Walter Reese-Schäfer

Platon interkulturell gelesen

Interkulturelle Bibliothek

Walter Reese-Schäfer

—

Platon
interkulturell gelesen

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall
Hermann-Josef Scheidgen und Ina Braun

Band 42

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Lutz Geldsetzer
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdsen
Prof. Dr. Katsutoshi Kawamura
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Peter Kühn
Prof. Dr. María Xesús Vázquez Lobeiras
Prof. Dr. Rudolf Lüthe
Prof. Dr. Jürgen Mohn
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alexander Thomas
Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels

Platon
interkulturell gelesen

von
Walter Reese-Schäfer

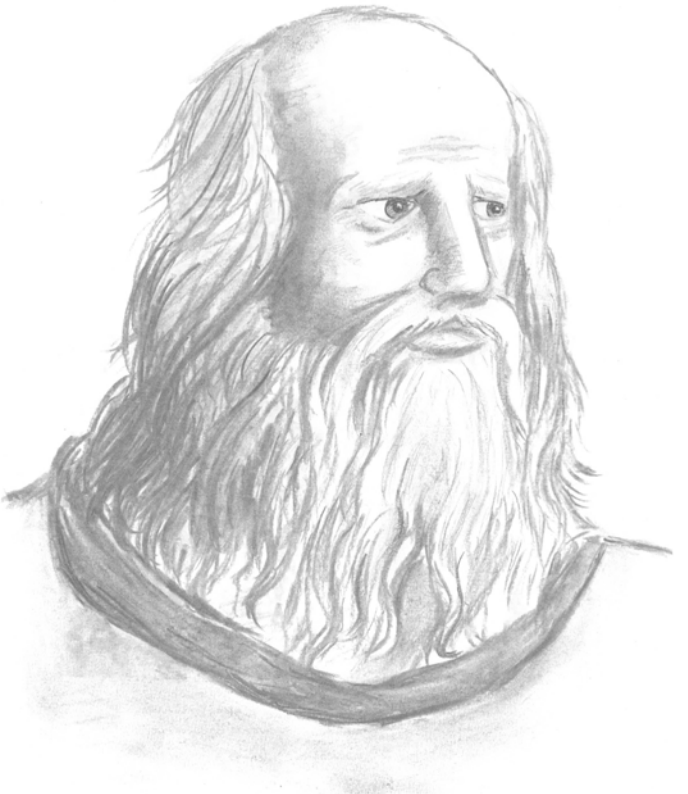
Traugott Bautz
Nordhausen 2009

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Zeichnung: Sergiu Armean
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2009
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetztes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-214-0
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



Platon

Inhaltsübersicht

1. Einleitung:
Die Vielfalt der interkulturellen Perspektiven
auf Platon und die Antike 9

2. Die orientalischen Bezüge
und möglichen Quellen Platons 27

3. Der Atlantis-Mythos im Kritias
und am Anfang des Timaios 35

4. Gescheiterte Politikberatung:
Ein Vergleich zwischen Platon und Konfuzius 39

5. Die Staatslehre in Platons Politeia
mit einem Seitenblick auf Indien und China 57

6. Dialogstruktur und moderne Demokratie
in drei Dialogen Platons..... 71

6. 1. Protagoras 73

6. 2. Gorgias..... 75

6. 3. Thrasymachos 79

7. Phaidon und die Hypothese der Seelenwanderung..... 87

8. Platons Kosmologie im Timaios..... 93

9. Islamische Auseinandersetzungen mit Platon..... 101

10. Ist der erkenntnistheoretische Konstruktivismus
eine moderne Neuauflage
des platonischen Idealismus?..... 115

11. Liebe, Erotik und Diätetik im Platons Symposion..... 125

12. Schluß 137

Der Autor und das Buch 145

1. Einleitung:
Die Vielfalt der interkulturellen Perspektiven auf Platon und die Antike[1]

Gerade die sogenannte abendländische Philosophie schwebt, wie Mircea Eliade einmal festgestellt hat, in der Gefahr, provinziell zu werden, nämlich »indem sie sich eifersüchtig auf ihre eigene Tradition beschränkt und sich zum Beispiel um die Probleme und Lösungen des orientalischen Denkens nicht kümmert.«[2] Der Blick auf Platon könnte dies korrigieren: erstens, weil er selbst sich über die Quellen seines Denkens in Ägypten und auch weiter östlich sehr bewußt war, zweitens, weil er so originell, eigenständig und zugleich vielgestaltig gedacht hat, daß hier auch für die Zukunft alles andere als die Verengung auf eine einheitlich dogmatische Denktradition, sondern vielmehr Anknüpfungsmöglichkeiten in alle Richtungen gegeben sind. Schon die fast tausendjährige Geschichte der platonischen Akademie von ihrer Gründung im Jahre 385 v. Chr. bis zu ihrem Verbot unter Justinian im Jahre 529 n. Chr. enthielt fast alle Optionen des philosophischen Denkens vom Rationalismus über die radikale Skepsis bis hin zum theologischen Neuplatonismus. Platons dialogische, die zentralen Ideen immer

---

[1] Eine interkulturelle Perspektivierung wäre nicht möglich ohne die Arbeit gründlicher Textvergleiche. Ich danke den Teilnehmern meiner Seminare zu »Platon interkulturell gelesen« sowie jenen Freunden und Mitstreitern, die mir durch ihre Kultur- und Sprachkompetenz immer wieder zu neuen Einsichten verholfen habe. Besonders möchte ich mich bedanken bei Eun-Jeung Lee, Bassam Tibi, Lino Klevesath, Irene Schneider, Mohammed Al-Hasani und Hiroshi Mitani.

[2] Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt am Main 2007, S. 12.

wieder durch Mythoserzählungen illustrierende Schreibform reflektiert kein festgelegtes Dogma, sondern den Prozeß des Denkens selbst, wie er parallel auch in einer Vielzahl von anderen Kulturen vollzogen wurde, wenn auch – leider – durchweg weniger gründlich dokumentiert bzw. überliefert. Das gilt insbesondere gerade auch für die chronologisch entsprechenden Phasen der chinesischen und der indischen Kultur, zu denen wir dennoch immer wieder Vergleichslinien werden ziehen können.

In diesem Platon-Buch geht es um die Lektüre selbst, um den Blick und die Perspektive auf das Werk. Interkulturelle Philosophie kann am besten beschrieben werden als eine neue Perspektivierung wichtiger Denktraditionen in einem Denkzusammenhang, der eine einseitig westliche Ausrichtung zu erweitern oder gar zu überwinden versucht. Die Texte werden gesehen als Elemente einer kulturellen Konversation im Sinne Richard Rortys und Martha Nussbaums.[3] Das orientalische Erbe bei Platon wurde traditionell gerne zugunsten einer einseitig rationalistisch-westlichen Ausdeutung in den Hintergrund gedrängt. Es könnte sich deshalb lohnen, einen neuen Blick auf diese meist vernachlässigten Elemente zu werfen, die Platon selbst sehr bewußt waren und die er deutlich hervorgehoben hat. Aber auch die Rezeptionstradition im islamischen Rationalismus wird normalerweise mit Herablassung und Unkenntnis behandelt. Dieser Vereinseitigung gilt es entgegenzuwirken.

---

[3] Richard Rorty, Die Philosophie im Gespräch der Menschheit, in ders., Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main 2. Aufl. 1984, S. 421-428. Dazu Walter Reese-Schäfer, Richard Rorty zur Einführung, Hamburg 2007; Martha Nussbaum, The Study of Non-Western Cultures, in dies., Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education, Cambridge/Mass. und London 1997, S. 113-147.

Die dialektische Philosophie beginnt mit Platon. Hat mit ihm ein griechisch-westlicher Sonderweg des Denkens begonnen oder handelt es sich bei seinem Denken um den Ausgangspunkt kritisch-systematischer Weltanalyse überhaupt? Dies wird, dem Konzept der »Achsenzeit« entsprechend, durch einen Blick auf das konfuzianisch-chinesische Denken zu diskutieren sein. Charakteristisch für die platonischen Dialoge ist ein Enthusiasmus des Begriffs und des Begreifens, eine forschend-analytische Einstellung, die sich der Neuartigkeit ihres Herangehens ständig bewußt war und sich davon faszinieren ließ. Diese Faszination kann sich noch heute auf den Leser übertragen. Die Tatsache, daß dies nicht nur im Originaltext, sondern auch in guten Übersetzungen möglich ist, scheint ein Beleg dafür zu sein, daß dieses begriffliche Denken übersetzbar ist und somit auch in anderen Kulturen seinen Raum hat. Es gibt eine umfangreiche sprachanalytische Diskussion zu der Frage, ob etwa die chinesische Sprache, die auf kontextualen statt auf grammatischen Verknüpfungen basiert, dies ebenfalls ermöglicht. Im Chinesischen gibt es keine Flektion, sondern Bedeutungszuweisungen durch verknüpfende Nebeneinanderreihungen. Joseph Needham hat dort eine fundamental andere Denkweise aufgespürt, in der an die Stelle des Analytischen eher Weisheitslehren treten. Doch die These eines aus den sprachlichen Besonderheiten des Chinesischen resultierenden besonderen asiatischen Denkstils müßte ihre Haltbarkeit daran beweisen, daß Platon ins Chinesische unübersetzbar oder dort zumindest unverständlich wäre. Fung Yu-Lan, der große chinesische Philosophiehistoriker, der in der maoistischen Kulturrevolution für seinen Konfuzianismus kritisiert worden war, hat gezeigt, daß es möglich ist, gestützt auf Platon, auch in der chinesischen Philosophietradition metaphysische Züge zu identifizieren.[4]

---

[4] Fung Yu-Lan, A Short History of Chinese Philosophy, New York

Eine interkulturelle Lektüre ist auf vielfältige Weise möglich. Ich würde mindestens fünf Modelle einer solchen Lektüre identifizieren. Die *erste* wäre die orientalistische Perspektive, wie sie besonders schön und exzentrisch in Martin Bernals »Black Athena« vorgetragen worden ist. Nach Bernals gewagten philologischen Interpolationen sind Sprache und Denken der Griechen weitgehend auf ägyptische und mesopotamische Wurzeln zurückzuführen. Ich habe dies als orientalistisch gekennzeichnet, weil hier eine fast kultischverehrende Grundhaltung der Tiefe und Weisheit zum Ausdruck kommt, wie sie sich oftmals mit einer gründlich gelehrsamen Versenkung in zunächst fremde Welten verbindet.[5]

Eine *zweite* Sichtweise kontrastiert Antike und Moderne. In den Worten Martha Nussbaums: »Ancient Greece is a foreign culture.«[6] So unterschiedliche Autoren wie Moses Finley und Benjamin Constant haben diese kulturelle Differenz mit liberaler Begrifflichkeit als den Gegensatz einer individualistisch-szientistisch-rationalistischen Moderne als Kultur der Neuzeit gegen eine eher kollektivistisch-ontologisch-statisch aufgefaßte Antike dargestellt. Hier steht, anders als bei Martha Nussbaum, eine kritische Haltung zur Antikenverehrung im Vordergrund. Immer wird der kollektiven und sklavereibasierten Freiheit der antiken Stadtstaaten die moderne Freiheit des Individuums gegenübergestellt. Diese

---

1962.

5 Martin Bernal, Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. I, The Fabrication of Ancient Greece, London 1987. Vgl. in ironisch-distanzierter Fassung des Orientalismus-Begriffs Edward Said, Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 1978, Neuauflage 1995.

6 Martha Nussbaum, a.a.O. S. 129.

Sichtweise ist charakteristisch für den modernen Liberalismus.[7]

Ein *drittes* Modell würde ich als Dreistufentheorie bezeichnen. Hier werden idealtypisch scharfe Epochengrenzen zwischen Antike, Mittelalter und Neuzeit gezogen. Dieses Modell tritt in zwei Varianten auf. Aus der Perspektive von Aufklärung und Renaissance gilt das dunkle Mittelalter als finsterer Kulturbruch, aus der christlichen Perspektive wird gerade dieses gegen das antike Heidentum wie gegen das moderne Neuheidentum des naturwissenschaftlichen Rationalismus ausgespielt. Zuletzt hat dies noch Kardinal Ratzinger, kurz vor seiner Wahl zum Papst Benedikt XVI. in seiner berühmten Münchener Diskussion mit Jürgen Habermas gemacht.[8]

Ein eher konservatives bis kolonialistisch-imperialistisches Denken als *viertes* Modell betont gegen die liberale Kontrastierung von Antike und Moderne und auch gegen die wertende Dialektik des Dreistufenansatzes gerade die Einheit eines westlich-abendländischen Denkens vom klassischen Athen über das römische Kaiserreich und das christliche Mittelalter bis zur Gegenwart. Der Bruch besteht in dieser Perspektive immer mit den nichtwestlichen Kulturen, sei es in antiker Weise als Abgrenzung von den sogenannten Bar-

---

[7] Moses I. Finley, Antike und moderne Demokratie, Stuttgart 1980; Benjamin Constant, Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. Rede vor dem Athénée Royal in Paris, in ders., Werke Bd. 4, Berlin 1970, 363-396.

[8] Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg, Basel, Wien 2005. Dazu Walter Reese-Schäfer, Habermas, Ratzinger und die postsäkulare Gesellschaft, in: Wilhelm Guggenberger/Dietmar Regensburger/Kristina Stöckl (Hg.), Politik, Religion, Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne. Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 4, Innsbruck 2009, S. 61-88.

baren oder in moderner Form als Postulat einer kulturellen Überlegenheit des Westens.

Das *fünfte* Modell bezieht eine postkoloniale Position. Statt eines westlichen, auch häufig als eurozentrisch apostrophierten Universalismus, der trotz seines selbsterhobenen Anspruchs vor allem die Expansion westlichen Denkens und westlicher ökonomisch-politischer Strukturen betreibt, wird hier auf einen wirklich globalen Universalismus gesetzt. Immanuel Wallerstein spricht sogar von einem »universalistischen Universalismus«.[9] Für den Bereich der Ideengeschichte bedeutet dies die Betonung der Achsenzeiten und der Parallelentwicklungen auch in anderen Kulturen. Schon Karl Jaspers hatte ja in seiner These von den Achsenzeiten darauf hingewiesen, daß der Aufschwung der griechischen Philosophie zu Platon und Aristoteles durch beinahe gleichzeitige Entwicklungen in China und Indien begleitet wird.[10] Dies ist auch die Sichtweise von Amartya Sen, der die philosophisch-politiktheoretischen und naturwissenschaftlichen Leistungen vor allem des klassischen Indien herausgearbeitet hat.[11] Diese Perspektive ist meiner Auffassung nach die interessanteste und reichhaltigste für den Zweck einer interkulturellen Analytik.

Diese Auflistung gibt einen Überblick über die unterschiedlichen Perspektivierungsoptionen. Dabei wird deutlich, daß sich nicht notwendigerweise alle gegenseitig ausschließen müssen. Der größte Gegensatz besteht gewiß zwischen der orientalistischen Perspektive und der westlich-abendländischen Konzeption. Doch Legendenbildungen

---

9 Immanuel Wallerstein: Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus, Berlin 2007, bes. S. 83ff.

10 Karl Jaspers, Die Achsenzeit, in ders., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983, S. 19-42.

11 Amartya Sen, The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity, New York 2005.

sind in allen diesen Deutungsmustern möglich, weil es sich bei ihnen allesamt um große Erzählungen der Geschichte handelt. Selbst das fünfte Modell mit seinen eher postmodernen Neigungen tendiert dazu, Weisheitslehren und mystische Konzeptionen gegenüber wissenschaftlich-rationaler Analyse sowie postulierende gegenüber begründende Ethiken höher einzustufen. Für uns kommt es darauf an, diese potentiellen Schwächen der Deutungsmodelle zu kennen und wenn möglich zu vermeiden. Vor allem aber müssen wir uns darüber klar werden, daß mindestens eines dieser Modell bei jeder interkulturellen Analytik im Hintergrund wirksam ist und uns auf bedenkliche Weise in die Irre führen kann, wenn wir nicht aufmerksam genug sind.

Die Konsequenz aus diesem Tableau liegt auf der Hand: Eine interkulturalistische Perspektive muß berücksichtigen, daß eine regional oder ethnisch geprägte Kultur über den Zeitverlauf keineswegs mit sich selbst identisch bleibt, sondern fundamentale Kulturbrüche und Wandlungen erlebt. Es ist zum Beispiel durchaus möglich, daß die indische, chinesische und griechische Philosophie der Antike trotz weitgehender gegenseitiger Unkenntnis mehr Übereinstimmungen untereinander aufweisen als die verschiedenen Phasen einer dieser Traditionslinien untereinander: schon deshalb, weil die soziale und ökonomische Situation im großen Kulturbogen gewisse Gemeinsamkeiten aufweist. Es spricht einiges dafür, daß die Gegensätze innerhalb einer meist als einheitlich verstandenen Kultur, gar innerhalb einer als Einheit verstandenen Schultradition, also z.B. zwischen Platon und Aristoteles, zwischen dem Rationalismus des Ibn Ruschd und dem Mystizismus des Ibn Sina größer sind als die zwischen bestimmten Autoren und Richtungen in verschiedenen Kulturen, selbst wenn diese nichts voneinander wußten. Ein unreflektiert verwendeter Kulturbegriff enthält die Gefahr, Diskussionen, Debatten und Brüche zu sehr zu vereinheitlichen. Das geistige Leben besteht aber vor

allem aus großen Debatten und Auseinandersetzungen. Dort werden die interessanten Ideen hervorgebracht, meist in Reaktion auf große politische Unruhen und Umwälzungen. Die chinesische Chunqiu-Zeit, in der Konfuzius lehrte und wirkte, dauerte von 722-481 v. Chr., also 242 Jahre. Innerhalb dieser Zeit wurden 36 Herrscher von Untertanen umgebracht. Dies war die Welt der »Hundert Schulen«, in der die wandernden Philosophen an den kleinen Höfen ihre politischen Ordnungskonzeptionen vortrugen. »Die ›Hundert Schulen‹ stellten unterschiedlich Lehren auf, suchten in immer neuen Alternativen die richtige Antwort auf die drängenden Probleme ihrer Zeit. So erlebte China die gedanklich schöpferischste Epoche seiner Geschichte.«[12]

Randall Collins hat in seiner Soziologie intellektueller Netzwerke gezeigt, wie sich dies in ganz ähnlicher Weise in der klassischen Phase Griechenlands entwickelt hat. Aus dieser Soziologie heraus ist auch eine grundlegende Modifikation an Jaspers' Verständnis achsenzeitlicher Philosophie vorzunehmen.[13] Für Karl Jaspers standen die »maßgeblichen Menschen«, die herausragenden Gestalten wie Sokrates, Konfuzius, Buddha und Jesus im Vordergrund, denen gegenüber die »fortzeugenden Gründer des Philosophierens« wie Platon, Augustinus und Kant schon in die zweite Reihe zu treten hatten.[14] Aber jedes dieser Werke ist aus einer zugespitzten Denktradition, einem Diskussions- und Schulzusammenhang entstanden. Die Vorstellung vom einsamen, die Nachwelt prägenden Genie trägt für das heutige Verständnis Züge einer optischen Täuschung. Wir interessieren uns mehr für die kulturellen und soziologischen Kontexte

---

[12] Eun-Jeung Lee, Konfuzius interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, S. 31.

[13] Randall Collins, The Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change, Cambrigde und London 1998.

[14] Karl Jaspers, Die großen Philosophen, München 1988.

und Hintergründe. Platons dialektische Reflexionsmethodik greift ja zurück auf die naturphilosophische Tradition der sogenannten Vorsokratiker, die, als sie lebten und lehrten, sich selbst keineswegs als Propheten oder Vorläufer eines Späteren begriffen und dargestellt haben. Große, geniale Gedanken mögen die Welt tatsächlich verändert und umgestaltet haben, »aber nur unter der Bedingung, daß sie gehört, kodifiziert und erinnert wurden. Die großen Individuen haben sich stets auf andere verlassen müssen, die es übernahmen, ihre Stimme weiterzutragen.«[15] Die Konzentration auf die genialen Einzelpersönlichkeiten projiziert einen Leitbegriff des 19. Jahrhunderts zurück auf die Welt der Antike. Heute dagegen projizieren Randall Collins und Aleida Assmann lieber das Gruppen-, Projekt-, Kooperations- und Schulendenken der Wissenschaftssoziologie auf die damaligen Entwicklungen und interessieren sich weniger für individuelle Großartigkeit als für einen intensiven Ideenaustausch.

Sehr schön wird dies deutlich in einer halb ironischen, halb spielerischen Äußerung Goethes vom 17. Februar 1829, nachdem er Henry Colebrokes Buch »On the Philosophy of Hindus« gelesen hatte: »Diese Philosophie hat, wenn die Nachrichten des Engländers wahr sind, durchaus nichts Fremdes, vielmehr wiederholen sich in ihr die Epochen, die wir alle selber durchmachen. Wir sind Sensualisten, solange wir Kinder sind; Idealisten, wenn wir lieben und in den geliebten Gegenstand Eigenschaften legen, die nicht eigentlich darin sind. Die Liebe wankt, wir zweifeln an der Treue und sind Skeptiker, ehe wir es glaubten. Der Rest des Lebens ist gleichgültig, wir lassen es gehen, wie es will, und

---

[15] Aleida Assmann, Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet, in: S. N. Eisenstadt, Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, Frankfurt am Main 1992, S. 330-340, hier S. 338.

endigen mit dem Quietismus, wie die indischen Philosophen auch.«[16] Goethe trifft hier einen wesentlichen Punkt, auch wenn die Korrelation von Illusion und Lebenszyklus gewiß nur ein begrenztes Modell für die Entwicklung philosophischer Gedanken bilden kann. Das philosophische Denken der indischen Welt hat ganz ähnliche Disziplinen ausgebildet wie in der westlichen: Erkenntnistheorie, Logik, Metaphysik, Ethik und Heilslehre, darüber hinaus auch eine politische Theorie. Es ist ein mittlerweile nicht mehr haltbares Vorurteil, in außereuropäischen Philosophien eine weniger entwickelte Begriffsbildung anzunehmen. Zumindest die uns inzwischen bekannt gewordenen Texte aus der indischen Tradition sind außerordentlich differenziert und begrifflich durchgearbeitet. Unterschiedliche Schwerpunkte sind allerdings nicht zu übersehen: in der europäischen Antike spielten die Naturwissenschaften eine größere Rolle, ebenso eine auf das Diesseits ausgerichtete Tugendlehre. In der indischen Welt dagegen war die Ausrichtung in stärkerem Maße religiös. Schauen wir aber auf Platon selbst, stellt sich die Sache schon anders dar. Es wird zu zeigen sein, wie seine Ethik mit der Seelenwanderungslehre kosmologisch unterfüttert wird, wie die Tugendlehre längst nicht mehr diesseitig ist und wie die naturwissenschaftliche Ausrichtung zurücktritt gegenüber einer großangelegten Naturspekulation.

Die antike Philosophie, besonders Platon, hatte noch Vorbehalte gegenüber der Schriftlichkeit. Aber: wenn niemand das mündliche Gespräch aufzeichnet, niemand die Vorlesung mitgeschrieben hat und niemand sich mehr erinnert, dann ist sie mit dem gesprochenen Wort auch vergangen. Im Übergang von Sokrates zu Platon erleben wir den Medienwechsel von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit mit allen

---

[16] Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, München 1976, S. 318.

seinen Problemen. Auch wenn man den Gegensatz zwischen dem Lehrer und seinem berühmtesten Schüler nicht übertreiben sollte, hat sich doch hier ein Wandel von einer offenen zu einer stärker geschlossenen Form nicht nur der Darstellung, sondern vor allem des Denkens selbst vollzogen. Ähnliches gilt für viele Autoren, von denen sowohl veröffentlichte schriftliche Werke als auch Aufzeichnungen des mündlich Gesagten überliefert sind. Heidegger ist eines der neueren Beispiele. In den letzten Jahren lernen wir immer mehr Vorlesungstexte und Vorlesungsaufzeichnungen von ihm kennen. Sie wirken sehr viel offener und auch lebendiger als die späteren Fassungen. Erst aus den sozusagen halbschriftlichen Texten wird die Faszinationen nachvollziehbar, die von diesem akademischen Lehrer auf seine Schüler ausgegangen sein muß, so oft in ihnen auch Gedanken nur angedeutet oder abgebrochen werden, so viele Wiederholungen und unbegründete, Argumente ersetzende Wertungen sie auch enthalten. Es ist die bleibende literarische Leistung Platons, diesen Moment für Sokrates konserviert zu haben, so daß wir von ihm mehr kennen als nur den Mythos eines ungewöhnlichen Denkers, der ungerechterweise zum Tode verurteilt wurde.

Der Begriff der Achsenzeit hat seit Karl Jaspers weitgehende Differenzierungen erfahren. Jaspers nämlich glaubte im Jahre 1949 noch, daß die Ereignisse der Achsenzeit sehr viel enger beieinander lagen, als das nach heutigen Forschungsergebnissen der Fall war. Er glaubte, daß Buddha, Lao-Tse, Konfuzius, Mo-Ti und Zarathustra ungefähr zur gleichen Zeit gelebt haben. Heute wird vermutet, daß Zarathustra wohl schon 1100 oder 1200 vor Christus zu datieren ist. Auch Buddha hat nach Ansicht der heutigen Indologen wohl ein ganzes Jahrhundert später gelebt, als damals angenommen. Und Lao-Tse hat wohl erst im 3. Jahrhundert vor

Christus gelebt.[17] Der Begriff der Achsenzeit ist zunächst einmal deskriptiv zu nehmen, allerdings hat schon Jaspers ihn mit der Hypothese eines weitreichenden gesellschaftlichen Umwandlungsprozesses innerhalb eines soziologisch ähnlichen Rahmens verbunden: eine Fülle kleiner Staaten, ein Kampf aller gegen alle und von Ort zu Ort wandernde Philosophen, denn nicht nur die griechischen Sophisten, sondern auch Konfuzius und Mo Ti reisten. Buddha war lebenslang unterwegs.[18] Dadurch intensiviert sich der Austausch, die lebenspraktische wie die intellektuelle Spannung erhöht sich und gerät in eine dynamische Bewegung, die zugleich von einer Sehnsucht nach Ruhe, nach einem Halt in festen Prinzipien und Grundlagen des Denkens begleitet wird.

Die Datierungsprobleme der Achsenzeittheoretiker sind enorm, der Zeitraum ist jedoch einigermaßen abgrenzbar. Der politische Abschluß dieser Achsenzeit liegt in der Neuentstehung von Großstaaten bzw. großen Reichen: des Chandragupta-Reichs in Indien, der postalexandrinischen hellenistischen Reiche, des römischen Imperiums und der antikonfuzianischen Quin-Dynastie in China ab 221. Die intellektuelle Blütezeit war in allen Fällen die Zeit der streitenden kleineren Einheiten, der offenen, wenn auch nicht immer freien und straflosen Diskussion. In Griechenland waren die Stadtstaaten, die *poleis*, das vorherrschende Modell, in China wird die Zeit vom 5.-3. Jahrhundert als die »Epoche der kämpfenden Reiche« bezeichnet, und in Indien wurde die Vielfalt der Staaten erst durch Chandragupta zu einem größeren Reich zusammengefaßt.[19]

---

[17] Dazu Karen Armstrong, Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen, München 2006, S. 8 und 16.

[18] Jaspers, a.a.O. S. 23.

[19] vgl. Jean-Pierre Vernant, Sozialgeschichte und Ideenentwicklung in China und Griechenland vom 6. bis zum 2. Jahrhundert

Die Achsenzeit bei Jaspers hat drei Dimensionen, die für den Kontext einer interkulturellen Philosophie von grundlegender Bedeutung sind. Erstens die Dimension der Synchronie: der augenfälligen relativen Gleichzeitigkeit ähnlicher intellektueller Fortschritte im Kulturbogen vom Mittelmeer bis nach Ostasien. Zweitens die Dimension der Diachronie: diese Achsenzeit ist in den betroffenen Kulturen durchgehend, in vielen Aspekten bis heute kulturprägend geworden. Auf die Klassiker dieser Zeit bezieht sich die spätere Kulturentwicklung und findet in ihr etwas, um das sich das geistige Leben drehen konnte – daher die Achsenmetapher. Und drittens ergibt sich daraus eine universale Dimension, d. h. die Perspektive auf eine gemeinsame Zukunft, in welcher die ähnlichen Erfahrungen den Effekt einer globalen Gemeinschaftsstiftung haben können.[20] Mit dieser Deutung wird ein Gegengewicht geschaffen zur hegelianisch-weberianischen Deutung der Globalisierung als faktischer Unterwerfung des Rests der Welt unter die Überlegenheit des Westens.

Verbindungen zwischen den verschiedenen Theorien und Kulturen der Achsenzeit konnten bislang in keiner Weise belegt werden. Dennoch ist auffällig, daß alle, sowohl die religiösen als auch die philosophischen Autoren, die Aufforderung an ihre Hörer richteten: Du mußt dein Leben ändern. Die Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong formuliert das Anliegen der Achsenzeitphilosophen so: »Ihr Ziel war es, eine völlig andere Art von Menschen hervorzubringen. Alle Weisen predigten eine Spiritualität der Empathie und des Mitgefühls; sie bestanden darauf, daß die Men-

---

vor unserer Zeitrechnung, in ders., Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland, Frankfurt am Main 1987, S. 73-93 (Mitautor war der Chinaexperte Jacques Gernet).

20 vgl. dazu dezidiert und für mich vorbildlich: Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt/Main 1992, S. 47.

schen ihren Egoismus und ihre Habgier, ihre Gewalttätigkeit und Lieblosigkeit ablegen müßten. (...) Darüber hinaus waren fast alle Achsenweisen der Ansicht, daß es nicht genüge, nur gegenüber dem eigenen Volk Mildtätigkeit walten zu lassen: Das eigene Bemühen mußte sich vielmehr auf die ganze Welt erstrecken. Und als die Menschen wiederum begannen, ihre Horizonte und Sympathien einzuschränken, war dies tatsächlich ein weiteres Zeichen dafür, daß sich die Achsenzeit ihrem Ende zuneigte. Jede Tradition entwickelte ihre eigene Goldene Regel. Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg' auch keinem andern zu.«[21] Es handelt sich um ein spezifisches Achsenethos, das mit einer grundsätzlichen Ablehnung von Aggression verbunden ist. Die Achsenphilosophen entdecken die Innenwelt des Menschen und erforschen es als einen neuartigen Erfahrungsbereich. Platon ging methodologisch davon aus, daß die Beobachtung des Staates als einer Großinstitution leichter sei als der Blick in das Innen unserer Seele. Der Staat sei aufzufassen als eine Art vergrößerte Seele, deren Aufbau und deren Feinheiten man dadurch leichter auf die Spur kommen könne. Heute, nach einer jahrtausendealten, damals mit dem delphischen »Erkenne dich selbst« einsetzenden und durch die Rituale der Beichte und der Psychotherapie fortgesetzten Schulung unseres Introspektionsvermögens erscheint uns dies eher umgekehrt. Wir müssen uns aber darüber klar sein, daß das achsenzeitliche Denken erst am Anfang der Hermeneutik des Subjekts stand.[22]

Die auffälligen Gemeinsamkeiten können, da sie offenbar nicht auf kommunikativen Verbindungslinien beruhen, nur dadurch erklärt werden, daß in den in Frage kommenden Ländern recht ähnliche Situationen vorlagen. Im Hinter-

---

[21] Armstrong, Achsenzeit, S. 11.

[22] vgl. Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts, Frankfurt am Main 2004.

grund steht die Klimaentwicklung als übergreifende und gemeinsame Ursache. Eine stabile Warmzeit hatte die Bevölkerungsvermehrung, die Entwicklung des Ackerbaus und schließlich die Herausbildung der Hochkulturen ermöglicht. Vor allen Dingen hatten sich die Städte entwickelt, so daß man beinahe von einer »urban revolution«, einer städtischen Revolution sprechen kann. Die Arbeitsteilung war intensiviert worden und es gab eine immer breitere Gruppe von Menschen, die nicht mehr direkt in der Landwirtschaft tätig waren, sondern in Regierung, Priesterdienst, Verwaltung, Handwerk, Handel und mit spezialisiertem Militärdienst. Die Befreiung von der Landwirtschaft für eine signifikante, nun auch intellektuell produktive Schicht der Bevölkerung dürfte der entscheidende Faktor gewesen sein, der jene erstaunlichen Züge der Ähnlichkeit zwischen den sich entwickelnden Philosophien bedingt hat. Die alten Hochkulturen, also der Mittelmeerraum, Mesopotamien, Nordindien und Nordchina liegen alle in den gemäßigten Breiten zwischen dem 20. und 40. Breitengrad nördlicher Breite, »abseits der Klimaextreme der Tropen oder der kälteren Regionen im Norden und Süden des Planeten. Wesentliche Vorteile sind in diesem Breiten die Möglichkeit einer zuverlässigen Bewässerung, ausreichende Wärme für die Bodenkultivierung, die Abwesenheit zu großer Hitze oder zu langer, kalter Winter sowie tödlicher Krankheiten.«[23] Um 1200 v. Chr. kam es zu einem Kulturkollaps, der von den modernen Klimaforschern mit einer Trockenheitsphase in Europa, Nordafrika und Westasien, aber auch anderen Teilen der Welt in Zusammenhang gebracht wird. In China wird von einer Verdunkelung der Sonne durch »trockenen Nebel« und Erscheinungen einer dreifachen Sonne berichtet, von Kälte und Frösten noch im Juli etc., was damals zum

[23] Wolfgang Behringer, Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung, München 2004, S. 71f.

Zusammenbruch der traditionellen Shang-Dynastie und zur Chou-Dynastie führte, in deren unruhiger Zeit (1122-249 v. Chr.) die großen chinesischen Philosophenschulen gewirkt haben. Um 800 v. Chr. kam ein Klimasturz dazu, der auch von Paläobiologen und Archäologen bestätigt wird. »Der Zusammenhang von Klimawandel und Kulturwandel ist so markant, daß in der Literatur die Frage aufgeworfen wird, ob der Übergang zur Eisennutzung kausal mit dem ungünstigeren Klima zusammenhängt.«[24] Doch nicht nur die technischen Innovationen der Eisenzeit, sondern auch die philosophische Entwicklung könnte durch die Klimaverschlechterung angestoßen worden sein. Dieses Klima hielt ungefähr bis zur Zeit von Christi Geburt an. Es wies kühle Sommer und milde, niederschlagsreiche Winter auf. Vermutlich war der Grundwasserspiegel damals höher als heute, so daß auch die Oasen Nordafrikas Getreideanbau ermöglichten. In diesem relativ kühlen, aber nicht ungünstigen Klima haben sich die Kulturen der griechischen Stadtstaaten und schließlich der römischen Republik entwickelt. Auch im Nahen Osten und Nordafrika gab es nach den Aufzeichnungen von Claudius Ptolemäus (ca. 100-160 n. Chr.) in allen Monaten außer dem August Niederschläge, was einen deutlichen Unterschied zum heutigen Klima belegt. In der Regierungszeit des ersten römischen Kaisers Augustus setzte schließlich wieder eine Klimaerwärmung ein, die bis zum Ende des römischen Reiches andauerte.[25] Es geht bei all dem nur um Änderungen der jährlichen Durchschnittstemperatur um 1-2 Grad Celsius. Die Klimageschichte zeigt aber, daß dies schon enorme Änderungen der Regenmenge und der vorwiegenden Pflanzenarten nach sich gezogen hat.[26]

---

[24] Behringer S. 82.
[25] Behringer S. 86f.
[26] Behringer S. 83.

Natürlich muß man sich hüten vor einem Klimadeterminismus. Politische und kulturelle Entwicklungen werden nicht direkt durch die Klimaveränderungen ausgelöst, sondern es handelt sich um Bedingungsfaktoren, die Migrationsbewegungen und politische Reaktionen sowie kulturelle Reflexionsprozesse auslösen, die in verschiedenen, aber vergleichbar gelagerten Ländern auch zu ähnlichen, mindestens vergleichbaren Formbildungen führen. In der Tradition abendländischer Selbstbeweihräucherung wurden gern die unbestreitbaren Differenzen so sehr überzeichnet, daß selbst offenkundige Kongruenzen übersehen werden konnten. Je genauer man in der Textinterpretation hinschaut, desto deutlicher werden zweifellos auch wieder die Differenzen, die im Diskurs von der Überlegenheit des Westens zwischen Hegel und Max Weber immer an allererster Stelle betont worden sind. In der interkulturellen Perspektive ist es schon deshalb reizvoll und interessant, einmal den Blick stärker auf die möglichen Gemeinsamkeiten zu legen.