

Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens

Die Theorie der „Allzeitlichkeit“ bei L. P. Karsawin

Von Gustav A. Wetter S. J.

In letzter Zeit wandte sich das Augenmerk des Abendlandes in stets steigendem Maße den philosophisch-theologischen Spekulationen des Ostens und besonders der russischen Denker zu. Wladimir Solowjow, Nikolaj Berdjaew, Sergius Bulgakow und manch anderer russischer Denker sind schon in weiten Kreisen bekannte Gestalten. Die vorliegende Abhandlung soll zu einem modernen russischen Denker hinführen, der zwar bislang weniger bekannt ist — der Grund dafür liegt wohl darin, daß seine wichtigsten philosophischen Schriften noch in keine abendländische Sprache übertragen sind —, der aber wegen der tiefdringenden Kraft seines Denkens sicher nicht weniger Beachtung verdient, Leo Platonowitsch Karsawin¹.

¹ Leo Platonowitsch Karsawin ist 1882 in Petersburg geboren. 1906 beendete er seine Studien an der geschichtlich-philologischen Fakultät der Petersburger Universität. 1910—1912 arbeitete er in verschiedenen Bibliotheken und Archiven Frankreichs und Italiens und wurde 1912 Professor am historisch-philologischen Institut in Petersburg, 1916 Professor für Geschichte und Religionsgeschichte an der Petersburger Universität. Im Herbst 1922 begab er sich zunächst nach Berlin, wo er bis 1926 blieb. Dann lebte er in Paris, bis er 1928 eine Berufung an die Universität Kaunas als Professor für Geschichte erhielt. Die literarische Tätigkeit Karsawins ist bis zur russischen Revolution der Geschichte gewidmet. Jedoch ist auch seine geschichtliche Arbeit von Anfang an stark auf geschichts-philosophische Probleme ausgerichtet. Seit der Revolution stellt sich Karsawin in seiner schriftstellerischen Tätigkeit auf religiöse und philosophische Probleme um. 1922 erscheint ein erster Gesamtabriß seiner Metaphysik unter dem Titel „Noctes Petropolitanae“; das noch wenig ausgereifte Werk hat Karsawins Ruf eher geschadet und ist vielleicht schuld daran, daß man vielfach auch seinen späteren, viel reiferen und abgeklärteren philosophischen Schriften wenig Beachtung schenkte. Im gleichen Jahre veröffentlichte Karsawin in der Zeitschrift Mysl (Der Gedanke) zwei bedeutendere Artikel: „Über die Freiheit“ und „Über das Gute und Böse“, von denen der erste für den Gegenstand der vorliegenden Arbeit von großer Bedeutung ist. Nach der Übersiedlung nach Berlin erschienen in rascher Folge eine Reihe philosophischer Schriften, die zum Teil schon in Rußland druckfertig waren: 1923 die „Philosophie der Geschichte“, dann eine Monographie über „Giordano Bruno“ und ein kleineres, „Dialoge“ betiteltes Werk. 1925 legte Karsawin der Öffentlichkeit eine neue, in bewußter Anlehnung an Origenes „Über die Prinzipien“ betitelte Darstellung seiner Metaphysik vor. 1928 gab er — schon in Kaunas — eine kurze Zusammenfassung seiner metaphysischen Hauptgedanken unter dem Titel „Περὶ ἀρχῶν (Ideen zur christlichen Metaphysik)“ heraus, die einzige in deutscher Sprache erschienene Gesamtdarstellung seiner Metaphysik, die aber zu kurz ist, als daß sie ein auch nur einigermaßen vollständiges Bild seiner Gedankenwelt vermitteln könnte. 1929 erschien die letzte Gesamtdarstellung von Karsawins Metaphysik: „Über die Persönlichkeit“, sein reifstes und tiefstes Werk, wie sämtliche oben angeführten Schriften ebenfalls in russischer Sprache. Die literarische Tätigkeit der späteren Jahre war

I. Grundzüge des modernen russischen religiösen Denkens

1. Im Mittelpunkt des Denkens Karsawins steht, wie bei Solowjow und den meisten neueren russischen Denkern, die Idee der All-einheit. Es geht hier um das uralte Problem des Verhältnisses von Einzeldingen und Allgemeinem. Der Standpunkt dieser Philosophen läßt sich vielleicht am leichtesten vom Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles her erläutern.

Für Platon war das den vielen Einzeldingen Gemeinsame, die Idee, eine eigene, vom Einzelding verschiedene Realität. Hinsichtlich der Einzeldinge besagt die Idee ein Zweifaches: zunächst deren Wesenheit, dann aber auch etwas ihnen allen Gemeinsames, etwas „All-gemeines“. An ihr nehmen die vielen konkreten Einzeldinge teil (Methexis); dadurch ist in ihr das Viele zur Einheit zusammengefaßt, und zwar zu einer *realen*, nicht erst durch das Denken vollzogenen Einheit².

Aristoteles verlegte nun die Ideen in die Einzeldinge hinein; die Ideen bilden keinen eigenen, von der empirischen Welt getrennten κόσμος νοητός mehr, sondern sind real nur in den Einzeldingen als deren Wesenheit. Ist die Idee dann im Einzelding auch als *Allgemeines* real, d. h. als etwas die Vielheit der Einzeldinge *real* Einigendes? Mit anderen Worten: Wenn in einem Dinge eine Wesenheit real geworden ist, sind dann in diesem Dinge — steigt man in seine Tiefe hinab — nicht auch alle anderen, an der gleichen Wesenheit teilhabenden Dinge zu finden?

Eine solche Strukturiertheit wies der νοῦς bei Plotin auf. In der 5. Enneade beschreibt Plotin die Schönheit der intelligiblen Welt in den Sätzen: „Jedes Wesen hat die ganze Welt in sich und schaut sie in jedem anderen Wesen, so daß alles überall ist; alles ist alles, und ein jegliches Wesen ist alles, und die Herrlichkeit ist ohne Schranken. . . . Die Sonne ist dort jegliches Gestirn, und jeder Stern ist die Sonne und jegliches andere Gestirn. . . . Dort geht ewig jedes Ding aus dem Ganzen hervor und ist zugleich das Ganze. Es scheint ein Teil zu sein; der scharfe Blick jedoch, wie jener des Lynkeus, der, wie man berichtet, bis ins Innere der Erde vorzudringen vermochte, erspäht im Teil das Ganze.“³ Nikolaus von Kues⁴ überträgt diese Struktur auf unsere empirische Welt.

Plotins νοῦς, das ἐν καὶ πᾶν, wurde zum Vorbild der All-einheit für das moderne russische Denken. Wl. Solowjow legt den Begriff des ἐν καὶ πᾶν seiner Magisterdissertation „Philosophische Prinzipien für ein ganzheitliches Wesen“ zugrunde. Der Kusaner erfreut sich daher bei diesen Denkern eines Ansehens wie kaum ein anderer Philosoph des Abendlandes.

wieder vorherrschend der Geschichte gewidmet. — Die vorliegende Abhandlung greift aus dem Ganzen der Metaphysik Karsawins eine Sonderfrage heraus.

² Vgl. Philebus 16.

³ Enneaden V, 8, 4.

⁴ Vgl. De docta ignorantia 2, 5.

2. Jedoch verschließen sie sich durchaus nicht der Tatsache, daß diese all-eine Struktur in unserer empirischen Welt zum mindesten nicht vollkommen verwirklicht ist: wir müssen in ihr ein unüberwindliches, raum-zeitliches Auseinander feststellen. Deswegen sehen sie die kreatürliche Welt in zwei Schichten: eine ideale Grundlage der Welt, in der allein die in der empirischen Welt entdeckten Kategorien vollkommen verwirklicht sind und die volle Alleinheit herrscht, und die empirische Welt mit ihrer Unzulänglichkeit. Gerade die Auffassung von der Zweischichtigkeit der Welt ist es, worin sich Platons Erbe bei den russischen Philosophen am stärksten bemerkbar macht: nicht in dem Sinne, daß das Element der Vielheit einfach der empirischen Welt und das Element der Einheit der intelligiblen Welt zugeordnet wird, sondern in dem Sinne, daß hinter dieser empirischen Welt der Unvollkommenheit ein anderer Kosmos aufstrahlt, in dem die Vollkommenheit der in der Empirie angelegten, aber nicht verwirklichten Kategorien erreicht wird.

Ein Zweifaches ist dabei wesentlich: zunächst, daß dieses ideale Reich ein ganzheitlicher Kosmos ist, eine all-eine Welt; dann aber auch, daß unsere Erfahrungswelt im Lichte dieser idealen Welt zu sehen und zu begreifen ist. Wie die empirische Welt erst dadurch *real* ist, daß sie an jener teilhat und von ihr getragen ist, so ist sie auch erst *verständlich* in den Kategorien jener anderen Welt. So wird dem russischen religiösen Denken eine gewisse Sub-specie-aeternitatis-Schau eigentümlich; und zwar wird das Leben nicht nur seiner sittlichen Seite nach so gesehen; dasselbe gilt vielmehr auch für das ontologische Verständnis der Welt.

Jedoch ist hier zu bemerken, daß diese ideale Grundlage der Welt ebenfalls als etwas Kreatürliches gedacht ist, so daß sich das gesamte Sein in drei Schichten aufbaut: Gott, empirische Welt und zwischen beiden die ideale Grundlage der Welt, wie immer sie bezeichnet werden mag: als „Sophia“ (Solowjow, Florenskij, Bulgakow), „Geist“ (Berdjaew), „Reich des Geistes“ (Losskij) oder „Vollkommenheit“ (Karsawin). Allerdings sind bei manchen diese drei Bereiche nicht deutlich genug unterschieden; der Sophiologie von S. Bulgakow wird z. B. vorgeworfen, sie setze eine „vierte Hypothese“ in Gott⁵.

3. Aus dem bisher Gesagten erklärt sich noch ein weiterer charakteristischer Zug im modernen russischen religiösen Denken: Philosophie und Theologie, oder besser gesagt, Vernunft- und Offenbarungswahrheiten werden nicht getrennt. Aus dem platonischen *κόσμος νοητός* hatten sich ja die antiken Logospekulationen entwickelt,

⁵ So z. B. der orthodoxe Erzbischof Serafim (Sobolew) in seinem Buche: Eine neue Lehre über die Sophia, die Göttliche Weisheit, Sofia 1935. Vgl. B. Schultze S. J., Zur Sophiafrage: OrChrPer 3 (1937) 656.

die, seitdem Johannes in seinem Evangelium diese Bezeichnung auf die zweite innergöttliche Hypostase anwandte, auch in der Philosophie der Väter eine wesentliche Rolle spielten und insbesondere von der patristischen Kosmologie nicht zu trennen sind. So wandeln die Russen durchaus in den Spuren der Väter, wenn die Lehre vom Gottmenschentum in ihren Systemen eine beherrschende Stelle einnimmt. Neben diesem ist es die Lehre von der Erbsünde, die ihrem Philosophieren grundlegend ist. Ihr lebhaftes Gefühl für die Unvollkommenheit der Welt verleitet sie dazu, zu deren Erklärung die christliche Lehre von der Erbsünde heranzuziehen; dabei unterscheiden sie oft zu wenig die Unvollkommenheit, welche aus dem Sündenfall (Erbsünde) herrührt, von der Unvollkommenheit, welche der Welt als solcher grundgelegt ist. So gestaltet sich der kosmogonische Prozeß bei den modernen Russen nach dem antiken neuplatonischen, aber auch patristischen Schema der *via descensionis et ascensionis*. Besonders Origenes, Gregor von Nyssa, die Areopagitica, Maximus der Bekenner, aber auch der mehr in den Spuren von Aristoteles sich bewegende Damaszener wirken hier nach. Dabei mag bei der Übermittlung patristischen Gedankengutes neben Florilegien und Übersetzungen — besonders die Areopagitica gehörten in Rußland zu den meistgelesenen Erbauungsbüchern — vor allem auch der Liturgie der Ostkirche große Bedeutung zukommen.

4. Mit dieser Linie überschneidet sich aber in den letzten hundert Jahren eine andere, aus dem Westen kommende Einflußlinie, welche eigentlich das russische philosophische Denken erst erweckte: der Einfluß des deutschen Idealismus. Vor allem Hegel⁶ hatte hier einen beherrschenden Einfluß, der sich nur durch eine gewisse innere Wahlverwandtschaft erklären läßt. Mit seiner Lehre vom „konkret Allgemeinen“, vom objektiven Geist, mit seiner Dialektik mag Hegel das Wort ausgesprochen haben, das dem Russen schon lange auf der Zunge lag.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das russische Denken bei Hegel stehen geblieben sei. Es vollzog sich nämlich in Rußland eine ähnliche Gegenbewegung gegen Hegels Philosophie wie im Westen in der aufkommenden Lebens- und Existenzphilosophie, die entgegen dem Hegelschen Vorrang des „Logos“ einen Vorrang des „Bios“ aufstellte (wobei jedoch trotz der scharfen Opposition gegen Hegel auf weite Strecken Hegelsche Motive — wenngleich „biologisiert“ — nachwirken). Ähnlich begann man in Rußland schon bald Hegels Philosophie — ob mit Recht, bleibe dahingestellt — wegen ihres abstrakten Charakters

⁶ Über Hegels Einfluß in Rußland vgl. Čyževs'kyj, Hegel bei den Slawen, Reichenberg 1934.

zu rügen, ohne sich jedoch ihrem Banne entwinden zu können; so wandte man sich dem Konkreten, dem Leben zu.

Diese Wendung ist schon bei dem Hauptvertreter des Slawophilentums, A. S. Chomjakow, deutlich zu bemerken. Er sieht in Hegels Philosophie ein System von Möglichkeiten, das jedoch die Notwendigkeit des Seins nicht dartun könne. Auf logischem Wege sei das Konkrete, die Wahrheit, nicht erreichbar; diese verkörpere sich nur im Leben. So wendet sich also auch das russische Denken um des Konkreten, des Lebens willen gegen Hegel, spaltet sich aber in zwei Richtungen: die eine Richtung der von Hegel herkommen-den Denker sucht das volle Leben auf dem Gebiete eines politisch-sozialen Radikalismus: Bielinskij, Bakunin, Herzen, Lenin sind hier die wichtigsten Marksteine einer im Bolschewismus endigenden geistigen Strömung. Die andere Richtung schlägt den „religiösen Weg“ ein und findet die konkrete Wahrheit im Leben der Kirche: so die Slawophilen, Wl. Solowjow, Paul Florenskij, Leo Karsawin und andere.

5. Es ist daher leicht zu verstehen, daß wir bei den genannten russischen Denkern auch manche Berührungspunkte mit der abend-ländischen Lebens- und Existenzphilosophie finden. Das tritt besonders bei Behandlung des Zeitproblems hervor. Namentlich Bergson hat hier großen Einfluß gehabt. Großen Anklang fand an seinem Zeitbegriff vor allem das Moment der Kontinuität, die in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Von Bedeutung wurde ferner das Moment des Schöpferischen, des ständigen Hervorbringens von Neuem, unwiederholbar Eigenartigem, worin nach Bergson der eigene Wert der Zeitlichkeit liegt. Bergson stößt sich dabei sehr wenig daran, daß im zeitlichen Prozeß trotz eines gewissen Fortlebens des Vergangenen im Gegenwärtigen doch auch ein ständiges Zurücksinken des Dagewesenen ins Nichts statthat. Das russische Denken dagegen konnte sich hiermit nicht abfinden. Es suchte und sucht angestrengt nach einer Überwindung der Vergänglichkeit. Die Lösung und Erfüllung dieser Sehnsucht nach Unvergänglichkeit findet das russische Denken im Aufstieg in jene andere Welt, die Welt der Vollkommenheit, die hinter unserer empirischen Welt geschaut wird. Die empirische Welt ist durch räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander gekennzeichnet, wodurch ein ständiges Versinken von Seiendem ins Nichts statthat. Dagegen eignet jener idealen Welt Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit (nicht Raum- und *Zeitlosigkeit*), in der die Vergänglichkeit „aufgehoben“ ist. Wie N. Losskij feststellt, bildet die Anerkennung eines solchen überräumlichen und überzeitlichen Seins einen Wesenspunkt der uns beschäftigenden Richtung im russischen Denken⁷. Da diese

⁷ N. Losskij, Die russische Philosophie im 20. Jahrhundert: Akten des Russischen Wissenschaftlichen Instituts zu Belgrad 3 (1931) 83.

Überzeitlichkeit nicht zeitlose Ewigkeit sein soll, erhält das sonst gerade durch die Setzung eines „idealen Seins“ dem Idealismus sich nähernde russische Denken einen durchaus konkreten Charakter. Deswegen bezeichnen manche russische Denker ihr System als „konkreten Idealismus“ (Berdjaew) oder „konkreten Ideal-Realismus“ (Losskij).

So haben wir in groben Umrissen die Geisteswelt der modernen russischen religiösen Denker skizziert und können nun des näheren auf eine der interessantesten Behandlungen des Zeitproblems eingehen, auf die Lehre von der Zeit und „Allzeitlichkeit“ bei L. P. Karsawin.

II. Karsawins Theorie der „Allzeitlichkeit“

Wie wir sahen, eignet dem modernen russischen Denken ein Zug zur „All-einheit“; es will die raum-zeitliche Zerklüftung der Welt überwinden. Daher stammt der weitere, platonische Wesenszug dieser Geistesrichtung, die Schau einer idealen Welt, die hinter dieser empirischen Welt steht und von der diese als getragen erscheint.

Welche Stellung innerhalb dieser Problematik kommt nun dem Zeitproblem zu? Einerseits ist auf die Zeitlichkeit — wie auch auf die Räumlichkeit — die Zerklüftung des empirischen Seins, also seine ontologische Unvollkommenheit, zurückzuführen. Andererseits kommt der Zeitlichkeit aber auch eine durchaus positive Bedeutung zu: in ihr sind Freiheit und Schöpfertum grundgelegt. So ergibt sich das Problem: Wie ist im Bereiche der ontologischen Vollkommenheit, in der vollkommenen All-einheit, das Negative der Zeitlichkeit überwunden und das in ihr angelegte Positive erhalten und erfüllt? Zur Lösung dieses Problems greift Karsawin zu seiner Theorie der Allzeitlichkeit.

1. Bei der Ableitung des Begriffs der Allzeitlichkeit geht er zunächst mit Bergson ein gutes Stück gemeinsamen Weges. In der Erforschung des Seelenlebens unterstreichen beide — entgegen materialistischen und positivistischen Auffassungen — die dem seelischen Leben eignende *Kontinuität*, die nicht in eine Summe von einzelnen Bewußtseinsakten aufgelöst werden darf. „Bergson hat ausgezeichnet dargetan, daß wir auf das Seelenleben nicht die uns geläufigen quantitativ-räumlichen Vorstellungen anwenden dürfen, wenn wir zu seinem Verständnis gelangen wollen. . . . In der ihrer selbst bewußten Seele gibt es . . . keine Elemente oder Atome; keinerlei getrennte und gesonderte Akte des Strebens oder Motive, es gibt hier überhaupt keine Diskontinuität. Diese Eigenart wird gewöhnlich hervorgehoben durch Metaphern, in denen das Seelenleben mit einem Strom . . . verglichen wird.“⁸

Die Seele stellt also für Karsawin ein Ganzes, eine Einheit dar.

⁸ Über die Freiheit: Mysl 1 (1922) 67.

Einheit aber ist ihm niemals etwas Leeres, sondern immer etwas Inhalterfülltes; keine „abstrakte“, „indifferente“ Einheit, sondern konkrete Einheit in Vielfalt. Die Seele ist „keine indifferente Einheit, sondern eine Einheit in Vielfalt; dadurch ist sie als ganze jedes einzelne ihrer ‚Momente‘⁹ und die Gesamtheit aller Momente, und jedes ihrer Momente ist wieder die ganze Seele“¹⁰. Kraft dieser Eigenart ist die Seele für Karsawin eine „relative All-einheit“.

Aus diesem Charakter der Seele als relativer All-einheit leitet Karsawin weiter ihren *allzeitlichen* Charakter ab: „Wenn die Seele eine relative All-einheit darstellt, so ist nicht nur jedes ihrer actu existierenden . . . Momente sie selbst, sondern auch jedes von zwei aufeinander folgenden Momenten ihres Seins. Mit anderen Worten, wenn die Seele all-ein ist, ist sie auch allzeitlich, d. h. relativ allzeitlich, in den Grenzen aller ihrer Zeit.“¹¹ Und er fügt hinzu: „Bloß auf dem Wege einer solchen Annahme gelangt man zu einer Erklärung einer Reihe von *Tatsachen* des Seelenlebens.“

Diese Tatsachen des Seelenlebens, welche K. durch die Annahme der Allzeitlichkeit der Seele erklären will, sind die Phänomene des Bewußtseins und Selbstbewußtseins sowie die Tatsache, daß das menschliche Ich seine eigene Dauer transzendiert, d. h. daß es irgendwie über dem Wechsel der Bewußtseinsinhalte steht. Bloß durch die Allzeitlichkeit der Seele ist es nach K. zu erklären, wie die Seele aus einem Bewußtseinszustand in einen andern übergehen kann und dabei doch das Bewußtsein hat, daß *sie* es ist, die sich ändert. „Nehmen wir drei aufeinander folgende Momente im zeitlichen Flusse unseres psychischen Lebens. . . Die Seele geht *gewissermaßen* aus dem Vergangenen auf dem Wege über das Gegenwärtige ins Zukünftige über: aus m über n in o. In Wirklichkeit handelt es sich natürlich nicht um ein ‚Übergehen‘, denn sowohl m als n als auch o sind sie selbst. . . Die Seele hört auf, m zu sein, und wird zu n, hört auf, n zu sein, und wird zu o. . . Aber wie kann sie, wollen wir nicht die Kontinuität des Übergehens preisgeben, aus m zu n werden, wenn sie nicht, wenigstens einen Augenblick, sowohl m als auch n ist? Sie ist sich ihrer Bewegung von m zu n und von n zu o bewußt. Aber wie kann sie sich deren bewußt sein, wenn sie in der Bewegung nicht zugleich unbeweglich bleibt, wenn sie nicht zur gleichen Zeit alle drei Momente ihrer Bewegung umfängt und enthält? Folglich ist die Seele allzeitlich, wenigstens in der begrenzten Sphäre dreier Momente m-n-o. Wenn sie aber über ‚Allzeitlichkeit‘ dreier Momente verfügt, so ist sie zufolge der Kontinuität der Reihe sowohl ins Vergangene zurück, als auch

⁹ Das russische Wort „Moment“ kann im Deutschen sowohl „das Moment“ wie „der Moment“ bedeuten. An dieser Stelle hat es wohl die Bedeutung von „das Moment“, „Aspekt“. Jedoch ist im weiteren vielfach von solchen Momenten-Aspekten die Rede, die in zeitlicher Abfolge einander ablösen, so daß die Bedeutung Moment-Aspekt übergeht in Moment-Augenblick; darum geben wir das russische „Moment“ zuweilen mit „der Moment“ wieder.

¹⁰ Über die Freiheit 67.

¹¹ Ebd. 68.

ins Zukünftige voran [... k-l)-m-n-o-(p-q-...)], allzeitlich überhaupt. ... Bei Beobachtung des Hinabsinkens der Seele ins Vergangene oder ihres Vorwärtsschreitens ins Zukünftige gewahren wir nirgends einen Bruch. Das Gegenwärtige ... wird unmerklich blasser, blutleer, büßt Macht und Freiheit ein, verliert seine Veränderlichkeit, erstarrt, stirbt. Das Zukünftige dagegen erfüllt sich ebenso unmerklich mit Blut, Angespanntheit, Freiheit, Leben, gleichsam aus dem Nichts erstehend.“¹²

Bis hierher sagt Karsawin eigentlich nichts, was nicht auch Bergson schon festgestellt hätte. Was Karsawin hier Allzeitlichkeit nennt, das Umspannen von Gegenwärtigem, Vergangem und Zukünftigem, ist im Grunde nur Bergsons „durée“.

Karsawin will jedoch bewußt über Bergson hinausgehen. Dieser scheint ihm auf halbem Wege stehen zu bleiben, da er seine Intuition der „durée réelle“ nicht vertiefte¹³. Diese metaphysische Weiterführung leistet Karsawin durch den Gedanken der Zweisichtigkeit der Welt, von dem schon oben die Rede war. Er will nicht bei der dem empirischen Sein eignenden unvollkommenen Allzeitlichkeit stehen bleiben, sondern sieht in ihr einen defizienten Seinsmodus einer „vollkommenen Allzeitlichkeit“, die ihn zum Reiche der „Vollkommenheit“ emporführt.

2. Wie ist diese vollkommene Allzeitlichkeit zu denken? Zunächst eine terminologische Vorbemerkung: Die vollkommene Allzeitlichkeit nennt Karsawin oft auch „Allzeitlichkeit“ schlechthin oder — besonders im gehobenen Stile der „Noctes Petropolitanae“ — „Ewigkeit“. Der vollkommenen Allzeitlichkeit wird dann die unvollkommene oft als „Zeitlichkeit“ gegenübergestellt, der „Ewigkeit“ die „Zeit“. Wenn also im folgenden von „Ewigkeit“ die Rede ist, so ist nicht die Ewigkeit Gottes selbst gemeint.

Wie sich Karsawin die vollkommene Allzeitlichkeit denkt, entwirft er in der Abhandlung „Über die Freiheit“. Es lassen sich drei Weisen denken, wie sich der Ablauf des seelischen Prozesses vollziehen könnte: die erste Möglichkeit wäre, daß die Seele in jedem Augenblick bloß in ein Moment ihres Prozesses eingeht, ohne gleichzeitig in anderen Momenten zu sein. Der Ablauf des seelischen Prozesses wäre dann schematisch darzustellen: a b c d ..., es gäbe keine auch nur abgeschwächte Allzeitlichkeit; die Folge wäre, daß die Seele ihren Übergang aus a in b nicht wahrnehmen könnte. Das widerspricht aber der Erfahrung. Zweitens können wir uns den seelischen Prozeß so denken, daß das vorhergehende Moment im folgenden weiterlebt, aber in progressiver Verblässung: a + a₁ b + a₂ b₁ c + b₂ c₁ d + ... l₂ m₁ n + ... x₂ y₁ z, wobei a₁, a₂ ... das immer schwächer wer-

¹² Philosophie der Geschichte, Berlin 1923, 36 f.

¹³ Über die Freiheit 69.

dende und schließlich entwindende Fortleben von a in den folgenden Momenten bezeichnen soll. Eine dritte Möglichkeit, sich den seelischen Prozeß vorzustellen, wäre die, daß in ihm kein Moment vergeht, sondern stets neue hinzukommen: $a + ab + abc + \dots + abc \dots mn \dots xyz$. In diesem Falle erhalten wir ein stetiges Anwachsen des seelischen Inhalts. Es ist ein Zeittypus, wie er in der russischen philosophischen Literatur schon früher von Alexejew entworfen worden war¹⁴. In ihm gibt es nach Karsawin bloß Gegenwart und Zukunft, aber keine Vergangenheit, also eine „zweidimensionale“ Zeit. Sie ist der vollkommenen Allzeitlichkeit näher als unsere „dreidimensionale“ Zeit. Zur Formel der vollkommenen Allzeitlichkeit gelangen wir, wenn wir aus der zuletzt angeführten Formel das letzte Glied herausgreifen: $abc \dots mn \dots xyz$ ¹⁵.

Mit dieser letzten Formel will Karsawin veranschaulichen, daß es in der vollkommenen Allzeitlichkeit kein Entschwinden des Vergangenen gibt, daß vielmehr alle drei Zeiten gleiche Realität haben. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß dort ihre Unterschiedlichkeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschwinde und die einzelnen Momente miteinander gleichzeitig gesetzt und nur durch ihre Eigenart (Denken, Zürnen, Freude . . .) unterschieden würden. Dies schließt Karsawin in seiner späteren Schrift „Über die Persönlichkeit“¹⁶ ausdrücklich aus; dasselbe betont er aber auch anderweitig immer wieder.

Karsawins Begriff der vollkommenen Allzeitlichkeit wird uns noch deutlicher, wenn wir ihn gegen andersartige, nach seiner Überzeugung falsche Auffassungen von Allzeitlichkeit oder Ewigkeit abgrenzen.

a. Zunächst darf Allzeitlichkeit nicht als Zeitlosigkeit aufgefaßt werden. „Unter Allzeitlichkeit verstehen wir unwillkürlich Zeitlosigkeit, etwas der Zeitlichkeit Entgegengesetztes und sie Verneinendes, etwas Starres, Unveränderliches, ‚Ewigkeit‘ im vulgären Sinn.“¹⁷ Gegen diese Auffassung der Allzeitlichkeit wendet sich aber K. aufs entschiedenste. In der Allzeitlichkeit soll das Positive der Zeitlichkeit durchaus nicht ertötet werden, das, was ihre eigenartige Schönheit und ihren Reiz ausmacht: der bunte Wechsel in der Aufeinanderfolge ihrer Momente, vor allem nicht das schöpferische Hervorbringen von stets Neuem. Im Gegenteil, die Ordnung der Momente in der Zeit ist bloß ein Widerschein jener Ordnung, die in der Allzeitlichkeit besteht.

Den Unterschied zwischen Allzeitlichkeit und Zeit veranschaulicht K. auf

¹⁴ Gedanke und Wirklichkeit, 1914.

¹⁵ Vgl. Über die Freiheit 69.

¹⁶ Über die Persönlichkeit, (Commentationes ordinis philologorum Universitatis Lituanæ lib. V 3) Kaunas 1929, 72.

¹⁷ Über die Freiheit 70 f.

folgende Weise: das schöpferische Hervorbringen von neuen Momenten in der Zeitlichkeit könnte durch die Formel $l_2 m_1 n - o$ dargestellt werden. Der Sinn dieser Formel ist: während der gegenwärtige Moment n den folgenden Moment o hervorbringt, leben in ihm noch die vorhergehenden Momente l und m weiter, jedoch in progressiver Verblässung. Noch besser könnte man diesen Prozeß in der Zeitlichkeit (wenn man auch die in der Zukunft liegende causa finalis berücksichtigt) durch die Formel ausdrücken: $l_2 m_1 n p^2 z^1 - o$. Bei Hervorbringen des Momentes o wirkt auf n nicht nur die Vergangenheit, sondern — in ebensolcher progressiver Abschwächung — auch Zukünftiges.¹⁸ In der Allzeitlichkeit hingegen bestände dieselbe gegenseitige Abhängigkeit der Momente n und o ; nur wäre diese Abhängigkeit durch die Formel auszudrücken: $abc \dots n \dots yz - o$. Das will besagen: während der Moment n den Moment o hervorbringt, finden sich in ihm und wirken auf ihn ein alle vorhergehenden und alle ihm folgenden Momente in voller Aktualität, ohne Abschwächung. Dabei bleibt in der Abfolge der Momente in der Allzeitlichkeit genau die gleiche Reihenfolge wie in der Zeitlichkeit¹⁹. Die Allzeitlichkeit schließt also weder die Reihenfolge der Momente noch auch deren *Fließen* selbst in seiner ganzen Wirklichkeit aus. Nur das Vergehen der Gegenwart, wie auch das Nochnichtgegebensein der Zukunft ist ausgeschlossen²⁰.

b. Eine zweite falsche Auffassung der Allzeitlichkeit bestände darin, sie als Zeit ohne Ende nach dieser Zeit zu denken, als „endlosen Fluß der Zeit, der *nach* deren Ende beginnt und ihr allenfalls auch noch voranging“²¹. Dazu könnte die vulgäre Auffassung der Ewigkeit verleiten, die aber in die Irre führt. Nicht ein anderes zeitliches Leben ohne Ende steht meinem empirischen „Ich“ bevor, sondern eben dieses jetzige Erdenleben, in welchem ich mich nun befinde, wird nicht verschwinden und nicht vergehen, genau dieses ist „unsterblich“²².

Gerade die letzte Richtigstellung gestattet einen tiefen Einblick in K.s Auffassung von Zeit und Ewigkeit. Die Ewigkeit ist demnach nichts anderes als eine höhere Seinsweise, eine Überformung dessen, was in der Zeit existiert, in die vollkommene All-einheit. Sie ist der gesamte Inhalt der Zeit, aber in erhöhter Aktualität, ohne zeitliche Zerklüftung. Darin liegt nach K. auch das Wesen der „Auferstehung“, nicht in einem zeitlichen Fortdauern „nach“ dem Tode.

Diese Auffassung der Ewigkeit des Irdischen mag auf den ersten Blick sehr befremden. Soll also alle in diesem Leben ungestillte Sehnsucht, sollen alle unerfüllten Möglichkeiten und alle ungenützten Anlagen „in alle Ewigkeit“ so bleiben, wie sie waren, d. h. unerfüllt bleiben?

K. stellt sich dieses Problem nur im Vorübergehen und gibt — von seinem System aus gesehen — eine sehr zutreffende Antwort: meine unaktualisierten Potenzen bleiben zwar *in mir* unaktualisiert; aber infolge der vollkommenen

¹⁸ Bei der letzten Formel würde man erwarten: $l_2 m_1 n p^1 q^2 - o$. Es handelt sich anscheinend um ein Versehen Karsawins.

¹⁹ Vgl. Über die Freiheit 71.

²⁰ Ebd. 75.

²¹ Ebd. 73.

²² Noctes Petropolitanae, Petersburg 1922, 150.

Verbundenheit aller Wesen als Momente der vollkommenen All-einheit wird die Aktualisiertheit der in mir unaktualisiert gebliebenen Potenzen in anderen Wesen auch vollkommen zur meinen. Ein Wort des hl. Augustinus erhält hier auch im Bereich des Ontologischen Geltung: „Si amas unitatem, etiam tibi habet, quisquis in illa habet aliquid“²³. So läßt K. in den „Noctes Petropolitanae“ die hypostatische Liebe zum Liebenden sprechen: „In der Ewigkeit findest du all das, was du hier schwermütig bloß begehrt. In ihr wirst du das hier Unvollendete beenden; deine Träume werden in ihr Wirklichkeit, wenn auch nicht eine solche, wie hier. . . . Die Ewigkeit wird dein Sein ausweiten, und es wird sich all das als nicht verloren erweisen, was du für alle Ewigkeit verloren gabst . . .“²⁴ Möglich erscheint das auf Grund der gegenseitigen Durchdringung aller einzelnen Momente in der All-einheit: „So wird dir in der Ewigkeit deine Geliebte immer neu und anders erscheinen, ganz die deine und doch wieder nicht ganz. In der Ewigkeit wirst du sie bis zum letzten begreifen und erfassen und doch wieder nicht ganz, denn die Tiefe deiner Geliebten ist bodenlos, wie auch meine ganze in ihr umschlossene Welt unendlich ist.“²⁵ Man fühlt sich hier an die eingangs angeführte Schilderung der intelligiblen Welt bei Plotin erinnert, wo gleichfalls in jedem Ding alles andere beschlossen liegt, so daß ein Lynkeusauge in ihm das gesamte Universum zu erspähen vermag.

3. Die vollkommene Allzeitlichkeit ist also dadurch ausgezeichnet, daß in ihr jeder vergangene Moment im gegenwärtigen seiner vollen Aktualität und Seinsfülle nach weiterlebt.

In der empirischen Welt ist aber dieses Ideal nicht erreicht. Es eignet ihr zwar auch noch eine gewisse Allzeitlichkeit, jedoch ist diese in ihr „verringert“, d. h. zunächst: abgeschwächt zur „Allzeitlichkeit dreier Momente“, wie schon oben dargelegt wurde. Diese Verringerung äußert sich aber auch noch auf eine andere Weise, wie es Karsawin in seiner Theorie des Gedächtnisses darlegt. Auf die Verringerung der Allzeitlichkeit in der Empirie ist es zurückzuführen, daß uns das Vergangene als „Bild“ erscheint, das Zukünftige als „Vorgefühl“, Ahnung, oder — in seltenen Fällen und bei besonders begabten Personen — als „Bild“. In diesem letzten Falle hat Karsawin wohl Erscheinungen wie Prophetie oder Hellsehen vor Augen. Weil das Vergangene und das Zukünftige in dieser verringerten Weise als „Bild“ vor mir erscheinen, unterliegen sie nicht in gleicher Weise meiner Gewalt wie mein Gegenwärtiges, sondern beschränken mich in gewissem Sinne, machen mich unfrei. Das in der Erinnerung erscheinende Vergangene ist für Karsawin das erlebte Vergangene selbst, keine „Reproduktion“, kein „Bild“ im eigentlichen Sinne. Trotzdem erscheint es dem jetzigen Bewußtsein nicht völlig als sein „Eigenes“. Denn im gegenwärtigen Moment kann ich so oder anders handeln,

²³ Tract. in Joh. 32, n. 8 (PL 35, 1646).

²⁴ Noctes Petropolitanae 95 f.

²⁵ Ebd. 99.

ihm kann ich die eine oder andere Richtung geben, und deswegen fühle ich mich in ihm frei und aktiv; nicht so aber dem Vergangenen gegenüber. Das Vergangene, auch mein eigenes, kann ich nicht ändern, es ist für mich Notwendigkeit, bindet mich, bestimmt mich, engt mich ein²⁶.

Der in meinem Gedächtnis wieder auftauchende vergangene Moment meines seelischen Prozesses ist also nichts anderes als das Vergangene selbst, das „nirgendshin hinausgefallen, nicht abgerissen ist. Es ist auch jetzt, da es mir wieder einfiel, in mir und ich selbst — ich, der Vergangene, in mir, dem Gegenwärtigen“²⁷.

Ähnlich wie das Vergangene ist auch das Zukünftige in gewissem Sinne in mir, dem Gegenwärtigen, schon vorhanden. Denn das, was von meinem zeitlichen Jetzt aus gesehen in der Zukunft liegt, hat in meiner allzeitlichen Seele die gleiche Aktualität wie dieses Jetzt. Folglich muß auch in der defizient allzeitlichen Seele das Zukünftige irgendwie vorhanden sein, wenn auch noch blasser als das Vergangene²⁸. „In der Empirie erlebt die Seele in voller Aktualität . . . bloß das Gegenwärtige. . . Wie sie aber bis zu einem gewissen Grade (in Form von verblaßten Bildern) . . . das aus der Gegenwart Entglittene (sich, die Entglittene) festhält, so kann sie auch, ebenfalls bis zu einem gewissen Grade, durch Versenkung in sich selbst und Selbsterweiterung blaß das Zukünftige wahrnehmen. Analog den Bildern des Vergangenen kann es in ihr geben und gibt es tatsächlich Bilder des Zukünftigen, welche, ähnlich wie die ersteren, in ihrer realen . . . Reihenfolge wahrgenommen werden. Die Formel des empirischen Bewußtseins ist . . . $l_2m_1no^1p^2$. . .“²⁹ Alle Widerrede schließen die anders nicht zu erklärenden Tatsachen des Hellsehens aus, welche eine glänzende Bestätigung unserer Schlußfolgerungen darstellen.“³⁰

Hier ist auch der Platz, auf eine Schwierigkeit einzugehen, die sich ganz von selbst aufdrängt. Ist mit Allzeitlichkeit die Freiheit vereinbar? Wenn in der vollkommenen Allzeitlichkeit mein Zukünftiges schon real ist, bleibt mir dann in diesem Leben noch etwas anderes übrig, als einfach das zu vollziehen, was im Reiche der Ewigkeit schon bestimmt ist? Ist dann meine Freiheit nicht eine Illusion, die nur dadurch möglich wird, daß über meiner Ewigkeit für mein empirisches Auge ein undurchdringlicher Schleier gebreitet ist?

Diesen Einwänden liegt eine Verwechslung von Allzeitlichkeit und zeitlicher Gegenwart zugrunde. Dadurch, daß etwas, was von meinem zeit-

²⁶ Über die Prinzipien, Berlin 1925, 112.

²⁷ Über die Freiheit 70.

²⁸ Ebd. 72.

²⁹ Im gegenwärtigen Momente n leben noch die vergangenen l und m in progressiver Abschwächung fort und kündigen sich schon real die zukünftigen o und p an.

³⁰ Über die Freiheit 75.

lichen „Jetzt“ aus gesehen noch der Zukunft angehört, in der (vollkommenen) Allzeitlichkeit die gleiche Aktualität hat wie alle anderen Momente, wird es nicht zur zeitlichen Gegenwart. So kann man auch nicht sagen, es sei „schon“. „Das Zukünftige ist nicht im Gegenwärtigen, es ist nicht ‚schon verwirklicht‘: es liegt vielmehr in der allzeitlichen Ewigkeit.“³¹

Wie mein Zukünftiges dadurch, daß es in der Allzeitlichkeit ebenso real ist, wie mein zeitlich gegenwärtiger Moment, nicht zeitlich gegenwärtig wird, so wird auch die Freiheit meines Ich im zeitlich zukünftigen Moment dadurch nicht im mindesten beeinträchtigt, daß „mein höheres Bewußtsein im gegenwärtigen Moment die ganze Aktualität *all* meines Zukünftigen enthält. Denn es verwirklicht meine Zukunft durch mich, den Begrenzten, und bloß in meinem Zukünftigen. Für mein begrenztes Ich existiert meine Zukunft ‚noch‘ nicht. Ich bin aber auch gar nicht berechtigt zu sagen, daß sie in meinem vollkommenen Ich ‚schon‘ existiere, da die Begriffe ‚noch‘ und ‚schon‘ bloß in der Begrenztheit meines Seins Sinn haben. . . . Die Allzeitlichkeit setzt meiner Freiheit nicht nur keine Schranken, — sie allein macht diese Freiheit vielmehr erst möglich“³². „Die Ewigkeit ist nicht Vergangenes und nicht Zukünftiges. Nicht lebstest du in ihr, noch wirst du leben, sondern lebst, nicht vollbrachtest du, sondern vollbringst, doch so, daß dein Vollbringen in der Fülle aller Zeiten liegt. Daher bist du auch frei, da du auf einmal, ‚ewig‘, alles vollbringst, da in jedem Augenblick dein ganzer Wille ist.“³³

Damit scheint die Freiheit für die empirische Zeitlichkeit gerettet. Das Problem kehrt aber für die vollkommene Allzeitlichkeit wieder. Ist Freiheit dort möglich, wenn das Zukünftige gleiche Aktualität wie das Gegenwärtige hat, wenn bei Hervorbringung des Momentes *n* nicht nur die Momente der Vergangenheit *a b c . . .*, sondern auch die der Zukunft angehörenden . . . *z* in ungeschwächter Realität einwirken?

K. hilft sich hier dadurch, daß er für die Selbstverwirklichung der vollkommenen Allzeitlichkeit die unvollkommene als notwendiges Durchgangsstadium heranzieht. In dem eben angeführten Text hieß es: Denn mein höheres Bewußtsein „verwirklicht meine Zukunft durch mich den Begrenzten und bloß in meinem Zukünftigen“. Hier nähern wir uns einer bedenklichen Unklarheit in K.s System, nämlich der Frage nach dem Verhältnis der „Vollkommenheit“, und damit nach dem Verhältnis der vollkommenen Allzeitlichkeit zur unvollkommenen.

4. Wie verhält sich nach Karsawin die unvollkommene Allzeitlichkeit zur vollkommenen, die „Zeit“ zur „Ewigkeit“? Man darf sich nach Karsawin Zeit und Allzeitlichkeit nicht als zwei getrennte Realitäten vorstellen, die nebeneinander existieren. Die Zeitlichkeit der Seele dürfen wir nicht auffassen „als etwas ihrer Allzeitlichkeit Gegenüberstehendes, sondern als mangelhafte Fülle der Allzeitlichkeit, als ein in seiner Weise abgeschlossenes Moment derselben“³⁴. Die ganze

³¹ Noctes Petropolitanae 96.

³² Über die Prinzipien 113.

³³ Noctes Petropolitanae 97.

³⁴ Über die Freiheit 72 f.

Zeitlichkeit existiert in ihrer Defizienz nur dadurch, daß sie von der Allzeitlichkeit, ihrer vollen Realität, getragen ist. Das ist auch der Grund, warum die Ewigkeit der Zeit nicht „folgen“ kann. „Die Ewigkeit umfängt und enthält in sich die Zeit, existiert immer und steht über aller Veränderung. Die Zeit ist eingeschlossen von ihr als ihr notwendiges und nicht zu beseitigendes Moment. . . . Die Ewigkeit ist das Primäre und Grundlegende, die Zeit das Sekundäre und Abgeleitete. Das Eine ist primärer als das Viele, die Einheit primärer als der Zerfall“³⁵. So verhält sich die gesamte empirische Welt zu ihrer vollkommenen All-einheit wie die Potenz zu ihrem Akt: „Die Potenz (und jedes nicht abgeschlossene Seiende ist ja potentiell) existiert nicht ohne ihren Akt, und der all-eine Akt kann nicht zeitlich nach seiner Potenz folgen“³⁶.

Während also hier die Zeitlichkeit als ein *notwendiges Moment im Verwirklichungsprozeß der Allzeitlichkeit* erscheint, überwiegt in den „Noctes“ ein anderer Gedanke: die Zeitlichkeit ist zu erklären aus einem „Fall“ des Geschöpfes, seinem „Abfall“ von Gott. Dadurch wurde seine Allzeitlichkeit zur Zeitlichkeit vermindert. Durch diese vor der Zeit liegende Sünde schafft der Mensch „für sich (und bloß für sich und nicht für Gott) eine eigene Realität der Welt, genauer gesagt — die Enteinheit als mangelhafte Fülle der Einheit. Darin entsteht Raum und Zeit, Leben und Tod . . .“³⁷, „der bunte Schleier der Maja“³⁸.

Diese beiden grundverschiedenen Auffassungen über die Herkunft der Unvollkommenheit durchkreuzen sich in Karsawins Denken beständig. Karsawin kann sich nicht restlos für die eine oder die andere entscheiden. Dies hängt mit jenem Punkt in seinem System zusammen, der uns als der unannehmbare erscheint: Karsawin unterscheidet nicht deutlich genug zwischen Natur und Übernatur, zwischen Schöpfung und Vergöttlichung. Letztere wird derart überbetont, daß sie als die eigentlich normale Existenzweise der Kreatur erscheint. Die Kreatur ist für Karsawin wesentlich ein $\xi\acute{\xi} \text{ οὐκ ὄντων θεός}$, sie besitzt durch Partizipation („Methexis“) den gleichen Seinsinhalt wie Gott selbst. Nur so glaubt Karsawin den manichäischen Dualismus vermeiden zu können. Dadurch ist er aber gezwungen, die tatsächliche Unvollkommenheit der Kreatur nicht aus ihrer Kreatürlichkeit, sondern aus ihrem „Fall“ herzuleiten. Freilich kommt Karsawin mit dieser Auffassung allein in manchen Fragen nicht durch; so sahen wir oben beim Problem der Freiheit, daß er dort dem Stadium der Unvollkommenheit eine

³⁵ Ebd. 74.

³⁶ Ebd.

³⁷ Noctes Petropolitanae 145.

³⁸ Ebd. 148.

wesentlichere Rolle zuschrieb. Auch hält Karsawin mit aller Entschiedenheit an der christlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts fest. Im Anschluß daran stellt sich ihm der Werdegang der Kreatur als eine aufsteigende Linie dar: aus dem Nichtsein der reinen Potenzialität über den Werdeprozeß, das Stadium der Unvollkommenheit zum Stadium der Vollkommenheit, der Vollvergöttlichung. Ausführlicher können wir hier nicht auf Karsawins Lehre vom Gott-Welt-Verhältnis eingehen.

5. Allzeitlichkeit besagt also gleiche Aktualität von Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem, ohne daß deren Unterschiedlichkeit aufgehoben werden soll. Hier drängt sich aber die Frage auf: Werden Vergangenes und Gegenwärtiges so nicht einfach zur Gegenwart und wird damit die Allzeitlichkeit nicht doch wieder zur Zeitlosigkeit? Zur Lösung dieser Schwierigkeit führt Karsawin im Anschluß an Hegel die Dialektik Sein-Nichtsein ein.

Wenn wir von gleicher Aktualität der Momente sprechen, so meint das nicht „Gleichzeitigkeit“. „Gleichzeitig“ bedeutet, daß die als gleichzeitig erklärten Erscheinungen im selben Moment des zeitlich sich entfaltenden Prozesses liegen, also zusammen Gegenwart sind. Wenn aber der Vergangenheit und Zukunft gleiche Aktualität mit der Gegenwart zugesprochen wird, so behalten sie trotzdem ihre Verschiedenheit von der Gegenwart.

K. verdeutlicht seine Auffassung wieder mit Hilfe eines Schemas (das wir hier ein wenig vereinfachen). „Nehmen wir an, ein Subjekt a, selbst wieder nur Moment einer höheren All-einheit A, entfalte sich in einer Reihe von Bewußtseinszuständen und bringe so in zeitlichem Prozeß seine untergeordneten Momente a^1 , a^2 , a^3 ... a^n hervor. a ist also stets nur als a^1 oder a^2 usw. real. Wenn wir etwa a^3 herausgreifen, so ist dies nichts anderes als das ganze a, aber in seiner Qualität als a^3 . Die einzelnen Momente a^1 , a^2 usw. sind in ihrer Besonderheit verschieden voneinander; deswegen müssen a^1 und a^2 aufhören zu sein, wenn a^3 erscheinen soll. Nachdem sie aufgehört haben zu sein, müssen sie aber doch auch wieder sein; sonst könnte es überhaupt kein a geben, da dies ja nie ohne *alle* seine Individualisationen existiert. So zeigt sich also: Jedes einzelne Moment von a ist a und ist nicht a und ist doch wieder a. Darin liegt die Allzeitlichkeit von a, das Leben seiner All-einheit, welches Leben, Tod und Wiedererstehen seiner Individualisationen überragt“³⁹. Kraft dieser Dialektik herrscht auch in der Allzeitlichkeit eine „nicht umkehrbare Ordnung im Werden der Vielheit“⁴⁰.

³⁹ Philosophie der Geschichte 261. — Das „Wieder“ in dieser Formel ist wohl nicht zeitlich, sondern ontologisch zu verstehen: a^2 muß, nachdem es aufgehört hat zu sein, um den andern Momenten von a Platz zu geben, „wieder“ sein, nicht in der Ordnung, in der es real war und in der nun andere Individualisationen von a real sind, sondern in einer andern ontologischen Ordnung.

⁴⁰ Über die Prinzipien 114.

Die vollkommene Allzeitlichkeit ist also dadurch gegeben, daß in ihr sowohl die Einheit als auch die Vielheit zur Vollendung gelangen in der vollkommenen Dialektik von Sein-Nichtsein. Dieser Satz ist nicht gleich aufs erste verständlich, erhellt aber aus dem Ganzen von Karsawins System. Insbesondere liegt hier ein Gedanke zugrunde, den Karsawin als platonisch bezeichnet⁴¹, daß nämlich die absolute Vielfalt als absolute Auflösung der Einheit gleichbedeutend mit „Nichtsein“ sei. Zeichnet also die vollkommene Allzeitlichkeit vollkommene Dialektik von Sein-Nichtsein aus, so ist umgekehrt die defiziente Allzeitlichkeit dadurch bedingt, daß in ihr weder Sein noch Nichtsein die Vollendung erreichen und daher auch Einheit und Vielheit in ihr mangelhaft bleiben. In ihr gibt es ein *Werden*, das stets mit einem Vergehen verbunden ist. Während das vollkommene Werden sich einfach als Struktur und Reihenfolge der Momente in ihrem Auseinanderhervorgehen darstellt, fallen diese im unvollkommenen Werden auseinander, so daß einer den andern verdrängt. In seiner nicht umkehrbaren Abfolge der Momente spiegelt das empirische Werden die Reihenfolge der Momente in der vollkommenen All-einheit wieder. „Die allzeitliche, ‚lebendige‘ Hierarchie der Momente der All-einheit *verringert sich* in deren zeitliche, ‚historische‘ Folge“⁴². Klar kommt dies an einer anderen Stelle zum Ausdruck: „Durch die Zeitlichkeit ist es bedingt, daß n m verdrängt . . . Aber die Tatsache, daß n auf m folgt und nicht auf k, r oder t, ist aus der Tatsache der Zeitlichkeit nicht ableitbar“⁴³. Diese Reihenfolge ist vielmehr durch die Reihenfolge der Momente in der Allzeitlichkeit gegeben.

III. Würdigung der Allzeitlichkeitslehre Karsawins

Damit haben wir in der Hauptsache Karsawins Theorie der Allzeitlichkeit wiedergegeben. Wir hielten uns meistens an frühere philosophische Schriften Karsawins, wo dieses Problem vor allem entwickelt ist. Wir haben eine Behandlung des Zeitproblems kennengelernt, der wir Originalität und Tiefe nicht absprechen können.

1. Anerkennung verdient vor allem, daß Karsawin bei Behandlung des Problems der Zeit sich nicht auf die abstrakte Zeit beschränkt, sondern deren objektive Verwirklichung, die konkrete Dauer der Dinge ins Auge faßt. Als Zeit darf nach ihm weder ein Abstraktum, das leere Beziehungssystem der naturwissenschaftlichen Zeit, hingestellt werden, noch darf die Zeit von den dauernden Dingen „abgezogen“ und als bloße Anschauungsform in das erkennende Subjekt verlegt werden.

⁴¹ Vgl. den Artikel Karsawins „Osnovy politiki“ (Grundlagen der Politik): Jewrasijskij Wremennik, 5. Buch, 192.

⁴² Philosophie der Geschichte 206.

⁴³ Ebd. 37.

Weder auf die eine noch auf die andere Art darf man die Zeit von den Dingen loslösen und verselbständigen. Sie ist vielmehr die konkrete Seinsart der Dinge, ihre Dauer.

Ferner hat Karsawin gut gesehen, daß bei der Dauer, dem Übergehen aus dem einen Moment in den andern, das „Ich“ auch irgendwie über den Momenten stehen muß. Gerade auf diesem Gedanken baut er seine Theorie der Allzeitlichkeit auf. Da im kontinuierlichen Prozesse weder nach vorne, noch nach rückwärts irgendwo ein Bruch zu finden ist, kann die Vergangenheit als die Gesamtheit der im gegenwärtigen Sein irgendwie noch aufbewahrten vergangenen Momente angesehen werden⁴⁴. Demnach sind sowohl Zeitlichkeit als auch Ewigkeit, die nur eine andere Art der Dauer ist, etwas wesentlich anderes als die Zeitlosigkeit etwa abstrakter Begriffe. Deswegen nimmt Karsawin mit Recht dagegen Stellung, daß Ewigkeit als Zeitlosigkeit aufgefaßt werde.

Gerade in der Behandlung des Ewigkeitsproblems scheint uns ein Hauptvorteil der Karsawinschen Lehre von der Zeit zu liegen, wenn gleich — wie wir oben schon sehen konnten und worauf noch ausführlicher eingegangen werden soll — in der Fassung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit eine Unausgeglichenheit bleibt. Nichtsdestoweniger hat Karsawin gut herausgestellt, daß die Ewigkeit nicht als endlos fließende Zeit nach dem Leben in dieser empirischen Welt zu denken ist⁴⁵. Unsere Existenz ist in dieser Welt mit ihrer spezifischen inhaltlichen Geprägtheit als das, wozu wir sie in diesem Leben machen, immer schon von der „Ewigkeit“ umfassen und geht in sie ein.

Die Auffassung von der den zeitlichen Prozeß krönenden und in sich schließenden Ewigkeit ist vorgebildet in Hegels Fassung des Verhältnisses von Prozeß und Resultat. Das Resultat darf den Prozeß seiner Verwirklichung nicht außer sich haben, sondern der Prozeß selbst muß ins Resultat eingehen und in ihm erhalten bleiben, damit das Resultat nicht seines Besten,

⁴⁴ A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie, 152.

⁴⁵ Auch nach der Auffassung der klassischen abendländischen Scholastik ist die Seinsweise im „aevum“, die in etwa der vollkommenen Allzeitlichkeit Karsawins entspricht, nicht als ein endloses Weiterfließen der diesem irdischen Leben eigenen zeitlichen Daseinsweise zu betrachten, da sie sich qualitativ wesentlich von der zeitlichen Seinsweise unterscheidet. Ferner ist die „aeviterne“ Seinsweise die dem geschaffenen Geist, also auch der menschlichen Geistseele wesenseigene Daseinsform, kommt der Seele also in ihrer Wesenstiefe nicht erst nach diesem Leben, sondern von Anfang an zu, wenn sie sich auch in diesem Leben — infolge der äußeren Abhängigkeit der geistigen Lebensbetätigung von zeitgebundenen materiellen Vorgängen — in der Erscheinungswelt nur gebrochen, als spezifisch menschliche Zeit darstellen kann. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die Allzeitlichkeitslehre Karsawins mit der Aevum-Lehre etwa des hl. Thomas zu vergleichen; doch würde uns dies hier zu weit führen.

nämlich der Lebendigkeit, bar ist. K. drückt hier eigentlich nur diese metaphysische Konzeption in konkret-religiöser Sprache aus. Mein zeitliches Leben, als Verwirklichungs- und Entfaltungsprozeß meiner Persönlichkeit, darf nicht verloren gehen, um einem neuen, anderen, diesmal nur als endlos fließend gedachten Prozeß Platz zu machen. Das Leben in der Welt ist für K. nicht nur „Mittel“ zur „Erlangung“ eines „anderen“ Lebens, ein Mittel, das als solches verschwindet, sobald das Ziel erreicht ist.

Dieser Gedanke ist zwar kühn, aber vielleicht doch nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, von vorneherein abzulehnen. Eine Reihe christlicher Lehren fände in dieser Ewigkeitstheorie eine passende philosophische Unterbauung. Vor allem werden die ungeheure Verantwortung, welche das Leben in der Zeit auferlegt, die ganze Tragik der Sünde und die Unwiderflichkeit der Entscheidung, die der Tod darstellt, sichtbar.

Eine ernste Schwierigkeit gegen diese Auffassung der Ewigkeit scheint sich aber aus dem Fortleben der Seele nach dem Tode auch im Zustande der Trennung vom Leibe zu ergeben, das wir vom christlichen Standpunkt aus annehmen müssen. Auch aus dem Problem des Bösen können sich Einwände gegen K.s Ewigkeitslehre ergeben: Gingen nicht auch alle bösen Handlungen in die Allzeitlichkeit ein? Allerdings scheint uns diese letzte Schwierigkeit in gleicher Weise wie die entsprechende Schwierigkeit gegen den concursus divinus durch die Unterscheidung von materiale actionis und eigentlicher malitia in der bösen Handlung gelöst werden zu können. Wir wollen jedoch diese Fragen hier offen lassen und uns damit begnügen, einige Gründe für und wider angeführt zu haben.

2. Wichtiger in unserem Zusammenhange scheint auch vom Standpunkt einer inneren Kritik an Karsawins System ein anderer Punkt zu sein, nämlich das eigentlich metaphysische Problem der Allzeitlichkeit: Ist in Karsawins Allzeitlichkeit auch wirklich das noch erhalten und gesichert, was eigentlich *Zeitlichkeit* ausmacht, ist sie noch wahrhaftige Dauer, oder wird sie letzten Endes doch zu abstrakter *Zeitlosigkeit*?

a. Zwei Elemente sind bei wahrer Zeitlichkeit im Sinne von konkreter Dauer wesentlich: Zeitlichkeit ist zunächst eine Existenzweise, in der, während das eine aktuell ist, anderes es nicht „mehr“ ist, wieder anderes es „noch“ nicht ist. Dabei muß ferner die menschliche Existenz — wir können hier absehen von der Dauer niedrigerer Seinstufen, da Karsawin, wenn er von Allzeitlichkeit spricht, immer eine „Persönlichkeit“ vor Augen hat — diese Dauer irgendwie transzendieren, d. h. mehrere Momente zugleich umfassen, worin sich der Selbstbesitz, das Bewußtsein, offenbart. Dieses „den Fluß der Dauer transzendieren“ nennt Karsawin „Allzeitlichkeit“. In der Empirie erstreckt sich diese Allzeitlichkeit mit Deutlichkeit bloß auf drei unmittelbar aufeinanderfolgende Momente. In der vollkommenen Allzeitlichkeit dagegen umfaßt das Bewußtsein mit gleicher Deutlich-

keit die ganze Reihe; alle Momente des Prozesses haben gleiche Aktualität.

So entsteht aber die Frage: Wie kann man da überhaupt noch von Zeitlichkeit sprechen? Der Zeitlichkeit ist ja wesentlich der Fluß aus dem Nichtsein ins Sein und wieder ins Nichtsein. Karsawin hilft sich hier, wie wir sahen, durch Berufung auf die Dialektik Sein-Nichtsein.

Es bleibt aber die Frage, ob dadurch wirklich schon alles geklärt ist. Denn Nichtsein schlechthin konstituiert noch nicht den Unterschied *dreier* Zeiten. Das Nichtsein mag wohl *verschiedene Momente* bestimmen; aber Nichtsein allein begründet noch keinen *Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit*. Vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen gehören beide, wenn man keine weiteren Begriffe zur Verfügung hat, dem Nichtsein an, sind also nicht unterscheidbar und daher auch nicht unvertauschbar. Hingegen fordert das Phänomen der Zeit unbedingt die Unvertauschbarkeit der Momente Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Und wenn wir genauer zusehen, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Nichtsein der Vergangenheit und dem Nichtsein der Zukunft: Vergangenheit ist nicht „mehr“ und Zukunft ist „noch“ nicht. Im Nichtsein der Zukunft sind die Momente, welche tatsächlich zur Verwirklichung gelangen, noch in nichts verschieden von jenen, welche nie verwirklicht werden (von den reinen Possibilia); im Nichtsein der Vergangenheit hingegen besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen beiden: erstere sind verwirklicht, nur vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen sind sie nicht; letztere hingegen sind überhaupt nicht.

Die Dialektik Sein—Nichtsein allein also genügt noch nicht, um die Allzeitlichkeit grundzulegen; solange wir bei ihr allein bleiben, sind wir noch im Bereich zeitloser Wesenheiten, nicht im Bereich der konkreten Dauer.

b. Neben dem bisher an Karsawins Theorie Besprochenen ist noch ein weiteres Erfordernis der Allzeitlichkeit zu erörtern. Auch wenn wir die drei Dimensionen: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nicht bloß durch die Dialektik Sein-Nichtsein, sondern außerdem durch eine Differenzierung des Nichtseins in „noch nicht“ und „nicht mehr“ auseinanderhalten, ist uns noch nicht *Allzeitlichkeit* sichergestellt. Wir sind immer noch in Gefahr, den Prozeß zu einem *zeitlosen* werden zu lassen. Um dies zu verhindern, müssen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in verschiedene ontologische Ordnungen verlegt werden. Denn wenn das in *n* übergehende Ich — in derselben Ordnung, in der es *n* ist — noch seine Aktualität von *m* behielte und ebenso bereits die Aktualität von *o* hätte, so hätten wir wieder keine Allzeitlichkeit, sondern Zeitlosigkeit. Der Unterschied von *m*, *n* und *o* wäre rein wesenhaft, d. h. die Momente würden

sich nur durch ihren spezifischen Inhalt unterscheiden, nicht aber durch einen zeitlichen Unterschied; der Übergang aus dem einen Moment in das andere wäre zeitlose Bewegung, ähnlich wie in einem Schluß die Prämissen logisch „vor“ der Folgerung sind. Die Momente m, n, o, soweit sie zueinander im Verhältnis Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft stehen, müssen also drei verschiedenen ontologischen Ebenen angehören: o dem Bereich der reinen Möglichkeit (Zukunft), n dem Bereich des Flusses, des Werdens, dem seienden Nichtsein, worin das Wesen des Werdens liegt (Gegenwart), m dem Bereich des Vollendetseins (Vergangenheit, „Perfectum“).

Die zeitlich werdende Persönlichkeit ist somit ein drei ontologischen Bereichen angehörendes Wesen. Und da ihr Werdeprozeß sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft hinein *kontinuierlich* ist, müssen alle drei Bereiche als etwas Reales (was nicht bedeuten will: Aktuelles) angenommen werden: die Potenzialität, das Werden und die Vollendung. Das ist es gerade, was in dem Kusanischen Ausdruck „Poss-e-st“ enthalten ist⁴⁶: die Vereinigung und das Vorhandensein in einem und demselben Wesen von reiner Möglichkeit („Posse-“), Werden, in welchem sich sowohl Sein als auch Nichtsein (Möglichkeit) treffen („-e-“, in welchem posse und est verschmelzen), und Aktualität, Gewordensein, Vollendung („-est“). In früheren Schriften und in anderem Zusammenhang kommt K. des öfteren auf das Kusanische Possesst zu sprechen und sieht mit dem Kusaner die Kreatur als eine Dreieinheit von Möglichkeit, Werden und Wirklichkeit⁴⁷. Für die Analyse der Zeit jedoch hat K. diesen Gedanken nicht ausgewertet.

Aber auch so ist noch nicht alle Gefahr, die Allzeitlichkeit zur Zeitlosigkeit zu machen, beseitigt. Es hängt noch sehr viel davon ab, wie das Verhältnis von „-est“, der Vollendung, zu den beiden anderen Momenten, dem Werden („-e-“) und der Möglichkeit („Posse-“) gefaßt wird.

Betrachten wir einmal die Kreatur im Stadium „-est“, der Gewordenheit. Hier finden sich sämtliche Momente der Kreatur wieder, die auch durch „-e-“, den zeitlichen Prozeß, hindurchgegangen sind. Sie finden sich in derselben Reihenfolge und Anordnung und in der gleichen realen Abhängigkeit voneinander wieder, in ihrem realen Auseinanderhervorgehen: o folgt, wie beim Durchgang durch den ontologischen Bereich des Werdens „-e-“, wieder auf n, dieses auf m usw.; o hat also n gegenüber wieder den Charakter einer gewissen Zukünftigkeit. Dieses „einer gewissen“ ist aber zu unterstreichen. Denn es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Verhältnis o : n im Bereich der Gewordenheit und dem Verhältnis o : n in jenem Stadium der Verwirklichung, da o dem Bereiche der Möglichkeit an-

⁴⁶ Es kann hier dahingestellt bleiben, ob der Kusaner selbst mit seinem „Possesst“ eine Formel göttlicher oder kreatürlicher Existenz geben wollte. Im Traktat „Possesst“ versteht er darunter Gott; in der früheren Schrift „De docta ignorantia“ (vgl. z. B. II, 10) sieht er aber die Welt als die Dreieinheit Möglichkeit — Werden — Wirklichkeit.

⁴⁷ Genaueres findet sich im Artikel des Verfassers: L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinigkeit: OrChrPer 9 (1943) 366—405.

gehört und in dem Bereiche des Werdens. Denn im letzteren Falle *konnte* o auf n folgen, mußte aber nicht; im ersten Falle hingegen ist diese Aufeinanderfolge endgültig festgelegt, d. h. *zur wahren Zeitlichkeit genügt sich der Bereich der Gewordenheit allein nicht*; wenn er losgelöst von den andern genommen wird, sind wir wieder im Zauberbanne der *Zeitlosigkeit*. Um wahre konkrete All-„zeitlichkeit“ zu erhalten, in welcher das Spezifische der Zeitlichkeit, wenn auch unter Ausschluß der Unvollkommenheit bewahrt wird, bedarf es also auch des Bereiches des Werdens und daher auch des Bereiches der Möglichkeit; alle drei Bereiche zusammen müssen sich zur Konstituierung der allzeitlich existierenden Persönlichkeit ergänzen. Insofern also Allzeitlichkeit gleiche Aktualität von Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem besagt, kann sie nur jener Bereich der Vollendung (des „-est“) sein; sofern sie aber das Spezifische der Zeitlichkeit behalten soll, darf sie nicht als losgelöst von den Bereichen der reinen Möglichkeit und des Flusses (dem „Posse-“ und „-e-“) gedacht werden.

Die Zeitlichkeit (= defiziente Allzeitlichkeit mit ihrem „nicht mehr“ und „noch nicht“ von Vergangenheit und Zukunft) ist also *notwendige Voraussetzung und Bestandteil* der (vollkommenen) Allzeitlichkeit, damit diese nicht zu abstrakter Zeitlosigkeit werde, sondern den Charakter konkreter Dauer behalte. Von dieser Abhängigkeit der Allzeitlichkeit von der Zeit gibt sich Karsawin nicht klar genug Rechenschaft. Gewiß betont er zuweilen selbst diesen Gedanken; dann aber überkreuzt sich dieser Gedanke wieder mit jener andern Auffassung, derzufolge der Zeitlichkeit keine positive Bedeutung zukommt, sie vielmehr nur als Folge eines „Falles“ (einer Sünde) gewertet wird. In dieser Auffassung wäre freilich die Allzeitlichkeit auch ohne die Zeitlichkeit möglich, sie genügte sich selbst; gerade dies aber hat sich soeben als unrichtig herausgestellt.

Karsawin kennt also wohl beide Auffassungen. Aber er sieht nicht, daß es zwei verschiedene, miteinander unvereinbare Deutungen sind und versucht, besonders im letzten Werk „Über die Persönlichkeit“, sie zu vereinigen. Aus der Annahme eines „Falles“ heraus unterscheidet Karsawin vollkommenes und unvollkommenes Werden, erklärt er die Welt des Raumes und der Zeit für den Schleier der Maja, für eine Illusion, welche bloß für uns und nicht für Gott besteht. Aus der andern Auffassung heraus, nach der die begrenzte Allzeitlichkeit für die vollkommene die Bedeutung eines notwendigen Momentes besitzt, löst Karsawin die Schwierigkeit, die seiner Theorie der Allzeitlichkeit im Problem der Freiheit ersteht, wenn er sagt, mein höheres Ich verwirkliche meine Zukunft durch „mich, den Begrenzten“. Aus derselben Auffassung heraus erklärt er unser zeitliches Sein als bloß „relativ aktuell“, da es noch potentiell ist dem vollkommen all-einen Sein gegenüber⁴⁸.

⁴⁸ Über die Freiheit 73.

Wenn sich Karsawin nicht eindeutig für diese letzte Auffassung entscheidet, sondern die „unvollkommene Allzeitlichkeit“ unseres empirischen Daseins lieber aus einem „Fall“ herleitet, so hängt dies, wie schon erwähnt, mit dem schwächsten Punkt in seinem ganzen System zusammen. Er höhlt die Eigenständigkeit der kreatürlichen Existenz zu sehr aus: die Kreatur ist ihm wesentlich ein ἐξ ὀκ ὄντων θεός; ihr normaler Seinszustand ist der der Vergöttlichung. Dann ist natürlich jegliche seinsmäßige Unvollkommenheit aus einem „Fall“ herzuleiten.

Entscheiden wir uns aber klar für das andere Glied der Alternative und lassen wir die „unvollkommene Allzeitlichkeit“ notwendige Voraussetzung und Bestandteil der vollkommenen Allzeitlichkeit sein, so ergibt sich, daß das beiderseitige Nichtsein, das „noch-nicht“ der Zukunft und das „nicht-mehr“ der Vergangenheit zum Wesen der menschlich-kreatürlichen Existenz gehört.

Somit stellt sich diese in Karsawins Zeitlehre wesentlich als ein „Leben zum Tode“ dar; doch ist dies nicht das letzte Wort über sie. Der Tod hat vielmehr bloß die Bedeutung einer Pforte ins volle Leben, indem er uns vor die Gesamtheit unserer Existenz stellt. So gestaltet sich die Formel unserer christlich-kreatürlichen Existenz⁴⁹: Leben zum Tod und durch den Tod in die wiedererstandene Gesamtheit unserer Existenz als eines Momentes in der gottgeinten kreatürlichen Gesamtexistenz.

⁴⁹ Das Wort „christlich“ ist hierbei wesentlich. Denn Karsawins Ausführungen über das kreatürliche Sein setzen das Gottmenschentum voraus, die Erhebung der Kreatur in den Zustand der Vergöttlichung.