

Review-artikel: Om Assmann og aksetid

Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München: C.H. Beck, 2018, 352 s., indbundet, € 26, 95.

Jan Assmann har, som det fremgår af en række af hans tidligere artikler, haft et anstrengt forhold til forestillingen om en aksetid.¹ Lejlighedsvis har han ført den tilbage til Ægypten til det 18ende dynasti under Akhenaton i midten af det 14 århundrede, andre gange har han helt afvist tankens berettigelse. Med hans nyeste bog bliver det klart, hvor hans problem ligger i forhold til at anerkende aksetiden eller, hvad jeg foretrækker at kalde *kosmos*-religion, som en særlig religionstype, der fik afgørende kultur- og religionshistorisk betydning ikke blot i datiden, men for hele den efterfølgende udvikling frem til i dag. Det vender jeg tilbage til. Samtidig pointerer Assmann i indledningen, hvordan han i dag på baggrund af understregninger i sit genfundne gymnasietidseksemplar af Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* må erkende, hvordan aksetidsproblemstillingen ikke alene har fulgt ham gennem hele karrieren, men også øvede afgørende præg på hans studievalg. Han voksede op i et hjem, hvor diskussioner af Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, Jean Gebsters *Ursprung und Gegenwart* og Jaspers' bog var dagligt konversationsemne. Derfor er Assmann også oplagt til at aflægge regnskab for aksetidsdiskussionens historie. Han kender sin ånds- og idehistorie.

Bogen vidner om et tysk bogmarked, hvor der fortsat kan produceres bibliofile monografier af høj forskningsmæssig kvalitet til relativt få penge. 200 kr. for en fornemt indbundet bog med indlagt bogmærketråd understreger Tysklands status som europæisk kulturnation, hvor den slags *Feinschmecker*-litteratur har et væsentligt større publikum end i de fleste andre lande. Ud over en kort indledning med introduktion af centrale begreber og en tilsvarende korfattet afslutning, hvor Assmann sammenfatter sit eget syn på problemstillingen under det assmannske perspektiv 'kulturel erindring', består bogen af 12 kapitler med enkelte indlagte ekskurer. Hovedkapitlet på mere end 60 sider drejer sig om aksetidstænkere par excellence, Karl Jaspers. Bogen er den hidtil mest omfattende gennemgang og diskussion af tænkere, som har forholdt sig til problematikken. Dieter Metzler og Hans Joas har tidligere peget på 20 aksetidstænkere, og Joas har skrevet den hidtil mest udførlige bog om

¹ Se f.eks. Jan Assmann, "Cultural Memory and the Myth of the Axial Age," Robert N. Bellah og Hans Joas (eds.), *The Axial Age and its consequences*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard UP 2012, 366-410, 398-400.

den historiske baggrund for diskussionen.² Assmann har fra denne liste på 20 udvalgt de 12 mest centrale og forfattet den til dato mest omfattende og dybdeborende forskningshistoriske fremstilling af aksetidsdrøftelsen. Det er samtidig en betydningsmættet bog, fordi Assmann i flere kapitler åbner for selvstændige filosofiske diskussioner.

Diskussionen er inddelt i tre etaper, fra den franske oplysningstænkter Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), der som den første pegede på forbindelsen i det sjette århundrede fvt. mellem Persien, Indien, Israel og Grækenland, og frem til Jaspers. Næste fase gælder Jaspers og delvist Erich Vögelin, medens sidste stadie gælder perioden fra 1972, fra Shmuel Eisenstadts første aksetidsseminarer og frem til Robert Bellah. Periodiseringen er vilkårlig og kunne lige så vel, for tredje etapes vedkommende, have taget udgangspunkt i Bellahs 1964-artikel, ligesom det havde været rimeligt at operere med et nye stadie fra Bellahs 2005-artikel og fremefter, hvor aksetidsdrøftelsen fik et nyt og anderledes substantielt historievidenskabeligt præg og dertil et parallelt forsøg på at sammentænke kulturel med biologisk evolution. Det vender jeg tilbage til.

Kapitlerne indledes med en biografi og en åndshistorisk placering af den enkelte tænker i den større sammenhæng. Det er glimrende, ligesom Assmanns præsentation af de enkelte lærde og deres måde at bruge aksetiden på er fornuftig. Den røde tråd i fremstillingen er en grundlæggende jaspersk opfattelse af aksetiden som led i et filosofisk og, føjer jeg til, præsentistisk projekt. Det er som i Michel De Certeaus forståelse af historieskrivning som basalt udtryk for en afgrænsning af bestemte traditioner i fortiden, der legitimerende bringes i anvendelse på, hvad der opfattes som en mangelfuld nutid for at korrigere denne gennem indhentning af de fortidige traditioner med det mål at skabe en bedre fremtid.³ Denne filosofisk præsentistiske grundforståelse af aksetiden fører til, at Assmanns vurdering af anderledes måder, hvorpå aksetiden kan tænkes, vurderes negativt uden forståelse for, hvad de pågældende tænkere selv gør med begrebet.

Anquetil-Duperron var radikal i sin opfattelse af aksetiden, fordi den for ham førte til et opgør med hans samtids udbredte forståelse af kristendom som religionshistoriens klimaks og den europæiske civilisation som kulturhistoriens højdepunkt. Han talte for en kosmopolitisk ligestilling mellem kulturer og var arg modstander af et eurocentrisk perspektiv (ligesom han i øvrigt var abolitionist og fortaler for afvikling af kolonisering). Den næste tænker i rækken var også franskmand, Jean-Pierre Abel Rémusat (1788-1832). Han blev grundlægger af sinologien og udvidede Anquetil-Duperrons drøftelse til at omfatte Kina og daoisme i diskussionen. Hegel (1770-1831) drøftes i et kapitel med et anti-wagnersk twist "Die Zeit wird zum Raum". Ingen anvendte aksetidsbegrebet før Jaspers i 1946; men det er sandsynligt, at han udviklede det under inspiration fra Hegel, som i 1837 (afholdt som forelæsninger i Berlin af flere omgange fra 1822 og frem) i *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* talte om en

² Hans Joas, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel: Schwalbe Verlag 2014.

³ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard 1975, 40.

hængselstid, et 'Angel der Zeit'.⁴ Hegel skilte sig ud fra både sin forgængere og dem, der fulgte efter, ved gennem sit *Geist*-begreb at tænke aksetiden ud fra et historisk perspektiv og ikke en tanke om identitet. Hegel var på denne måde mere historisk orienteret, fordi hans interesse lå i, hvordan forskelle blev til ud fra et fælles udgangspunkt.

Fra Hegel videre til Eduard Röth (1807-1858), der som den første inddrog Ægypten i diskussionen. Derfra til historikeren og politikeren Ernst von Lasaulx (1805-1861), som videretænkte aksetidsbegrebet i forlængelse af Anquitol-Duperron og som på mange måder foregreb Jaspers' forestilling, men uden at dele Jaspers' udtalt præsistentiske perspektiv. Derpå følger et kapitel om Victor von Strauß und Torney (1809-1899), som var endnu en af de 19. århundredes lærde. Ud over studier i jura og teologi arbejdede han sig selv ind i ægyptologi og sinologi og skrev inden for begge felter, hvorved han fortsatte Rémusats og Röths arbejde. Hans tyske oversættelse af *Taò-tě-kīng* bruges stadig. I forlængelse af von Strauß und Torney følger Assmann en ekskurs til om Rudolf Otto (1869-1937), der mærkeligt nok er den eneste teolog og religionsforsker, som før Bellah har arbejdet med problemstillingen. Assmann kritiserer Otto for i sin drøftelse af ligheder og paralleller mellem aksetidsreligioner ikke at have fremdraget negative *inter-* og *intra-*religiøse elementer som frafald, kætteri, religionskritik og forfølgelse, der indgik som væsentlige fænomener i disse religioner (140). Det har han ret i; men Otto var på mange andre måder en pioner for den senere diskussion.

Fra Otto bevæger Assmann sig til skotten John Stuart Stuart-Glennie (1841-1910), som er mest interessant i kraft af sine periodeinddelinger med fokus på aksetiden. Derpå når Assmann Alfred Weber (1868-1958), der i lighed med sin mere kendte broder, Max Weber, også var nationaløkonom og sociolog, og som Jaspers krediterede i sin 1949-monografi, men ikke i 1946-forelæsningsen om aksetiden (udgivet 1947). Dermed er Assmann nået til Jaspers. Han argumenterer for, at Jaspers' begreb aksetid og gennembrud (*Durchbruch*) skal ses som sekulær pendant til et mere traditionelt kristent åbenbaringsbegreb, som Jaspers derved – parallelt med Anquitol-Duperron – udvider ved ikke at indskrænke 'gennembruddet' til kristendom og Europa (182). Jaspers' aksetid skal ses i forlængelse af post-Shoah og post-Anden Verdenskrig som et forsøg på at skabe et filosofisk og kulturelt fundament for et nyt Europa. Og så er jeg tilbage ved præsentismen. Som opfølgning på Jaspers drøfter Assmann den jasperske receptionshistorie hos Lewis Mumford, Ian Morris og Jürgen Habermas, der hver især berører diskussionen. I forhold til Habermas er det ærgerligt, at Assmann ikke går mere udførligt ind i drøftelsen. Tilbage til *Theorie des kommunikativen Handelns* og frem til sine nyere arbejder er Habermas optaget af problemstillingen, ikke mindst i sammenhæng med tanken om læringsprocesser, og det har tilbage til årtusindeskiftet forlydt, at han har arbejdet på et større værk om sagen.⁵ Diskussionen

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, 386-87.

⁵ Dette værk udkom primo november i to bind på 1758 sider som *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen og *Auch eine Geschichte der*

som led i den jasperske receptionshistorie fremstår mærkelig, fordi Habermas selv, ikke mindst inspireret af Michael Tomasello,⁶ henviser til Bellah som fornyer af debatten, hvorfor det havde været mere oplagt at drøfte ham i den kontekst.⁷

I forhold til tiden efter Jaspers koncentrerer Assmann sig om Vögelin (1901-1985), Eisenstadt (1923-2010) og Bellah (1927-2013), som hver tildeles et kapitel. I sine tidlige arbejder tilsluttede Vögelin sig aksetidsteorien, men opgav den senere ud fra en tanke om, at kristendommen var det afgørende vendepunkt i den menneskelige kultur- og religionshistorie. Dermed forlod Vögelin også den universalistiske sprængning af et eurocentrisk og kristent perspektiv, der oprindeligt udgjorde en del af baggrunden for aksetidstanken, og som i vidt omfang har præget diskussionen frem til nutiden. I perioden fra 1972 frem til 2008 organiserede Eisenstadt alene eller sammen med andre en række aksetidsseminarer, hvis diskussioner siden er udkommet. Det samme gælder sinologen Benjamin Schwartz, som Assmann nævner, men ikke vier et selvstændigt kapitel. Assmann mener hos begge og i de diskussioner, de gav anledning til, at kunne spore en udvikling i debatten, som han belyser ud fra lingvistikkenes *tema-remaskelnen* (258f.). I perioden fra Anquetil-Duperron og frem til Jaspers fremdrog man skikkelser og fælles motiver fra det sjette århundrede fvt. (for Assmann udgør det *tema*) for at vise, hvordan der var tale om en 'væsentlig periode' (Anquetil-Duperron) en 'moralsk revolution' (Stuart-Glennie), en 'synkron tidsalder' (Alfred Weber) eller en 'aksetid' (Jaspers) (For Assmann udgør det *rema*, dvs. det, der siges mere præcist om temaet). Vægten lå på tema. Omvendt, hævder Assmann, indtraf der fra Eisenstadt og frem en forskydning fra aksetiden som baggrund og ramme (tema) for undersøgelser af det aksiales specifikke og dermed forskellige tilsynekomster (*rema*) (258). Altså det vi semiotisk plejer at sondre mellem som manifestation vs. immanens, eller parole vs. langue. Det er her, der if. Assmann opstod et syndefald. For aksetidsteorien var i udgangspunktet – og for Assmann, må man forstå, bør fortsat være – essentielt bundet til en universalistisk og modernitetsteoretisk ramme. Basalt drejer det sig om fortiden som filosofisk (legitimerende) fortid for nutiden og dermed moderniteten – her forstået ud fra de oplysningspositive konnotationer, begrebet under-tiden kan have, som en teleologisk sandere og bedre tid sammenlignet med fortiden (en forståelse, der ellers splintres med Første Verdenskrig og videnskabeligt i det paradigmeskifte, der sædvanligvis betegnes postmodernitet). Det er ikke Assmanns

Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2019.

⁶ Jürgen Habermas, "Es beginnt mit dem Zeigefinger," anmeldelse af Michael Tomasellos *The Origins of Human Communication* i tysk oversættelse *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* 10.12 (2009), *Die Zeit* – tilgængelig: <https://www.zeit.de/2009/51/Habermas-Tomasello> (læst 14. okt. 2018).

⁷ Se f.eks. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, 262-98, særligt 272-79; *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, 157-59; *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt am Main Suhrkamp 2012, 104-06. Samme problemstilling figurerer helt centralt i det i note 5 nævnte *magnum opus*, hvor det spiller en afgørende rolle som den læst, Habermas skærer sin filosofi- og religionshistorie over. Se ikke ikke mindst bind et, 273-459, og for Bellahs betydning for drøftelsen særligt 184-88.

syn; men han fastholder, at det bør være, hvad der ligger i selve begrebet. Denne irrationelle begrebsreificering forstår man imidlertid først, når man har læst kapitlet om Bellah.

Hvor Assmann, antagelig i kraft af sin deltagelse i Eisenstadts aksetidsseminarer og dermed relation til ham (bogen er tilegnet Eisenstadts minde og en tegning af ham lavet af Assmanns datter pryder indledningen), giver ham en nogenlunde fair behandling, ser det anderledes ud med Bellah, som i Assmanns fremstilling er den egentlige synder. Om aksetidsbegrebet de sidste 30 år skriver Assmann, at det er blevet så uddifferentieret, at det ikke er til at forstå, hvorfor selve det korpus, begrebet dækker, ikke udvides til de kulturer, der bortsorteres som før- eller ikke-aksetidslige. Og det er måske her, skoen trykker. Aksetiden omfatter ikke det Ægypten, Assmann har viet sit liv til at studere (jf. s. 258. 283. 289). Hvis man imidlertid gør, som Assmann lægger op til, kan også Eisenstadts forståelse tages i forsvar: "Die 'Achsenzeit' könnte vom Status eines Epochenbegriffs wieder auf den einer Heuristik rückgeführt werden. Eisenstadt hat das Verdienst, den Weg hierzu geöffnet zu haben, der nur darauf wartet, entschiedener als bisher beschränkt zu werden" (266); for derved er der i Assmanns optik intet til hinder for at inddrage Ægypten og Iran.⁸

Kritikken af Bellah gælder særligt to forhold. Bellahs pointering af verdensafvisning og frelseslængsel har Assmann vanskeligt ved at få til at harmonere med f.eks. Platons Faidon. Religionshistorisk skal, hævder Assmann, Platons tanke om sjæl, det hinsidige og udødelighed ikke forbindes "med den på disse punkter meget pessimistiske græske religion, men i stedet med den eleusinske og orfiske mysteriekult, der tjener Platon som metaforfont for filosofiske forestillinger om sjælen og det hinsides" (s. 269). Det har Assmann utvivlsomt ret i; men han overser, at der i denne metaforiske brug i såvel Faidon som i Platons *Gesamtwerk* ligger en verdensafvisning til fordel for en anden og bedre verden, i hvilken ideerne befinder sig.⁹ Det hedder immervæk i Faidon om det egentlige liv, nemlig det filosofiske, at det består i *melētē thanatou*: indøvelse i døden. Henvendt til Kebes, men også Simmias, siger Sokrates: "Nej, kære venner, det forholder sig langt snarere sådan her: Sjælen forlader legemet ren (*kathara*) og uden at trække noget med sig (*synephelekousa*), fordi den ikke frivilligt tog del i det

⁸ For Irans vedkommende drejer det sig om zarathustrismen, men her synes jeg, Assmann gør regning uden vært ved at forbigå det historiske problem, at teksterne er knap 1000 år senere end aksetiden. Der skal derfor en meget stærk argumentation til for at vise, at de kan tilbageprojiceres til perioden omkring sjette århundrede f.v.t. I relation til Ægypten drejer det sig specifikt om Akhenatons solkult i midten af det 14. århundrede f.v.t., men hertil er to ting at sige. Dels varede den kun en meget kort periode, så der har ikke været de fornødne socio-materielle forhold til at opretholde den. Dels var Aton-kulten aldrig eksklusiv i den forstand, at den afviste eksistensen af andre guder, ligesom den ifølge Habermas heller ikke i tilstrækkelig grad udviklede en gud-og lovførestilling, hvis transcendens brød med denne verden. Se hertil Habermas 2019 bind 1, s. 289f.

⁹ Se Anders Klostergaard Petersen "Plato's Philosophy – Why Not Just Platonic Religion?" Anders Klostergaard Petersen and George van Kooten (eds.), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Ancient Philosophy and Religion 1, Leiden og Boston: Brill 2017, 9-36.

liv,¹⁰ men flygtede fra legemet og samlede sig for sig selv, fordi den hele tiden trænede på det (*ate meletōsa aei touto*) og kun det, at filosofere på den rigtige måde, dvs. i virkeligheden at dø uden at klage (*kai tō onti tethnanai meletōsa hradiōs*). Er dette ikke at træne i at dø (*meletē thanatou*)?" (80e-81a2, jf. 82b10-82c8).

Assmann ser forbindelsen til Max Webers begreb om frelsesreligion; men han ser ikke den nære relation til forestillingen om en kontrakulturel askese, som Weber udviklede i *Zwischenbetrachtung*.¹¹ I stedet afviser han verdensfor nægtelse som samlende greb på aksetiden, skønt det bestemt heller ikke er Bellahs eneste kriterium:

Ich sehe wenig Gewinn in dem Vergleich zwischen den israelitischen Propheten, den chinesischen Philosophen, den griechischen Philosophen Platon und Aristoteles und dem indischen Entsager Buddha, den Bellah auf den folgenden Seiten seines Essays (1964-artiklen, AKP) anstellt. Ist 'Weltverneinung' wirklich ein gemeinsamer Nenner? Und was gibt es her für ein tieferes Verständnis der als 'axial' in Anspruch genommenen Fälle? Gewiss: alle verkörpern auf der abstrakten und allgemeinen Ebene, auf der sich die Achsenzeit-Theorie bewegt, eine Spannung zwischen der vorgefundenen Realität (die aber in allen vier Fällen eine grundverschiedene war) und ihren 'transzendentalen Visionen' des Guten, Gebotenen und Wahren, um Eisenstadts Terminus zu verwenden. Aber jeder Fall ist auf seine Weise einzigartig und lässt sich nicht auf ein Symptom von Axialität reduzieren (s. 273).

Det virker i mine øjne som en stråmand skabt til lejligheden for at Assmann kan skyde den ned. Ingen hævder i dag, at der skulle være identitet mellem de forskellige kulturer. Pointen er, at der er tale om konvergente udviklinger, som har et så tilpas fælles præg, at det er meningsfuldt at se dem i lyset af et beslægtet mønster. Og det er, hvad konvergens drejer sig om inden for biokulturel og specifik biologisk evolution. Tanken er, at i udgangspunktet forskellige arter, der lever i beslægtede habitater, vil opleve parallelle selektionspres og derfor udvise konvergente eller parallelle adaptationer til det biotop, de befinder sig i.¹²

For det andet har Assmann et stort problem med Bellahs sammentænkning af kultur og biologi uden i øvrigt at skønne på, at denne syntese var det, der i Bellahs optik gjorde det muligt for ham at genoptage den humanistiske interesse for kulturel evolution forstået som netop biokulturel evolution. Det var ikke mindst bekendtskabet med Merlin Donalds tanker, der fik Bellah til igen at arbejde med kulturel evolution, fordi der deri lå en mulighed for definitivt at komme hinsides tidligere tiders brug af kulturel evolution til at hævde kristendommens og den vestlige verdens højere sandhed og etiske overlegenhed over andre racer, kulturer og religioner. Men kultur og biologi er for Assmann uforenelige størrelser. For Assmann står og falder biologisk

¹⁰ Oversættelse *Platon I. Samlede værker i ny oversættelse*, udg. Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen, København: Gyldendal 2009. Netop her mangler oversættelsen det græske participium *koinousa*: "fordi den ikke frivilligt tog del i det liv ved at lade sig besmitte, men flygtede...."

¹¹ Max Weber, "Zwischenbetrachtung: Theorien der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung," idem, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie vol. I*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1920: 536-573. For en udførlig gennemgang af askesebegrebet i Webers *Zwischenbetrachtung* og dets bundethed til *kosmos*-religion, se min artikel "A New Take on Asceticism: Asceticism as Training and Secession Suspended between Individuality and Collectivity," *Numen* 66:5-6 (2019), 465-498, 477-79.

¹² Inden for biologisk evolution hviler konvergenstanken på et samspil mellem fælles ophav, speciering og naturlig selektion. Se Jerry A. Coyne, *Why Evolution Is True*, Oxford: Oxford University Press 2009, 101f.

evolution med naturlig selektion, der er blind og ikke formålsbestemt, medens kulturel evolution er intentionel og teleologisk (s. 271). Bag Assmanns afstandtagen spores nok også en droyssensk og diltheysk kategorial sondring mellem forklaring og forståelse, humaniora og naturvidenskab. Det er her, jeg ser bogens største svaghed, for hvor Assmann overbevisende og velargumenteret har drøftet de enkelte aksetidstænkere gennem bogens tidligere kapitler, går han galt i byen i diskussionen af Bellah. Han er uvidende om, hvordan forholdet mellem biologi og kultur tænkes i moderne videnskab, at kultur er uomgængelig del af biologien, og at kulturel evolution er del af naturlig selektion og dermed biologisk evolution. Joseph Henrich betoner, hvordan naturlig selektion har handlet med vore gener, så vor psykologi er blevet udviklet på en sådan måde, at den har dannet ikke-genetiske evolutionære processer, som løbende har sat os i stand til at undergå komplekse kulturelle tilpasninger.¹³ Ja, kulturel evolution kan ovenikøbet påvirke og ændre den genetiske evolution. Hele denne nye videnskabelige udvikling, der er pågaaet siden begyndelsen af, 1980'erne, kender Assmann tydeligvis ikke. I stedet giver han et fortegnet *altmodisch* billede af biologi over for kultur. Det er ærgerligt; men ikke mindre problematisk er det, fordi en række af de forskere, som i dag diskuterer aksetid, alle tænker inden for et gen-kultur koevolutionært perspektiv, der netop forudsætter en anderledes interaktion mellem 'biologi' og 'kultur,' at kultur *de facto* er del af vor biologi, men blot ikke genetisk styret. Dem har Assmann helt udeladt, hvorved han også kommer til at give et fordrejet billede af den sene Bellahs tænkning, som er forskellig fra den, der kendetegnede Bellahs første artikel om emnet i 1964. Endnu mere problematisk er det, fordi en lang række nutidige forskere vil hævde, at aksetiden ikke er et filosofisk fatamorgana, men at den lader sig historisk dokumentere, og at dens fremtræden ikke mindst skal ses i sammenhæng med dokumenterbare ændrede socio-materielle forhold som f.eks. tiltagende urbanisering, forøget befolkningstæthed, øget arbejdsdeling og større og mere gennemregulerede imperialdannelser. Havde Assmann forholdt sig til denne forskning, ville han have haft betydeligt vanskeligere ved at afvise aksetiden som en historisk kendsgerning. Han ville også have vidst en del mere om konvergens i et evolutionært perspektiv (jf. s. 288), ligesom han ville have været bevidst om, at ingen af de nævnte tænkere afviser betydningen af andre selektionsmekanismer foruden naturlig selektion. Når man har med en intentionel art som mennesket at gøre (og det går i al fald 1.7 millioner år tilbage i tid til acheuliansk kultur, hvor vi ser de første spæde træk i retning af kumulativ kultur), må man kalkulere med betydningen af bevidste aktører på såvel gruppe- som individniveau; men det er netop en grundlæggende pointe blandt det gen-kultur koevolutionære perspektivs fortalere. Det sætter ikke den naturlige selektion ud af kraft, men den suppleres væsentligt af andre selektionsmekanismer.¹⁴

¹³ Joseph Henrich, *The Secret of Our Success. How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton: Princeton University Press 2016, 34f.

¹⁴ Se ikke mindst Jonathan Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen og Armin W. Geertz, *The Emergence and Evolution of Religion: By Means of Natural Selection*, New York og London: Routledge 2018. Se også Jonathan Turner, Armin W. Geertz, Anders Klostergaard Petersen og Alexandra Maryanski, "Explaining the Evolution of Religion: A Response to Our Commentators," *Religion, Brain & Behavior* 2018, 33-47 (pre-print).

Der er meget godt at sige om Assmanns bog. Den er fortræffelig og uomgængelig, når det gælder den ældre aksetidsdiskussion frem til og med Erich Vögelin. Til gengæld kommer den til kort i fremstillingen af Eisenstadt og i særdeleshed Bellah, ligesom den manglende drøftelse af den aktuelle diskussion er en påfaldende mangel, der imidlertid dårligt kan forstås anderledes end som udtryk for Assmanns grundlæggende skepsis over for den moderne debat. Her er der ikke tale om et filosofisk begreb, men om en webersk idealtipe, hvis berettigelse lader sig efterprøve ikke kun i relation til tankeverdenen, men også i forhold til den socio-materielle verden, der som *proxy* nok i sidste instans må tilskrives størst kausal betydning for den åndshistoriske udvikling.¹⁵ Uden øget velstand knyttet til stadigt større byer var *kosmos*-religioner næppe opstået på det tidspunkt, de gjorde. Fremmet af denne socio-materielle udvikling fremstod en ny form for tænkning, der både virkede ind på og blev påvirket af de socio-materielle forhold. At acceptere det kræver imidlertid en inddragelse også af den biologiske evolution, som Assmann står meget fremmed over for i sin kulturforståelse.

Den egentlige hage for Assmann er dog nok den manglende inddragelse af hans *Lieblingskind*, Ægypten. Han understreger flere steder i bogen, når tænkere har glemt Persien og Ægypten eller, med Assmanns bejaelse, har dem med; men Persien er antagelig blot religionshistorisk påskud for inddragelse af Ægypten. Kildesituationen for zarathustrisme er så problemfyldt, at den, skønt det havde været oplagt at inddrage den, bør udelades, som Bellah klogelig gjorde.¹⁶ I forhold til Ægypten har Assmann peget på Akhenaton og hans forsøg på at introducere en tidlig monoteisme knyttet til Aton som aksetidens begyndelse; men dertil er tre ting at sige. For det første mangler flere centrale træk, som hører *kosmos*-religionerne til. For det andet må man medgive, at der er tale om en slags præ-kosmosreligion eller præ-aksialitet, idet man dog må tilføje, at den manglede de væsentlige socio-materielle forhold, der havde været en forudsætning for dens stabilisering og dermed fortsatte reproduktion. For det tredje kan man, som Habermas påpeger i sit seneste værk, også konstatere, at der i Akhenatons forsøg på at gøre Aton til enerådige gud ikke var ødelæggelse af andre guders templer eller afvisning af eksistensen af andre guder (se min note 8).

Disse kritiske bemærkninger skal dog ikke stå som afslutning, for der er virkelig mange gode ting at komme efter; og bogen er så indholdsmættet i argumentation og perspektiveringer, at jeg kun her har kunnet yde den nødtørftige retfærdighed. At give den efter fortjeneste består i en utvetydig imperativisk opfordring: *Tolle lege*.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor,
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

¹⁵ Se f.eks. Nicolas Baumard, Alexandre Hyafil, Ian Morris og Pascal Boyer, "Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdom and Moralizing Religions," *Current Biology* 25 (2015), 10-15.

¹⁶ Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, The Belknap Press of Harvard University Press 2011, 270f. Se også min fodnote 8.