beispielen illustriert werden: In den moralischen Gehalten der altägyptischen Ma'at-Theologie, die den Schutz der Witwen, Armen und Waisen einschärfen, erkennen wir zentrale Gehalte unserer moralischen Intuitionen wieder. Inakzeptabel erscheint uns jedoch

Die achsenzeitliche Mythenkritik vollzieht sich darüber hinaus, wie Jaspers eigens betont, nicht bloß als simple Negation, sondern als Prüfung, Bearbeitung und Neuschöpfung.

32 H. KIMMERLE: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 25), S. 54.

deren Einbettung in die Idee des Gottkönigtums und in eine Kosmologie, in der Naturkatastrophen auf das moralische Vergehen des Königs zurückgeführt werden. Viele Sprüche der Lehren des Ptahhotep finden auch bei den Menschen moderner Gesellschaften eine unmittelbare Resonanz; deren Einordnung in die hierarchische Ordnung des alten Ägypten steht jedoch in einer Spannung zu achsenzeitlichen Niveaus rationaler Selbstbestimmung.³³

Die Kritik am Mythos bewegt sich allerdings auch innerhalb der Achsenzeit auf unterschiedlichen Reflexionsniveaus. Während sich die alttestamentlichen Propheten auf Jahwe berufen, stellen die griechischen Sophisten sämtliche religiöse Autoritäten in Frage. Auch an dieser Stelle dürfen vertiefte Reflexionsniveaus nicht mit qualitativen Fortschritten kurzgeschlossen werden. Die moralischen Vorstellungen der Sophisten, die unter anderem das Recht des Stärkeren vertraten, sind in inhaltlicher Hinsicht der Sozialkritik der Propheten, die noch religiös fundiert ist, keineswegs per se überlegen. Zugleich dürfen allerdings neue Reflexionsniveaus nicht einfach ignoriert werden. Seit der Sophistik können mythische, religiöse oder weisheitliche Traditionen – dies haben Sokrates und Platon anerkannt – nicht mehr durch eine unmittelbare Berufung auf göttliche Inspiration oder Offenbarung, sondern legitimerweise nur im

Medium argumentativer Rechtfertigung artikulieren.

Die Einsicht in das Gefälle sich vertiefender Reflexionsformen, das in der Achsenzeit in Gang kommt, leitet im Übrigen auch Jaspers' eigene Rückbezüge auf achsenzeitliche Bewegungen. Da in der Neuzeit radikal skeptische bis nihilistische Strömungen, denen in der Achsenzeit nur eine marginale Bedeutung zukam, eine Dominanz erlangen, wendet sich Jaspers selbst in besonderer Weise den spirituell-religiösen Bewegungen der Achsenzeit zu. Die religiösen Aufbrüche der Achsenzeit können jedoch heute – dies steht für Jaspers außer Frage – nur im Rahmen einer interkulturell orientierten *Religionsphilosophie*, die religiöse Offenbarungsansprüche zurückweist, lebendig werden. »Denn daß die Wahrheit des Glaubens in der Vielfachheit seiner geschichtlichen Erscheinung, im Sichbegegnen dieser Vielfachheit durch immer tiefere Kommunikation liegt, diese Einsicht und Erfahrung der neueren Jahrhunderte, läßt sich nicht rückgängig machen.« (UZG, S. 211/283)

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Auch wenn Reflexion und Argumentation nicht einfach Erfindungen der Achsenzeit sind, so hebt sich – darin ist Jaspers zuzustimmen – der achsenzeitliche »Streit der Schulen«, in dem sämtliche Fundamente des moralisch-politischen Lebens und der mythischen Kosmologien in den Sog der Kritik geraten, von früheren Kulturen markant ab. Mit der Theorie der Achsenzeit legt Jaspers eine bedeutsame geschichtliche Rekonstruktion jenes Diskursraums vor, in dem sich heute auch interkul-

... dürfen vertiefte Reflexionsniveaus nicht mit qualitativen Fortschritten kurzgeschlossen werden.

³³ Zur Debatte über den philosophischen Status der Lehre des Ptahhotep in der afrikanischen Philosophie der Gegenwart vgl. den Beitrag von Anke Graneß in diesem Heft.

turelle Philosophien unumgänglich bewegen. Jaspers vermittelt zwischen einer extremen Ausweitung und einer rigiden Einschränkung des Begriffs der Philosophie. Philosophie fällt nicht einfach mit dem Denken des homo sapiens zusammen, sondern umfasst all jene Denkformen, in denen in der Kritik an mythologischen Weltbildern das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen schrittweise auf argumentative Reflexion umgestellt wird. Kurz: Die Theorie der Achsenzeit beschreibt den komplexen Prozess der »Herauslösung des Philosophischen« (Kimmerle) aus mythischen und religiösen Kontexten.

Die Achsenzeit markiert – dies scheint mir der gültige Kern der Jaspers'schen Geschichtsphilosophie zu sein – einen epochal bedeutsamen Aufklärungsschub. Trotz aller Revisionen und Korrekturen bleibt es ein Verdienst von Jaspers, die Hegel'sche Intuition von der Verbindlichkeit von Aufklärungsschüben vom Korsett einer eurozentrischen und dialektisch-evolutiven Geschichtsdeutung befreit und in einer interkulturell erweiterten Geschichtskonzeption neu verankert zu haben. Wenn Weltbildstrukturen als solche fraglich werden, gibt es keinen direkten Weg mehr zurück in die frühere Fraglosigkeit. Vielmehr eröffnet der Zusammenbruch mythischer Weltbilder, wie Heiner Roetz durch einen Vergleich zwischen den Moralphilosophien im antiken Griechenland und China eindrucksvoll zeigt,³⁴ ein bestimmtes, zwar plurales,

aber keineswegs beliebig offenes Spektrum an Möglichkeiten, das bis heute von Philosophien bearbeitet und transformiert wird. In diesem Sinn stehen wir, wie Jaspers zu Recht betont, auch heute in dem Kommunikationsraum, der in der Achsenzeit eröffnet worden ist.

Mit der These von der Wiederkehr der Großreiche zeigt Jaspers darüber hinaus, dass Aufklärungsschübe zwar nicht ausgelöscht, aber doch in gefährlicher Weise rückgängig gemacht werden können, eine Korrektur gegenüber Hegel, die sich offensichtlich aus der Erfahrung des Rückfalls in die Barbarei im 20. Jahrhundert speist.

DIE MODERNE ALS ZWEITE ACHSENZEIT – MIT UND GEGEN JASPERS

JASPERS' HOFFNUNG AUF EINE ZUKÜNFTIGE ZWEITE ACHSENZEIT

Die Theorie der Achsenzeit ist Teil einer universalgeschichtlichen Selbstvergewisserung der »neueren Zeit« (Hegel). In der Frage, worin das Neue der Neuzeit besteht, hebt Jaspers zwei Momente hervor, die miteinander verschränkt sind. Erstens die Globalisierungsprozesse seit dem 15. Jahrhundert, die zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit alle Völker und Kulturen miteinander vereint. »Es gab bisher noch keine Weltgeschichte, sondern nur ein Aggregat von Lokalgeschichten.« (UZG, S. 35/45) Zweitens moderne Wissenschaft und Technik, die »das erste seit der Achsenzeit geistig und materiell wirklich völ-

³⁴ Vgl. dazu Heiner ROETZ: »Moralischer Fortschritt in Griechenland und China. Ein Vergleich der achsenzeitlichen Entwicklung«, in: Oskar FAHR

et. al. (Hg.): *Politisches Denken Chinas in alter und neuer Zeit*, LIT: Münster 2000, S. 123–151.

Philosophie fällt nicht einfach mit dem Denken des homo sapiens zusammen, sondern umfasst all jene Denkformen, in denen in der Kritik an mythologischen Weltbildern das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen schrittweise auf argumentative Reflexion umgestellt wird

lig neue Ereignis« (UZG, S. 35/44) darstellen: »In den letzten Jahrhunderten aber ist ein einziges in seinem letzten Sinn schlechthin Neues aufgetreten; die Wissenschaft mit ihren Folgen in der Technik. Sie hat die Welt innerlich und äußerlich revolutioniert wie niemals ein Ereignis seit Beginn der erinnerten Geschichte. Sie hat unerhörte Chancen und Gefahren gebracht. Das technische Zeitalter, in dem wir seit knapp anderthalb Jahrhunderten stehen, ist erst seit den letzten Jahrzehnten zur völligen Herrschaft gekommen, die nun in einem nicht voraussehbaren Maße intensiviert wird. Die ungeheuren Folgen werden wir uns erst zum Teil bewusst.« (UZG, S. 67/87)

Mit dem Aufstieg moderner Wissenschaft und Technik verschieben sich die geopolitischen Machtverhältnisse zugunsten Europas. Bis 1400 lebten nach Jaspers die großen, von der Achsenzeit begründeten Kulturen noch auf einem vergleichbaren Niveau. (UZG, S. 67/87) Diese Konstellation verändert sich seit dem 17. Jahrhundert in dramatischer Weise. »Nur Völker, welche sich die abendländische Wissenschaft und Technik aneignen und damit die Gefahren auf sich nehmen, die mit diesem abendländischen Wissen und Können für das Menschsein verbunden sind, vermögen noch aktiv mitzuwirken.« (UZG, S. 67/87)

In der Abwägung der Chancen und Gefahren des technischen Zeitalters entwickelt Jaspers eine düstere Zeitdiagnose. Moderne Wissenschaft und Technik verschaffen der Menschheit zwar einen im Vergleich zu früheren Zeiten ungeheuren materiellen Reichtum.

Zugleich hinterlässt jedoch das technische Zeitalter eine moralisch-spirituelle Wüste, in der die religiös-metaphysischen Aufbrüche der Achsenzeit, die Jahrtausende lang die Kulturgeschichte der Menschheit bestimmt haben, zu verdampfen drohen. Mit den Errungenschaften moderner Technik können wir uns nach Jaspers »eher mit der Zeit der Erfindung der Werkzeuge und Waffen, der ersten Benutzung der Haustiere und Pferde vergleichen, als der Zeit des Konfuzius, Laotse, Buddha und Sokrates.« (UZG, S. 134/179)

Vor dem Hintergrund der nihilistischen Zeitdiagnose entwirft Jaspers schließlich einen visionären Blick in die Zukunft. Das wissenschaftlich-technische Zeitalter führt, so Jaspers' Hoffnung, »durch Gestaltungen, die den Organisationen und Planungen der alten Hochkulturen analog sein werden, vielleicht in eine neue uns noch ferne und unsichtbare zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschwerdung.« (UZG, S. 36/46) Aus diesem Grund wendet sich Jaspers primär religiös-metaphysischen Traditionen und nicht dem gesamten Spektrum an Denkformen zu. Die Studien über die »maßgebenden Menschen« (Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus), die »fortzeugenden Gründer des Philosophierens« (Platon, Augustinus, Kant) und den nach dem Ursprung suchenden Metaphysikern (Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna)³⁵ dienen der Vorbereitung einer zweiten Achsenzeit. Möglicherweise treten in der Zukunft – so

»Nur Völker, welche sich die abendländische Wissenschaft und Technik aneignen und damit die Gefahren auf sich nehmen, die mit diesem abendländischen Wissen und Können für das Menschsein verbunden sind, vermögen noch aktiv mitzuwirken.«

KARL JASPERS

35 Vgl. dazu KARL JASPERS: *Die großen Philosophen*, Piper: München/Zürich 2012 (Erstauflage 1957).

Jaspers – auch neue religiös-metaphysische Gründergestalten auf. »In kommenden Jahrhunderten werden vielleicht Menschen auftreten, die getragen vom Blick auf den Ursprung der Achsenzeit Wahrheiten verkünden, die, erfüllt vom Wissen und Erfahren unseres Zeitalters, wirklich geglaubt und gelebt haben. Der Mensch würde wieder im ganzen Ernst erfahren, was es heißt, daß Gott ist, und wieder das Pneuma kennen, das das Leben hinreißt.« (UZG, S. 211/283)

Obwohl sich Jaspers von der radikalen Technikkritik ... distanziert und die emanzipatorischen Potentiale der Aufklärung (Demokratie, Menschenrechte, kommunikative Einheit der Menschheit) verteidigt, verengt sich sein Bild von der Moderne letztlich auf die nihilistischen Dimensionen des »technischen Zeitalters«.

EIN NEUER »STREIT DER SCHULEN«: DIE MODERNE ALS ZWEITE ACHSENZEIT

Obwohl sich Jaspers von der radikalen Technikkritik (Heidegger, Horkheimer, Adorno) distanziert und die emanzipatorischen Potentiale der Aufklärung (Demokratie, Menschenrechte, kommunikative Einheit der Menschheit) verteidigt, verengt sich sein Bild von der Moderne letztlich auf die nihilistischen Dimensionen des »technischen Zeitalters«. Im lateinischen Christentum bricht jedoch seit dem Spätmittelalter ein neuer »Streit der Schulen« aus, der die gesellschaftlichen Hierarchien und scholastischen Systeme aufsprengt. Da im Vergleich zu Byzanz oder dem chinesischen Reich der Kaiser über keine umfassende Territorialmacht verfügt, konnte in der lateinischen Christenheit die reflexive Dynamik achsenzeitlicher Bewegungen nicht wirksam eingedämmt werden. Mit der urbanen Revolution entstehen seit dem 12. Jahrhundert immer neue christliche Reformbewegungen und philosophische Aufbrüche, die im 19. Jahrhundert unter die Epochenbegriffe

der »Renaissance« und »Reformation« zusammengefasst werden. Der Aufstieg moderner Wissenschaft und Technik ist folglich nur *ein*, wenn auch zentrales Moment in der epochalen Entfesselung immer neuer Denkformen seit dem späten Mittelalter.³⁶ Da der neue »Streit der Schulen« in Europa das Ende der nachachsenzeitlichen Reiche einleitet, kann die Moderne mit und zugleich gegen Jaspers als eine Zweite Achsenzeit bestimmt werden.

Auch wenn wesentliche Momente der Moderne wie vor allem die moderne Wissenschaft in Europa ihren Ursprung haben, so ist die Moderne keineswegs ein isoliertes europäisches Projekt. Vielmehr werden bereits in den mittelalterlichen Aufbrüchen zu einem neuzeitlichen Denken Philosophien von al-Andalus und Indien verarbeitet. Auch die Globalität – für Jaspers neben moderner Wissenschaft und Technik das zweite zentrale Merkmal der Neuzeit – ist das Resultat spektakulärer Expansionsbewegungen nicht nur europäischer, sondern auch asiatischer Mächte: Das Osmanische Reich festigte seine Hegemonie im Vorderen Orient, in Südosteuropa und im Maghreb; Russland dehnte seinen Machtbereich bis an den Pazifik aus; die Mandchu-Dynastie verdoppelte das ursprüngliche Territorium des chinesischen Reiches. Zum

³⁶ Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN: »Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. Renaissance-Humanismus und ›christliche Reform‹ im Diskurs über die Moderne«, in: ders./Herman WESTERINK (Hg.): *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, Vienna University Press/Vandenhoeck & Ruprecht unipress: Göttingen 2017, S. 11–44.

ersten Mal in der Geschichte der Menschheit haben die Großreiche der verschiedenen Ökumenen plötzlich gemeinsame Grenzen, eine Konstellation, die seit 16. Jahrhundert zur Inspirationsquelle für neue geistige Aufbrüche wird.

Um nur zwei Beispiele aus dem Bereich der politischen Philosophie zu nennen. In der europäischen Philosophie verarbeitet die »Schule von Salamanca« die Expansionsbewegungen der iberischen Mächte. Francisco de Vitoria entwickelt bereits in der Mitte des 16. Jahrhundert die erste philosophische Theorie des Völkerrechts in Europa.³⁷ In China werden nach der Machtübernahme durch die Mandschu die Ursachen des Niedergangs der Ming-Dynastie, Fragen einer Verwaltungsreform (Gu Yan Wu) und die Legitimität der neuen Herrscher (Wang Fuzhi) thematisiert.³⁸

37 Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Velbrück Wissenschaft: Weilerswist 2009, S. 205–298.

38 Vgl. dazu Pamela Kyle CROSSELY: *A translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, University of California Press: Berkely 1999; Ernst-Joachim VIERHELLER: *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (1619–1692)*, Hamburg 1968, S. 29–38. Georg EBARTSHÄUSER: *Perspektiven nationaler und staatlicher Neugestaltung Chinas. Gu Yanwu und Sun Yat-sein*, Lit: Münster u. a. 2001, S. 11–87. Huang Zongxi (1610–1695) stellt zentrale Lehren des Neokonfuzianismus, wie z. B. die Lehre vom friedlichen Naturzustand des Menschen oder die gesinnungsethische Lehre von der wahren Reichsherrschaft, in Frage. Vgl. dazu *Waiting for the Dawn. A Place for the Prince. Huang Tung-Hsi's Ming-I taijfang lu*, übers. v. W. Th. de Bary, Columbia University Press: New York 1993.

Darüber hinaus setzt bereits in der frühen Neuzeit eine, wenn auch zunächst einseitige Globalisierung des Wissens ein. Im 18. Jahrhundert konkurrieren nicht nur London, Paris und Berlin, sondern auch Istanbul, Peking und Petersburg um die aufklärerische Intellektuelle, Ingenieure und Kartographen.

DER DEMOKRATISCHE RECHTSSTAAT: DIE MODERNE EINHEGUNG DES »STREITS DER SCHULEN«

Die erste Achsenzeit scheiterte nach Jaspers an der sozialen Anarchie, die durch den Streit der Schulen befördert wurde. Ein ähnliches Szenario droht sich, wie Mitte des 17. Jahrhunderts Thomas Hobbes in einer erstaunlichen sachlichen Konvergenz zu Jaspers diagnostizierte, am Beginn der zweiten Achsenzeit zu wiederholen.³⁹

In den archaischen Reichen war nach Hobbes »die Wissenschaft von der Gerechtigkeit (Justitiae scientia)«, konkret »die Verteidigung der Rechtschaffenen«, kein Thema öffentlicher Debatten, sondern »in Mythen gekleidet«. Die Durchsetzung der Gerechtigkeit oblag der Staatsgewalt, die »wie eine sichtbare Gottheit« verehrt wurde.⁴⁰ Im Gegensatz zu Jaspers deutet Hobbes den Übergang vom Mythos zu Logos im Licht des Scheiterns antiker Aufklärungsprozesse. Da in den sakralen Monarchien die gesellschaftliche Ordnung noch

39 Vgl. zum Folgenden H. SCHELKSHORN: *Entgrenzungen* (Fn. 36), S. 476–480.

40 Thomas HOBBS: *Vom Menschen. Vom Bürger*, hg. von Günther Gawlick, Meiner: Hamburg 1994, S. 61 (De Cive, Widmung)

... kann die Moderne mit und zugleich gegen Jaspers als eine Zweite Achsenzeit bestimmt werden.

»von keinen ›Philosophenschulen‹⁴¹ unterminiert wird, herrscht nach Hobbes in der Vorzeit »der Friede und das Goldene Zeitalter.«⁴² Mit der Sophistik und dem Streit der philosophischen Schulen löst sich nach Hobbes die staatliche Autorität auf; die Idee der Gerechtigkeit wird zum Objekt kontroverser Disputationen. Die griechischen Stadtstaaten versinken in sozialer Anarchie. Wie Jaspers so sieht auch Hobbes in den neuen Großreichen eine Eindämmung des Streits der Schulen. Doch im Gegensatz zu Jaspers war auch nach Konstantin die autoritäre Macht des römischen Reiches und seiner Fortsetzungen im Mittelalter letztlich zu schwach. Da sich das Christentum auf die Philosophie eingelassen hat, entsteht nach Hobbes innerhalb des Christentums ein Streit der theologischen Schulen. Im Unterschied zu Byzanz sind im lateinischen Christentum religiöse und politische Macht getrennt; aus diesem Grund unterminiert der Papst die Autorität des Kaisers.⁴³ Kurz: Die Bürgerkriege

41 Thomas HOBBS: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. von Iring Fetscher, übers. von Walter Euchner, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1984, S. 508.

42 Th. HOBBS: *Vom Menschen. Vom Bürger*, S. 61.

43 Vgl. dazu Thomas HOBBS: *Der Körper*, übers. v. K. Schuhmann, Meiner: Hamburg 1997, S. 6: »Als in jenen Zeiten die ersten Kirchenlehrer (nach den Aposteln) heranwuchsen und den christlichen Glauben gegen die Heiden mittels der natürlichen Vernunft zu verteidigen suchten, fingen sie auch ihrerseits an zu philosophieren und den Lehrmeinungen der Heiligen Schrift manche Lehrmeinungen aus den Schriften heidnischer Philosophien beizumischen [...] Seit der Zeit hatten wir anstatt der θεοσεβεία [Gottesfurcht] die sogenannte ›scholastische‹ θεολογία [Gotteslehre, Theologie].«

im frühneuzeitlichen Europa sind für Hobbes das Resultat eines entfesselten Streits der Schulen, in dem sich religiöse Bewegungen auf ihre eigene Deutung der Bibel, städtische Eliten auf das Ideal der antiken Polis und Papst und Kaiser jeweils auf die römischen Idee der Weltherrschaft berufen.

Trotz der Eskalation der Gewalt optiert Hobbes nicht für eine Rückkehr zu den nachachsenzeitlichen Monarchien, da die Entsakralisierung politischer Macht nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Der Leviathan ist nur mehr ein sterblicher Gott, der auf dem Konsens der Bürger_innen aufruhet. Dennoch blieb in der politischen Philosophie der Neuzeit die enorme Machtfülle des Leviathan ein Stein des Anstoßes. Seit Locke wurde der Absolutismus der Hobbes'schen Staatstheorie durch die Ideen der Menschenrechte, der Gewaltenteilung und der Volkssouveränität aufgeweicht, ohne jedoch das Gewaltmonopol des Staates in Frage zu stellen.

Mit Blick auf Jaspers kann somit festgehalten werden: In der neuzeitlichen Philosophie Europas ist eine Denktradition entstanden, die einerseits dem achsenzeitlichen Streit der Schulen einen Ort in der staatlichen Ordnung zuweist und andererseits durch ein staatliches Rechtssystem die soziale Anarchie bändigt. Das komplizierte konstrukt eines demokratischen Rechtsstaates, der auf den Menschenrechten aufruhet, ist der epochal bedeutsame Beitrag der europäischen Philosophie, die Moderne vor dem Schicksal sozialer Anarchie, an dem die erste Achsenzeit gescheitert war, zu bewahren.

Mit Blick auf Jaspers kann somit festgehalten werden: In der neuzeitlichen Philosophie Europas ist eine Denktradition entstanden, die einerseits dem achsenzeitlichen Streit der Schulen einen Ort in der staatlichen Ordnung zuweist und andererseits durch ein staatliches Rechtssystem die soziale Anarchie bändigt.

PHILOSOPHIE DER ZWEITEN AXSENZEIT: EIN
GLOBALER DISKURS ÜBER DIE MODERNE

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts verbindet sich der neu entfachte »Streit der Schulen« mit dem typisch neuzeitlichen Kampf der Ideologien, die auf den Aufstieg moderner Wissenschaft und Technik und die Eigen- dynamik der Marktwirtschaft reagieren. Der Streit zwischen Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus überschreitet allerdings bereits im 19. Jahrhundert die Grenzen Europas. Dies ist kein Zufall. Denn Francis Bacon hatte die neue Wissenschaft von vornherein als ein globales Projekt konzipiert, das nicht nur die Wissenschaftler_innen weltweit vernetzt, sondern durch verstetigte wissenschaftliche und technische Fortschritte die Lebensverhältnisse der gesamten Menschheit von Grund auf verändert. Die kapitalistische Marktwirtschaft hingegen wird von einer Dynamik getrieben, die, wie bereits Locke in aller Klarheit analysierte, letztlich alle Völker und Kulturen, seien es Nomaden oder nachachsenzeitliche Großreiche, von der Bühne der Geschichte verdrängen wird.⁴⁴

Die Globalisierung moderner Wissenschaft, Technik und Marktwirtschaft markiert auch innerhalb der Moderne einen Bruch. Zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert bauten sowohl in Europa als auch in Asien die expansiven Imperien auf den nachachsenzeitlichen Großreichen auf. Die kulturellen Innovationen bewegen sich ungeachtet aller Einflüsse von außen letztlich noch

44 Vgl. dazu H. SCHELKSHORN: *Entgrenzungen* (Fn. 36), S. 456–470; 549–577.

im Traditionsstrom der jeweiligen Ökumene. Aus diesem Grund sah Jaspers in der frühen Neuzeit noch keinen Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. Die geistigen Schöpfungen von »Michelangelo, Raffael, Lionardo, Shakespeare, Rembrandt, Goethe, Spinoza, Kant, Bach [und] Mozart« (UZG S. 78/103) seien noch »eine rein europäische Erscheinung und schon darum nicht als zweite Achse anzusprechen« (UZG, S. 79/104). Die frühneuzeitliche Kultur der Moderne bewegt sich jedoch – dies blendet Jaspers illegitimerweise aus – bereits im weiten Horizont einer global entschränkten Welt. Die Fahrt des Kolumbus erweitert nicht bloß den geographischen Horizont, sondern löst zugleich zahlreiche kulturelle und philosophische Transformationen aus.⁴⁵ Nicht zuletzt ist das europäische Denken bereits im 16. Jahrhundert mit der Gründung der ersten Universitäten in Mexiko und Lima »ausgewandert«.

Dennoch markiert das 18. Jahrhundert eine Wende in der Genese der Moderne. Mit der Französischen Revolution und der Industrialisierung kommt ein Prozess in Gang, der zu einer schrittweisen Auflösung »moderner« nachachsenzeitlicher Monarchien führt. Im frühen 20. Jahrhundert brechen die letzten großen Monarchien – das Osmanische Reich,

45 Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN: »Die »neue Welt« im verschlungenen Kampf der Bilder. Kolumbus und die Philosophie der Moderne«, in: Sergej SEITZ, Anke GRANESS, Georg STENGER (Hg.): *Facetten gegenwärtiger Bildtheorie. Interkulturelle und interdisziplinäre Perspektiven*. (Arbeitstitel), Springer: Wiesbaden 2018 (im Erscheinen).

Die frühneuzeitliche Kultur der Moderne bewegt sich jedoch – dies blendet Jaspers illegitimerweise aus – bereits im weiten Horizont einer global entschränkten Welt.

Der entscheidende Durchbruch zu kritischem Denken im Fernen Osten liegt, wie Fukuzawa in sachlicher Übereinstimmung mit Jaspers betont, im Streit der philosophischen Schulen in China zwischen dem 6. und 3. Jahrhundert, der auch nach Japan ausgestrahlt

das chinesische Kaiserreich, das russische Zarentum und die Habsburgermonarchie – zusammen. Die industriell entwickelten Staaten gewinnen eine bis dahin ungeahnte imperiale Vormachtstellung in der Welt. Angesichts der Gefahr, durch die europäischen Zivilisation überrollt zu werden, entstehen seit dem frühen 19. Jahrhundert in verschiedenen Weltregionen »moderne« Philosophien, die die Chancen und Risiken europäischer Wissenschaft und Technik, aber auch die neuzeitlichen Freiheitstraditionen und die Potentiale der eigenen kulturellen Traditionen und Denkformen auf den Prüfstand stellen. Die außereuropäischen Philosophien, die in kreativer Weise europäische Philosophien mit eigenen Denktraditionen verbinden, sind mit völlig unterschiedlichen Herausforderungssituationen konfrontiert. In China stehen um 1900 die Reforme vor der Herausforderung, dass das Reich der Mitte möglicherweise zwischen den europäischen Mächten und dem erstarkten Japan aufgeteilt wird. In Japan begleitet die Philosophie Strategien einer autozentrischen Modernisierung. Die neohindustischen Philosophien müssen sich noch mit dem Joch der Kolonialherrschaft auseinandersetzen. In Lateinamerika sucht die »filosofia americana« nach der Jahrhundertelangen Kolonialherrschaft einen eigenständigen Weg in die globale Moderne.

Die modernen Philosophien des Fernen Ostens, der islamischen Welt, Afrikas und Lateinamerikas verbinden in kreativer Weise neuzeitliche europäische Philosophien mit Reinterpretationen eigener Denktraditionen.

Auch die modernen Ideologien geraten in den Sog globaler Debatten. Seit dem 19. Jahrhundert entstehen Strömungen eines chinesischen, indischen, islamischen oder lateinamerikanischen Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus. In diesem Kontext findet Jaspers' Achsenzeittheorie zuweilen eine indirekte Bestätigung. Yukichi Fukuzawa (1835–1901), ein Pionier der Rezeption der europäischen Aufklärungsphilosophie in Japan, lenkt den Blick nicht nur nach Europa, sondern auch zu den eigenen aufklärerischen Traditionen. Der entscheidende Durchbruch zu kritischem Denken im Fernen Osten liegt, wie Fukuzawa in sachlicher Übereinstimmung mit Jaspers betont, im Streit der philosophischen Schulen in China zwischen dem 6. und 3. Jahrhundert, der auch nach Japan ausgestrahlt. Daher beklagt Fukuzawa wie Jaspers die massiven Einschränkungen kritischer Vernunft durch die neuen Großreiche seit der Qin-Dynastie. »When the First Emperor of Qin unified the country and burned the books, it was not only the teachings of Confucius and Mencius that he abhorred; he thought that all the conflicting theories and disputes among the hundred schools [...] ought to be prohibited [...] this clearly shows that elements of freedom must have emerged during the disputes among the hundred schools. If you maintain only a single school of thought, no matter how pure and good, it will by its very nature hinder freedom.«⁴⁶

⁴⁶ Yukichi FUKUZAWA: *An Outline of a Theory of Civilization*, Columbia University Press: New York 2008, S. 27.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Moderne Wissenschaft und Technik und die Dynamik der Marktwirtschaft produzieren zwar tiefe Brüche in den geistig-kulturellen Fundamenten der nachachsenzeitlichen Kulturen. Dennoch kann die Moderne nicht mit Jaspers auf ein neues prometheisches Zeitalter reduziert werden, das die Menschheit durch die Globalisierung moderner Technik in einen ausweglosen Nihilismus treibt. Gewiss produziert das industrielle Zeitalter soziale und kulturelle Verwerfungen, die radikale Formen der Kulturkritik evozieren. Dennoch dürfen die emanzipatorischen und auch ethisch-spirituellen Strömungen der Moderne, die sich seit dem 19. Jahrhundert in und außerhalb Europas artikulieren, nicht ausgeblendet werden. Die Aktualisierung moralisch-spiritueller Traditionen der Achsenzeit, die Jaspers von einer fernen Zukunft erhofft, ist de facto bereits in zahlreichen Weltregionen seit längerem in Gang: Die neohinduistischen Philosophien wendeten sich vor allen der Vedanta-Lehre, die Kyoto-Schule dem Buddhismus zu. Die moderne afrikanische Philosophie bringt sogar vorachsenzeitliche Weisheitstraditionen in den aktuellen Diskurs der Philosophie ein. Auch die Evolutionsbiologie sieht in der Hominisation nicht mehr bloß die Genese des homo faber. Der evolutionäre Vorteil des homo sapiens sapiens liegt vielmehr in seiner Fähigkeit zur Kooperation und Akkumulation kulturellen Wissens.⁴⁷ Vor

diesem Hintergrund erscheinen achsenzeitliche Aufbrüche nicht per se als Entstehung des »eigentlichen Menschen«, sondern zuweilen auch als Verzerrungen der moralischen Natur des Menschen.⁴⁸

Dies bedeutet: Der antike Streit der Schulen wandelt sich in der Zweiten Achsenzeit zu einem globalen Diskurs über die Moderne, in dem sowohl die typisch neuzeitlichen Ideologien als auch die achsenzeitlichen Aufbrüche in den Sog der Kritik geraten.

SCHLUSSBEMERKUNG

Jaspers' Geschichtsphilosophie ist ein europäischer Diskurs über die Moderne, der für eine interkulturelle Philosophie manche Türen öffnet. Andere Türen bleiben bei Jaspers noch fest verschlossen. Neben der Abwertung vorachsenzeitlicher Traditionen blendet Jaspers vor allem die außereuropäischen Philosophien der Neuzeit weitgehend aus. Auch seine eigenen Studien zur interkulturellen Philosophie enden mit Nagarjuna aus dem 7. Jahrhundert. Die bereits in den 1920er Jahren initiierten Dialogprozesse zwischen den modernen Philosophien verschiedener Weltregionen, wie z. B. die von Paul Valéry mitbegründete »Commission internationale de la coopération intellectuelle«, die dem Völkerbund angegliedert war, oder die von Romain Rolland und

Der antike Streit der Schulen wandelt sich in der Zweiten Achsenzeit zu einem globalen Diskurs über die Moderne, in dem sowohl die typisch neuzeitlichen Ideologien als auch die achsenzeitlichen Aufbrüche in den Sog der Kritik geraten.

S.42/53f.

47 Allerdings schränkt Jaspers selbst seine Deutung ein, da, wie er konzidiert, über die Frühzeit des Menschheit noch wenig Kenntnisse vorliegen; UZG

48 Vgl. dazu etwa Jared M. DIAMOND: *Vermächtnis: was wir von traditionellen Gesellschaften lernen können*, S. Fischer: Frankfurt am Main 2012.

Henri Barbusse gegründete Gruppe »Clarté«, finden bei Jaspers keinen Niederschlag.

Die Jaspers'sche Theorie der Achsenzeittheorie kann folglich nicht als geschichtsphilosophischer Rahmen dienen, in dem sich andere Philosophien bloß einordnen müssten. Nichtsdestotrotz ist Jaspers' Geschichtsphilosophie ein bedeutsamer *europäischer* Beitrag für einen globalen Diskurs über die Moderne, in

dem außereuropäische Philosophien jeweils ihre Modernetheorien einbringen. Als Versuch einer universalgeschichtlichen Rekonstruktion aufklärerischer Vernunft enthält Jaspers' Theorie der Achsenzeit trotz aller Grenzen sowohl für westliche Ansätze einer interkulturellen Philosophie als auch für moderne außereuropäische Philosophien nach wie vor bedeutsame Perspektiven.