

Csaba Olay

Bemerkungen zu Karl Jaspers' Geschichtsphilosophie¹

Abstract: The paper investigates Jaspers' conception of history in the context of his work with special attention to the concept of axial age. Although Jaspers had paid attention to political and social issues before World War II, it was under the impression of National Socialism that these questions entered in the centre of his thought. The argument shows, first, how his philosophy of history is rooted in a diagnosis of his time, i.e. the scientific-technical age. Second, I follow the structuring role of the axial age in Jaspers' view on history. While highlighting common aspects with influential concepts of the philosophical tradition, the paper also emphasizes Jaspers' originality, too,

Geschichtsphilosophie mit Rücksicht auf Subjekte – mit dieser Formel könnte man Jaspers' Ansatz in seiner Eigentümlichkeit bestimmen. Die traditionellen Ansätze der Geschichtsphilosophie wurden unter der Annahme der unproblematischen Aufopferung des Individuums zugunsten eines übergreifenden Gebildes entwickelt. Von Hegel bis dem späten Heidegger suchte man ein Geschehen zu fassen, das sich wenn auch nicht unabhängig von Individuen so doch unabhängig von Individuen in ihrer Individualität begreifen lässt. Umso verwunderlicher muss es vorkommen, dass Karl Jaspers eine Geschichtsphilosophie vorlegt, die mit dem Gedanken der Einzigartigkeit des Einzelnen, wie ihn Jaspers in der ersten Phase seines Schaffens im Anschluss an Kierkegaard entwickelt, auf den ersten Blick nicht gut verträglich ist. Wie wir sehen werden, handelt es sich dabei um zwei verschiedene Perspektiven auf die Geschichte: zum einen geht es um die geschichtliche Situiertheit menschlicher Existenz als unvermeidliche Grenzsituation, zum anderen um ein hypothetisches Schema der Weltgeschichte. Jaspers entwickelt seine Geschichtsphilosophie im Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* aus 1949, wobei auch wesentliche Motive des Großessays *Die geistige Situation der Zeit* aufgenommen und weitergeführt werden. Im Folgenden wird Jaspers' geschichtsphilosophischer Entwurf in einer doppelten Perspektive behandelt: zum einen wird seine Anknüpfung an die Tradition der Geschichtsphilosophie untersucht und verortet, zum anderen wird die Stellung der geschichtsphilosophischen Überlegungen mit Blick auf die erwähnte Spannung innerhalb des Denkens von Jaspers erläutert.

¹ Der Aufsatz wurde in der MTA-ELTE Forschungsgruppe Hermeneutik ausgearbeitet und von einem Bolyai Forschungsstipendium der Ungarischen Akademie der Wissenschaften sowie vom Projekt 100922 des ungarischen Wissenschaftlichen Landesforschungsfonds (OTKA) gefördert.

Das Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ist aus in 1948 gehaltenen Vorlesungen entstanden, worin die Hauptlinien des Gedankenganges dargestellt worden sind. Seine Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg sind von einer Thematisierung der Politik gezeichnet, die in wesentlichen Punkten auf den Nationalsozialismus in Deutschland zurückgeht. „Die Politik ist eine Wirklichkeit, die uns auf den Nägeln brennt! Sie bestimmt unser Dasein. Wir sind von ihr abhängig. Das wurde mir erst deutlich mit dem Nationalsozialismus.“² Nicht dass Jaspers früher für politische und gesellschaftliche Themen unempfindlich gewesen wäre. Trotzdem arbeitet er erst nach dem Zweiten Weltkrieg Gedanken aus, die sich grundsätzlich auf eine politische und gesellschaftliche Thematik beziehen. In den Umkreis dieser Werke gehört auch das Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, worin Jaspers ein weltgeschichtliches „Schema“ entwickelt. Die Schrift zeichnet über den Schlüsselgedanken der Achsenzeit ein Bild von der Gegenwart, demzufolge sie von dem schlechthin Neuen, von der Wissenschaft und Technik bestimmt sei. Die bestimmende Rolle der Technik wurde bereits 1931 von Jaspers als Wesensmerkmal der Zeit angesehen. Die geistige Situation der Zeit sah er im gleichnamigen Buch als das Zusammenspiel von zwei Faktoren, nämlich von der modernen Technik und von dem Massendasein. Die Entwicklung der Technik und Wissenschaft führt ihm zufolge zu einem schnellen Anwachsen der Weltbevölkerung und in Zusammenhang damit zur Dominanz einer Denkweise, die auf rationale Planbarkeit zielt. Das bestimmende Größe der Zeit ist die Masse, deren Bedürfnisse befriedigt werden müssen und die es zu kontrollieren gilt.³ Die katastrophalen Ereignisse des Zweiten Weltkriegs ließen das Zerstörerische der Technik, das bereits 1931 thematisiert wurde, noch deutlicher zum Vorschein kommen, und Jaspers setzt sich damit in der 1958 erschienenen Buch über die Atombombe in einer noch entschiedenen Zuspitzung auseinander. Das technische Zeitalter bildet auch einen wesentlichen Referenzpunkt der Geschichtsphilosophie von Karl Jaspers.

Bevor auf seine Geschichtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg eingegangen wird, lohnt es sich zu bemerken, dass sich ein existentialistisches Misstrauen gegenüber Institutionen

² K. Jaspers, „Karl Jaspers – Ein Selbstporträt (1966/67)“, in: K. Jaspers, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. Piper, München 1967, S. 35.

³ Siehe K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*. De Gruyter, Berlin 1931, insbesondere den ersten Teil „Massenordnung in Daseinsfürsorge“, S. 25-38. Die Masse wird hier offenbar als Bedrohung des Einzelnen in seiner Individualität gesehen: sie „droht den Menschen versinken zu lassen in der Rhetorik und dem Trubel des „wir alle“, dessen unwahrhaftiges Kraftgefühl doch wie nichts verrauscht. Auch die gegliederte Masse ist geistlos und unmenschlich. Sie ist Dasein ohne Existenz. Aberglaube ohne Glaube. Sie kann alles zertreten, hat die Tendenz, keine Größe zu dulden und keine Selbständigkeit, aber die Menschen zu züchten, daß sie zu Ameisen werden.“ (ebd., S. 37)

an Jaspers' Politikverständnis feststellen lässt. Wie Kurt Salamun zu Recht beobachtet, man kann ein Denkmotiv von den Anfängen seines Philosophierens nachweisen: die „Überzeugung, dass Institutionen ein Bestandteil des zur Erstarrung neigenden, rationalen Gehäuses sind, das man unablässig kritisch in Frage stellen und aufbrechen muss, weil es Spontaneität und schöpferische Potenzen lähmt und die Verwirklichung des wahren Menschseins und der eigentlichen Freiheit verhindert.“ Jaspers scheint geringes Verständnis für die Tatsache zu haben, „dass gewisse Institutionen und Instrumentarien des Interessenausgleichs in der Parteidemokratie zwar die spontanen politischen Prozesse restringieren, aber gerade dadurch ein verantwortungsloses, politischen Abenteuer und daraus erwachsende diktatorische Entwicklungen verhindern helfen“⁴ Eine ähnliche Einstellung gegenüber dem Politischen findet man jedoch auch bei Kierkegaard, der sie vor allem im erbitterten Kampf gegen die dänische Staatskirche, aber schon vorher mit Blick auf die Demokratie erläutert hat. Kierkegaards einschlägige Überlegungen gehören in den Kontext des Gedankens, die Subjektivität sei die Wahrheit, und sind durch die Sorge um den Einzelnen, der sich in der Menge auflösen könnte, motiviert. Aus dem Gedenken des Einzelnen, der durch die Menge bis zur Gefahr der Auflösung gefährdet ist, leistet Kierkegaard eine verheerende Kritik der Politik ab, die in eine paradox anmutenden Stellungnahme für die Monarchie mündet.⁵

Am Anfang geplant mit dem Titel „Ursprung und Einheit der Geschichte“⁶ wurde das Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* als ein Schema der Weltgeschichte konzipiert, und zwar vor allem mit Blick auf die Kernkonzeption der Achsenzeit. Dieses Konzept ist gleichzeitig eine Antwort auf eine Gegenwartsdiagnose, die auch Jaspers politischer Philosophie zugrunde liegt. Es handelt sich um den Grundgedanken, demzufolge die Menschheit gegenwärtig in einer Grenzsituation steht. Es lassen sich insbesondere zwei Aspekte dieser universalen Grenzsituation der Menschheit hervorheben, die sich im Grunde aus zwei Gefahren resultieren, die in der bisherigen Weltgeschichte noch nie aufgetreten sind: zum einen aus der Möglichkeit der totalen Selbstvernichtung der Menschheit durch den Atomkrieg und zum anderen aus der Möglichkeit der Errichtung eines weltweiten totalitären

⁴ K. Salamun, *Karl Jaspers*. Königshausen&Neumann, Würzburg 2006, S. 80.

⁵ Interessanterweise ließe sich hier vielleicht gegen Kierkegaard mit Kierkegaard selbst argumentieren: die Schrift *Krankheit zum Tode* kennt ja die Figur des Phantasten, der sich an einem Zuviel an Möglichkeit verzweifelt. Diese Existenzmöglichkeit ist für Kierkegaard darin problematisch, dass sie dem unbegrenzt Möglichen überantwortet wird. Die Institutionen, politische mit eingeschlossen, könnte man als Stabilisierungsfaktoren ansehen, die der erwähnten Tendenz entgegenwirkt. Kierkegaard ebenso wie Jaspers legt den Akzent auf der Erstarrungstendenz von Institutionen, worin er auch Recht haben kann; aber deren Überbetonung führt bei ihm zum Übersehen der Stabilisierungstendenz, die wohlgerne auch eine Verselbständigungsfahr mit sich bringt. Im Denken Martin Heideggers ist die Stellung der Man-Struktur ähnlich.

⁶ Siehe L. Köhler – H. Saner (Hg.): *Hannah Arendt/Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*. Piper, München – Zürich 1985, S. 142.

Herrschaftssystems. Die totalitäre Herrschaft wäre Jaspers zufolge gleichbedeutend mit dem Vernichten von allem, was eigentliches Menschsein ausmacht (Freiheit, Menschenwürde, liebende Kommunikation usw.). „Der Atombombe als dem Problem der Menschheit schlechthin ist nur ein einziges Problem gleichwertig: die Gefahr der *totalitären Herrschaft* (nicht schon das Problem von Diktatur, Marxismus, Rassentheorie) mit ihrer alle Freiheit und Menschenwürde vertilgenden terroristischen Struktur. Dort ist das Dasein, hier das *lebenswerte* Dasein verloren.“⁷ Das Neue der gegenwärtigen Situation erblickt Jaspers darin, dass während der Einzelne in früheren Zeiten zwar im Kampf getötet werden konnte, ist jetzt die Möglichkeit erschienen, dass „die Menschheit im ganzen durch Menschen vernichtet werden“ kann.⁸

Begegnen kann man diesen Gefahren Jaspers zufolge dadurch, dass möglichst viele Menschen diese Gefahren existentiell aneignen und ihrer bewusst werden. Die stets präsente Möglichkeit der Katastrophe bedeutet für den deutschen Denker eine Chance sowohl für die Selbstbestimmung als auch für die politische Erneuerung und die daraus resultierende Abwehr der Katastrophe.⁹ Damit setzt Jaspers auf Einsicht und Denken, wobei letztendlich an die Vernunft appelliert wird: „Meine Schrift [...] wendet sich aus Vernunft an Vernunft, aber an die große Vernunft, nicht bloß an den Verstand. Sie möchte gehört werden von denen überall, die selbst denken und prüfen.“¹⁰ Der Appell an Vernunft sollte gleichzeitig nicht mit einem Vertrauen auf die Möglichkeiten von Politik verwechselt werden. Mit dem Buch über die Atombombe will Jaspers „mitarbeiten an dem politischen Bewußtsein unserer Zeit dadurch, daß sie es aufnimmt in das Umgreifende des Überpolitischen. Denn Politik, die auf einen Bereich menschlichen Tuns gleichsam als auf ein Ressort sich zurückzieht, ist unfähig, die Frage, ob die Menschen am Leben bleibt oder nicht, zu lösen.“¹¹ Ohne auf das Konzept des

⁷ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Piper, München 1958, S. 15.

⁸ K. Jaspers, *Die Atombombe*, S. 14. Interessant ist in diesem Kontext die schroffe Abweisung von Günther Anders, der Jaspers' „Zwei-Höllen-Axiom“ für „indiskutabel“ hält: „Es ist nämlich nicht nur verwunderlich, sondern auch aufs tiefste beschämend, daß ein Philosoph die Gefährdung durch ein geschichtliches Faktum (die Existenz Sowjetrußlands), das wie jedes andere im Fluß ist, mit einer Gefahr in einem Atem nennt, die das irreparable und irreversible Ende der Menschheit bedeutet; daß ein Philosoph die Gefahr durch ein Wandelbares der Gefahr einer Auslöschung des Menschengeschlechts gleichsetzt.“ (zitiert von Vincent von Wroblensky, „Jaspers, Sartre, Camus und die Atombombe“, in: A. Hügli – M. Hackel (Hg.), *Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre im Dialog*. Peter Lang, Frankfurt/M. 2015, S. 216) In Anbetracht der Diskussionen der seitdem verlaufenen Jahrzehnte kommt man zum Schluss, dass sich nicht nur die Sowjetunion wandelbar, sondern auch die atomare Bedrohung als eingrenzbar erwiesen hatte. Nach dem zweiten Weltkrieg konnte man genau infolge der Verwüstungspotenzial von Atomwaffen das Verschwinden der klassischen, für die Neuzeit typischen Kriege zwischen Staaten beobachten. Stattdessen erschienen die „neuen Kriege“, die zwischen unterstaatlichen Akteure ausgefochten wurden (vgl. H. Münkler, *Die neuen Kriege*. Rowohlt, Reinbek 2002).

⁹ K. Jaspers, *Die Atombombe*, S. 24.

¹⁰ K. Jaspers, *Die Atombombe*, S. 5. Volker Gerhardt zufolge bietet im Buch über die Atombombe „die Öffentlichkeit, neben dem sittlichen Ethos des Einzelnen, den zentralen Hoffungsgrund, der drohenden atomaren Katastrophe dennoch zu entkommen [...]. Die „bedingungslose Publizität“ [...] dürfe niemand verweigern.“ (V. Gerhardt, *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. Beck, München 2012, S. 214)

¹¹ K. Jaspers, *Die Atombombe*, S. 5.

Überpolitischen hier näher eingehen zu können, muss festgestellt werden, dass Jaspers die Hoffnung nicht aufgibt, dass es den Staatsmann gibt: „in dem „tiefes Denken und konkretes Handeln“ zusammenkommen sollten, was in der Realität meistens nicht der Fall ist. So bleibt letztlich eine Rollenverteilung übrig, bei der dem Philosophen die „Verantwortung für die Wahrheit des Gedachten“ zukommt, nicht gebunden an die Situationen des Tages, während der Staatsmann „Verantwortung [hat] für die Wirkung seiner Tat“. So haben beide ihren Mangel: „Der Philosoph handelt nicht, der Staatsmann beschränkt sein Denken auf das Nächstliegende.“¹²

Das wissenschaftlich-technische Zeitalter bedeutet Jaspers zufolge nicht nur eine Gefahr, sondern ihm kommt in seiner Konstruktion der Weltgeschichte eine grundsätzliche Rolle zu. Es ist nämlich der Einheitsgesichtspunkt, der die Geschichte „Weltgeschichte“ werden lässt. Jaspers hält alles aus der früheren Geschichte für ein zusammenhangloses Nebeneinander von Ereignissen: „Es gab bisher noch keine Weltgeschichte, sondern nur ein *Aggregat von Lokalgeschichten*. – Was wir Geschichte nennen, und was im bisherigen Sinne nun zu Ende ist, das war *der Zwischenaugenblick von fünftausend Jahren* zwischen der durch vorgeschichtliche Jahrhunderttausende sich erstreckenden Besiedlung des Erdballs und dem heutigen Beginn der eigentlichen Weltgeschichte.“¹³ Es ist wichtig zu sehen, dass zwar die Gegenwart hier das sinngebende Zentrum der Jaspersschen Konzeption bildet, sofern es um deren Begreifen geht, nichtsdestoweniger ist sie keine zweite Achsenzeit, also keine zweite wesentlich Wende der Weltgeschichte: „Vielmehr im schärfsten Kontrast zu dieser ist sie ein katastrophales Geschehen zur Armut hin an Geist, Menschlichkeit, Liebe und Schöpferkraft, wobei nur eines, die Produktion von Wissenschaft und Technik allerdings auch im Vergleich zu allem Früheren einzig groß ist.“¹⁴

Damit zeigt sich bereits in der Struktur des Ansatzes von Jaspers deutlich, dass der maßgebende Aspekt, unter dem von ihm Geschichte betrachtet wird, nicht auf den spezifischen Inhalt, nicht auf eigentümliche Bewegungszusammenhänge dessen gerichtet wird, was Geschichte genannt werden kann, sondern in gewissem Sinne abstrakt, als Auftreten eines Weltzustandes, der gegenüber früheren Zeiten grundsätzlich neue Möglichkeiten des Geschehens enthält. Es wird, anders gesagt, Geschichte nicht als eigentümliches Geschehen, sondern nur als zeitliches Heranreifen von eigentümlichen Zuständen gefasst. Hervorzuheben

¹² K. Jaspers, *Die Atombombe*, S. 7.

¹³ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper, München 1949, S. 45 – Hervorhebungen von mir. Vgl. auch *Einführung in die Philosophie*, Piper, München, 1971, S. 80.

¹⁴ K. Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 127.

bleibt, dass Jaspers in seiner Zeitdiagnose als Grenzsituation der Menschheit als Modell den Einzelmenschen nimmt, und darin bleibt sein Ansatz dem von Hegel grundsätzlich verwandt: zwar nicht der Prozess des Zu-sich-selbst-Kommens des Geistes, aber immerhin eine kritische Existenzmöglichkeit, nämlich die Grenzsituation wird als strukturell orientierendes Modell zugrunde gelegt. Aus dieser Beobachtung empfiehlt es sich auch, das Konzept der Grenzsituationen in Grundzügen zu skizzieren.

Die Grenzsituationen des einzelnen Menschen, wie Leiden, Kampf, Schuld, Scheitern und Tod, stehen im Mittelpunkt des frühen Denkens von Karl Jaspers. Bereits in der *Psychologie der Weltanschauungen* behandelt Jaspers Grenzsituationen als zentrales Thema der Philosophie, und zwar vor allem mit Blick auf die Klärung menschlicher Existenz. Gleichzeitig spielen Grenzsituationen für den deutschen Philosophen schon dadurch eine wesentliche Rolle, dass sie die Philosophie in ihrer Eigentümlichkeit abgrenzen helfen. Es lässt sich auf Situationen hinzeigen – Staunen, Zweifel und Grenzsituationen –, die zur Philosophie durch das Fraglichwerden von Gewissheiten motivieren können, selbst wenn sie nicht automatisch im Philosophieren münden, da sie nach einem Augenblick der Störung auch spurlos wieder verschwinden können.

Die Grenzsituationen bedeuten Jaspers zufolge eine der beiden Weisen, wie die Realisierung der Existenz möglich ist: entweder in Grenzsituationen oder in der eigentlichen, existentiellen Kommunikation, wobei deren Verhältnis in der Jaspers-Forschung umstritten ist.¹⁵ Die Existenz lässt sich, wie Jaspers meint, ausdrücklich nicht definiert und erkannt werden. Der Ausdruck wird auf folgende Weise erläutert: „Existenz ist, was nie Objekt wird, *Ursprung*, aus dem ich denke und handle, worüber ich spreche in Gedankenfolgen, die nichts erkennen; Existenz ist, was sich *zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz* verhält.“¹⁶ Dementsprechend kann die Aufklärung oder mit dem Ausdruck von Jaspers „Erhellung“ der Existenz nur mittelbar sein; die Philosophie kann nicht eine allgemeingültige Theorie über das Wesen des freien Menschen liefern; sie kann höchstens den Einzelnen zu einem Punkt führen, wo er selbst die eigenen Möglichkeiten erfahren muss. Diesen Punkt bestimmt Jaspers mit einer gewissen Unbestimmtheit, die uns hier nicht beschäftigen wird: Zum einen sind es die Grenzsituationen, zum anderen die existentielle Kommunikation, die die Möglichkeit des Selbstwerdens bieten und gleichzeitig die Unzulänglichkeit des bloß theoretischen Denkens

¹⁵ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Jaspers und Gadamer über Kommunikation und Dialog“; in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Jahrgang 24/2011. S. 57-77.

¹⁶ K. Jaspers: *Philosophie*. 3 Bde., 4. Aufl. Berlin – New York 1973, Bd. II., S. 15.

zeigen. Das Problem, wie das Selbstwerden in Grenzsituationen und das Selbstwerden in existentieller Kommunikation sich aufeinander beziehen lassen, sei hier ausgeblendet.¹⁷

Um sich selbst zu finden und werden zu können, ist man auf eigentümliche Situationen angewiesen, in denen man sich auf besonders intensive Weise selbst begegnet. Zwar ist das menschliche Sein grundsätzlich immer situativ, „ein Sein in Situation“, denn ich kann „niemals aus der Situation heraus, ohne *in eine andere einzutreten*“.¹⁸ Die Situationen des Lebens lassen sich aber mehr oder weniger durchschauen, auch wenn sie mannigfaltig und einzigartig sind. Mit den Grenzsituationen, unter denen Jaspers Tod und Leiden, Kampf und Schuld anführt, hat es eine andere Bewandnis. Diese Situationen „sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen [...]. Sie sind mit dem Dasein selbst.“¹⁹ Die grundlegende Bedeutung dieser Situationen beruht darauf, dass sie einen vor die Alternative stellen, entweder die Augen vor ihnen zu verschließen oder bewusst in sie einzutreten. Letzteres ist Jaspers zufolge die Möglichkeit, sich selbst zu werden, weswegen es auch heißen kann: „Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.“²⁰ Zu den mannigfaltigen Grenzsituationen gehört nun auch die „geschichtliche Bestimmtheit der Existenz“, und zwar als eine zu erhellende Situiertheit: „Diese Daseinstiefe der Existenz ist in der geschichtlichen Bestimmtheit der Situationen und mit dem geschichtlichen Bewußtsein als solchem nicht einfach gegeben. Sie wird erst verwirklicht durch die existentielle Erhellung der Situation als Grenzsituation.“²¹ Dabei geht es um eine Thematisierung der Geschichtlichkeit, die nicht in eine Geschichtsphilosophie mündet, sondern ein Grundcharakteristikum der Existenz benennt. Diese Schicht der Betrachtung der Geschichte gilt es von der späteren Überlegungen zur Geschichte, die das Thema vorliegender Arbeit bilden, zu unterscheiden.

Nimmt man die Parallele zwischen individuellen und kollektiven Grenzsituation ernst, muss man auch einen wichtiger Unterschied betonen: bei der Grenzsituation eines Kollektivs ist es nicht einfach, den verschiedenen existentiellen Reaktionen auf die Herausforderung einer Grenzsituation, weil die Strukturen der Existenz sich im Falle eines Kollektivs, einer

¹⁷ Vgl. dazu K. Salamun, *Karl Jaspers*. 2. Aufl. Würzburg 2006, S. 54-6. Mit „dem Konzept der Grenzsituation und mit dem Konzept der existentiellen Kommunikation [sind] doch zwei unterschiedliche Vorstellungen menschlicher Selbstverwirklichung gemeint“, d.h. die Grenzsituation weder als eine Vorstufe der existentiellen Kommunikation noch als mit ihr identisch zu betrachten ist (ebd., S. 55).

¹⁸ Ebd., S. 203.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 204.

²¹ Ebd., S. 213-4.

Gesellschaft nicht eindeutig aufweisen lassen. So scheint etwa die Möglichkeit philosophischen Glaubens, die bei Individuen eine wichtige Funktion erfüllt, bei Kollektiven nicht vorhanden zu sein. Jaspers kann diesen Gedanken nicht anders als unter der Voraussetzung entwickeln, dass die Reaktionen der Einzelnen auf die Gesamtsituation addiert werden können, und dementsprechend muss sein Gedanke einer politischen Grenzsituation so verstanden werden, dass sie bis an das Bewusst-Machen von möglichst vielen einzelnen Menschen appelliert.

Wenn wir uns jetzt zum Aufbau des Gedankenganges wenden, so soll zunächst der bereits erwähnte Umstand hervorgehoben werden, dass Jaspers in der These der Achsenzeit einen Gedanken mit unüberschätzbaren Folgen für die Struktur der Weltgeschichte sieht:

„Die Jahrtausende alten Hochkulturen hören mit der Achsenzeit überall auf, die Achsenzeit schmilzt sie ein, übernimmt sie [...] Was vor der Achsenzeit war, konnte großartig sein, wie babylonische, ägyptische, Induskultur und chinesische Urkultur, aber alles dies wirkt wie unerwacht. Die alten Kulturen bestehen nur fort in den Elementen, die in die Achsenzeit eingehen, aufgenommen werden von dem neuen Anfang. [...] – Von dem, was damals geschah, was damals geschaffen und gedacht wurde, lebt die Menschheit bis heute. In jedem ihrer neuen Aufschwünge kehrt sie erinnernd zu jener Achsenzeit zurück, läßt sich von dorthier neu entzünden. Seitdem gilt: Erinnerung und Wiedererwecken der Möglichkeiten der Achsenzeit – Renaissance – bringen geistigen Aufschwung. Rückkehr zu diesem Anfang ist das immer wiederkehrende Ereignis in China und Indien und dem Abendland.“²²

Daraus leitet Jaspers einen normativen Sinn der Geschichte, der darin hegelianisch geprägt ist, dass selektiv bestimmt wird, was zur eigentlichen Geschichte gehört: „Die Achsenzeit beginnt zwar zunächst räumlich begrenzt, aber sie *wird geschichtlich allumfassend*. Was an den Entfaltungen der Achsenzeit nicht Teil gewinnt, bleibt „Naturvolk“ in der Art des ungeschichtlichen Lebens der Jahrzehntausende oder Hunderttausende. Menschen außerhalb der drei Welten der Achsenzeit sind entweder abseits geblieben, oder sie kamen mit einem dieser drei geistigen Strahlencentren in Berührung. Dann wurden sie in die Geschichte aufgenommen.“²³ Im Gegensatz zu Hegel aber ist die Einheit der so umgrenzten Geschichte demnach nicht die eines zielgerichteten Ablaufs, sondern die Einheit eines von seinen inhaltlichen Ursprüngen bestimmten Geschehens. Demnach kann man auch der These von Aleida Assmann nicht zustimmen, es handele sich bei der Achsenzeit um eine Grenzsituation

²² K. Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 27.

²³ Ebd., S. 26-7.

der Menschheit in Analogie zur Grenzsituationen der Einzelnen, da die Achsenzeit eben keine Erschütterung oder unausweichliche Krisenerfahrung bedeutet.²⁴

An der zitierten Stelle wird ein weiteres wesentliches Charakteristikum von Jaspers' Auffassung deutlich. In seiner Beschreibung der Weltgeschichte handelt es sich nicht um ein einziges maßgebendes Zentrum, sondern um mehrere hochkulturellen Zentren, die den Ursprung der Geschichte bilden. Darin sehen einige beim späten Jaspers die Überwindung des Eurozentrismus des frühen Jaspers.²⁵ Wie dem auch sei, macht Karl Jaspers dabei eine Voraussetzung, die die Möglichkeit wechselseitiger Verständlichkeit dieser hochkulturellen Ursprünge garantieren will: „Zwischen den drei Welten [Abendland, Indien, China – Cs. O.] ist, sobald sie einander begegnen, ein *gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe möglich*. Sie erkennen, wenn sie sich treffen, gegenseitig, daß es sich beim andern auch um das eigene handelt. Bei aller Ferne geschieht ein gegenseitiges Betroffensein.“ Die These der Achsenzeit wird dadurch mit der „Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation“ verbunden, die gleichzeitig Gefahr der „Irrung der Ausschließlichkeit einer Glaubenswahrheit“ vorbeugen soll.²⁶ Offenbar beansprucht damit Jaspers eine tiefgreifende Verständlichkeit von Hochkulturen, die für die Interpretation in interkulturellen Kontexten und für das Unternehmen der interkulturellen Philosophie eindeutig günstig bewertet werden kann. Problematisch bleibt, dass diese gegenseitige Verständlichkeit im Einzelnen undeutlich gelassen wurde, und so ist es eigentlich unklar, wie ein solch starker Anspruch des interkulturellen Verstehens sich einlösen lässt.²⁷

Jaspers selbst gab einen Hinweis darauf, dass die Vorstellung der Achse der Weltgeschichte von Hegel formuliert wird, der in der Gestalt Christi, in der „Erscheinung des

²⁴ A. Assmann, „Einheit und Vielfalt in der Geschichte“; in: S. N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3. Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur*, Frankfurt/M. 1992, S. 330-340, hier: S. 334.: „Die Achsenzeit hat für die Menschheitsgeschichte dieselbe Bedeutung, die die ‚Grenzsituation‘ für die Individuelle Lebensspanne besitzt.“

²⁵ Ram Adhar Mall, „Interkulturelle Philosophie und deren Ansätze bei Jaspers“, in: R. Wiehl – D. Kaegi (Hg.), *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*. Winter, Heidelberg 1999, S. 156. Vgl. auch Jörg Dittmers Bemerkung: „Getragen von dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Menschheitskulturen hat Jaspers wie nur wenige andere Philosophen seiner Zeit sich bereits früh auch der Philosophie der nichteuropäischen Kulturen zugewandt und sie in vergleichender Perspektive – also nicht bloß als Additum – in seine philosophiegeschichtlichen Darstellungen einbezogen.“ (J. Dittmer, „Jaspers' ‚Achsenzeit‘ und das interkulturelle Gespräch“, in: D. Becker (Hg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*. Stuttgart 1999, S. 191-214, hier: S. 191.)

²⁶ K. Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 27., 41.

²⁷ Ansatzweise ist Jan Assmann zuzustimmen, der Jaspers' Vertrauen „eigentümlicher Blindheit für geschichtliche Bedingtheiten und Prozesse“ kritisiert, insbesondere auch in Fragen der Kommunikation: „Jaspers glaubt an die Selbstdurchsetzung der großen Gedanken. Verstehen ist unwiderstehlich. ‚Kommunikation‘ ist allenfalls an das Reisen gebunden. Einmal verbreitet, läßt sich die Wahrheit nicht mehr verlieren“ [...] (zit. nach J. Dittmer, S. 197-8.)

Gottessohns [...] die Achse der Weltgeschichte“ erblickt.²⁸ Kurt Salamun hat mich freundlicherweise darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Zitat sich bei Hegel nicht belegen lässt (nur eine Formel von einer „Angel“, um die sich die Weltgeschichte dreht²⁹) – was natürlich Jaspers‘ mögliche Inspiration nicht hindert. Hegels Vorbild lässt sich darin erblicken, dass es Jaspers darauf ankommt, eine Einheit in der Geschichte aufzuzeigen. Hingegen ist das Bild der Geschichte für ihn nicht dereminiert, es handelt sich nicht um einen teleologischen Prozess, selbst wenn im Titel des Buches dies Vokabel erscheint. Jaspers fasst den Grundgedanken prägnant auf folgende Weise zusammen: „Aus den alten Hochkulturen, in ihnen selbst oder in ihrem Umkreis, erwächst in der Achsenzeit von 800-200 v. Chr. die geistige Grundlegung der Menschheit, und zwar an drei von einander unabhängigen Stellen, dem in Orient-Okzident polarisierten Abendland, in Indien und China. – Das Abendland bringt seit dem Ende des Mittelalters in Europa die moderne Wissenschaft und mit ihr seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das technische Zeitalter hervor – das erste seit der Achsenzeit geistig und materiell wirklich völlig neue Ereignis.“³⁰

Aus der Gesamtdarstellung sollten folgende Punkte hervorgehoben werden. Erstens gliedert Jaspers die Geschichte grob um vier Wendepunkte, die auch als Grenzen von Großepochen dienen. Zuerst entstehen in der dunklen Vorgeschichte die Sprache, die Kunstfertigkeiten und Werkzeuge. Dann bilden sich die alten Hochkulturen in Ägypten, Mesopotamien, in Indien und in China, worauf die erwähnte Achsenzeit (ca. 800-200 v. Chr.) folgt. Abschluss dieses Ganges der Geschichte ist das technische Zeitalter, das sich seit dem 16. Jahrhundert vorbereitet und Jaspers‘ Zeit durchgängig bestimmt. Zweitens bildet die Achsenzeit einen Einschnitt in der Geschichte, der alles Vorangehende integriert und alles Darauffolgende inhaltlich bestimmt. Die ganze Weltgeschichte nährt sich aus den Schätzen dieser Epoche: Wie erwähnt, wird die Achsenzeit als alles bestimmenden Grund angesehen: „Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Von ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat.“³¹ Drittens finden sich auch Stellen, an denen Jaspers die zeitgenössische Welt als Wendepunkt der Geschichte ansieht, und zwar ohne dabei der Achsenzeit eine besondere Rolle zuzuschreiben: „Die heutige Welt mit ihren großen Blöcken [...] ist im langsamen Prozeß seit dem 16. Jahrhundert zu der durch die Technik ermöglichten faktischen Verkehrseinheit geworden, die in Kampf und

²⁸ K. Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 19.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke*, Suhrkamp, Frankfurt/M Bd. 20, S. 410.

³⁰ K. Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 44.

³¹, Ebd., S. 27.

Spaltung doch zunehmend auf die politische Vereinigung drängt, sei es gewaltsam in einem despotischen Weltimperium, sei es durch Verständigung in einer Weltordnung des Rechts.“³² Ferner ist Jaspers sich über das Wagnis seiner These, oder genauer: über die mangelnde Untermauerung mit historischen Belege im Klaren: „Nur die Vergegenwärtigung der Fülle historischer Überlieferung kann zu wachsender Klarheit der These führen oder zu ihrer Preisgabe. Diese Vergegenwärtigung ist nicht Sache eines kurzen Buches. Meine Hinweise bedeuten Fragen und Aufforderung, es mit der These zu versuchen.“³³

Aus dem Ansatz von Jaspers folgt auch, dass die Weltgeschichte nicht unter den Massstab des Fortschritts gestellt wird. Fortschritt kann es ihm zufolge nur in der Wissenschaft geben, und es führt zu gefährlichen Missverständnissen, wenn der Fortschrittsgedanke auf andere Gebiete unreflektiert übertragen wird: „Das Menschsein selbst, das Ethos des Menschen, seine Güte und Weisheit machen keinen Fortschritt. Kunst und Dichtung sind wohl allen verständlich, aber nicht allen eigen, sondern sind gebunden an Völker und ihre Zeitalter in je einmaliger unübertrefflicher Höhe. Einen Fortschritt gibt es daher im Wissen, im Technischen, in den Voraussetzungen neuer Möglichkeiten, aber nicht in der Substanz des Menschseins.“³⁴ In diesem Kontext sollte man unterstreichen, dass Jaspers vor dem zu „Wissenschaftsaberglaube“ warnt. Damit intendiert er eine Kritik der Verabsolutierung des empirisch-rationalen Denkstils, der zufolge es sich überall um Wissenschaftsaberglaube handelt, wo die Grenzen des rationalen Erkenntnisvermögens unberücksichtigt bleiben und die Wissenschaft die Erwartung weckt, die Welt lasse sich „im Ganzen“ erkennen und erklären.³⁵ Wie sehr eine allgemeine Fortschrittsidee Jaspers grundsätzlich fernstand, sieht man bereits an seiner ziemlich verachtenden Meinung über die eigene Zeit ersichtlich ist. In einem Brief ohne Adressat von 5. November 1903 erklärt er sich froh, dass „das Menschengeschlecht ... nicht von unseren Zeitgenossen allein repräsentiert wird“, und sogar in seiner Lehre und Schrifttum folgte der Maxime, „keine Zeitgenossen zu zitieren“.³⁶ Auf interessante Weise widersprechen solche Äußerungen der Hoffnung, mit der Jaspers die Bedeutung der Gegenwart und das Vertrauen in die Zukunft betont.

³² Ebd., S. 45. „Wer Ja sagt zum Dasein des Menschen, wer denkt, daß er ein Mensch ist und weiß, daß der Mensch nicht schon ist, was er sein kann und sein soll, daß sein Wesen vielmehr die ganze Chance ist, über deren Ausgang er zum Teil selbst entscheidet, der muß erkennen, daß der Weg der Technik unumgänglich ist. Der Mensch bringt, ohne es vorher berechnen zu können, durch seine Technik seine Situation, heute nun die äußerste, hervor.“ (K. Jaspers, *Die Atombombe*, S. 259)

³³ Ebd., S. 25.

³⁴ Ebd., S. 311.

³⁵ Vgl. K. Salamun, *Karl Jaspers*, S. 122.

³⁶ Zit. nach H. Saner, *Karl Jaspers*, S. 135.

In der Beurteilung der Möglichkeiten der Zukunft bleibt Jasper uneindeutig. Einerseits weist er jede Totalsicht als Ideologie zurück. Andererseits spricht er an manchen Stellen von der Totalvernichtung der Menschheit, weiderum an anderen Stellen klingt der – allerdings christlich gefärbte – Glaube an den Menschen an: „Der Mensch kann nicht ganz verloren gehen, weil er geschaffen ist, als ‚Ebendbild der Gottheit‘, aber an ihn gebunden ist mit oft vergessenen und immer unwahrnehmbaren, aber im Grunde nicht zerreibaren Banden. Der Mensch kann nicht aufhören, Mensch zu sein. Schlaf ist möglich, Abwesenheit, Vergessenheit seiner selbst. Aber der Mensch überhaupt kann weder im Gang der Geschichte zu Affe oder Ameise werden, noch gegenwärtig zur Reflexmaschine, außer in den entsetzlichen Zuständen, die ihn an diese Grenze bringen, aus der er zu sich zurückkehrt, wenn er nicht als Einzelner stirbt.“³⁷

Abschliessend sollte darauf hingewiesen werden, dass die bisherige Darstellung auf das Fragekomplex nicht eingehen konnte, wie sich das Konzept der Weltphilosophie in Jaspers‘ Nachdenken über die Geschichte verbinden lässt. Hans Saner sah im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter den Grund, weswegen sich Jaspers die Aufgabe der Weltphilosophie überhaupt stellt.³⁸ Bekanntlich hat Jaspers dies neue Denken, das er „Weltphilosophie“ nannte, nirgends eindeutig definiert. Trotzdem lassen sich zumindest zwei Abgrenzungen feststellen, die dem Begriff Kontur verleihen. Zum einen bezieht sich „Weltphilosophie“ auf das Umgreifende, auf das hin die Wirklichkeit, die Existenz mit einbegriffen, gedeutet wird. Zum anderen will die erste Hälfte der Zusammensetzung jede nationale Einschränkung der Philosophie emphatisch abweisen, da Weltphilosophie „das Denken in der großen Gemeinschaft der Menschheit, in einem gemeinsamen Raum“ sein sollte.³⁹ Damit wird aber der facettenreiche Gedanke der Kommunikation ins Spiel gebracht, der über den Wahrheitsbegriff in Richtung der Öffentlichkeit und der Politik zeigt. Selbst wenn die Entfaltung der Weltphilosophie und mithin die der Geschichtsphilosophie sich als eine erweiternde Vertiefung der beschriebenen Existenzstrukturen begreifen lässt, die jene mit ihren Vorbedingungen ergnzt⁴⁰, kann man dieses Konzept nicht mehr als eine spezifische Auffassung der Geschichte oder Weltgeschichte ansehen.

³⁷ K. Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 189. Zu Recht bemerkt Zank: „The real center of gravity of the 1949 book is not the axial age as such but the future of those Western values that are rooted in the texts and traditions that first appeared in the middle of the millenium before Christ and from which Western civilization renewed itself until the modern age destroyed the plausibility of every and all tradition.“ (M. Zank, „Jaspers‘ Achsenzeit Hypothesis: A Critical Reappraisal“, in: H. Wautischer – A. M. Olson – G. J. Walters: *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, 2012, 198)

³⁸ H. Saner, Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt, Reinbek 1971. S. 104.

³⁹ Zitiert von H. Saner aus dem Nachlass (H. Saner, *Karl Jaspers*, S. 104).

⁴⁰ „Die signa der Existenz bekamen ihren Weltbezug: Kommunikation weitete sich zur weltumfassenden, universalen Gemeinschaft der Vernünftigen, Freiheit zum Durcheinander- und Ineinandersein von existentieller

und politischer Freiheit, Glaube zum Glauben an Transzendenz um einer vernünftigen Welt willen. Die Welt selbst rückte in das Zentrum der Wirklichkeit.“ (H. Saner, *K. Jaspers*, S. 104)