

Das liebende Individuum bei Johannes Duns Scotus und Edmund Husserl als kritische Rückfrage an den gegenwärtigen Individualismus

VON TAMMO E. MINTKEN

1. Problemorientierte Hinführung: Individualismus und Individualität

In der gesellschaftspolitischen Entwicklung dominiert in weiten Teilen der westlichen Welt ein Individualismus, der in dieser Untersuchung kritisch als Paradoxie und als Verzerrung der personalen Einzigartigkeit und der ihr korrespondierenden Gemeinschaft verstanden wird und der sich als eine jener Verfallsformen begreifen lässt, die frei nach Heidegger eine Uneigentlichkeit des Man anzeigen. Um dieses Man kurz an einer seiner Begleiterscheinungen zu veranschaulichen, lässt sich der Konventionalismus anführen, der von allen Individuen erwartet, die gleiche Mode zu tragen, die gleichen Apps zu installieren und die gleichen Produkte zu konsumieren. Die Zwänge der politischen Korrektheit und die rechtlichen und sozialen Sanktionen (*shit-storm*), die bei Verstößen gegen diese neue Konventionalität verhängt werden, verdeutlichen die Verfallenheit im Zeichen des Individualismus ebenfalls. In Reaktion auf diese Entwicklung lässt sich beobachten, dass dem Liberalindividualismus oder der konventionellen Verfallenheit an das Man eine immer schärfer werdende Ablehnung durch völkische Bewegungen, nationalchauvinistische Gruppierungen und populistische Parteien entgegenschlägt. Auch in gemäßigeren Kreisen wirft der Individualismus Fragen nach Verantwortung, nach neuen Gemeinschaftsformen oder nach der Stabilität demokratischer Strukturen auf. Um eine kritische Rückfrage an den Individualismus zu ermöglichen, untersucht die vorliegende Abhandlung die Theorie der personalen Individualität bei Johannes Duns Scotus (2) und bei Edmund Husserl (3). Der Bezug auf diese zwei Autoren ist einerseits von den faszinierenden Ähnlichkeiten motiviert, die beim Studium der beiden Denker begegnen, obwohl sie von sehr unterschiedlichen Ausgangspositionen und Voraussetzungen ausgehen. Andererseits wirkten beide Philosophen auch in Zeiten des Umbruchs und der sozialen Gefährdung. Während die Arbeit des Spätscholastikers Duns Scotus in einem ontologischen Gesamtrahmen und unter theologischen Voraussetzungen erfolgt, entwickelt Husserl seine Phänomenologie unter strikter methodologischer Ausschaltung aller naiven Seinsgeltung und unter expliziter Enthaltung von allen theologischen Ansprüchen oder religiösen Bekenntnissen. Umso erstaunlicher ist es daher, dass die Thematisierung der Individualität den franziskanischen Ordensmann zu einer Durchbrechung der ontologischen Allgemeinheit im

Horizont der Liebe und zumal der göttlichen Caritas führt und Husserl zu einem Überschreiten des stets unter Solipsismusverdacht stehenden, subjektzentrierten Ansatzes seiner Phänomenologie gelangt, das dem individuellen Gottesruf zur Liebe Raum schafft. Das Individuum verweist in seiner Einzigkeit und Einsamkeit auf die doppelte Transzendenz des Nächsten und des Göttlichen, in der allein seine solitäre Verfasstheit überwunden werden kann und die dieser Verfasstheit zugleich in empfangender und schenkender Liebe Sinn verleiht. Der Aufsatz bleibt aber nicht bei der philosophiegeschichtlichen Feststellung der Ähnlichkeiten und auch Unterschiede zwischen Scotus und Husserl stehen, sondern dient vor allem der Rückfrage an den gegenwärtigen Individualismus. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass es nicht zielführend ist, den Individualismus durch die Forderung nach mehr Gemeinschaftlichkeit aufzufangen, sondern dass eine Vertiefung und Rückerinnerung der sich bewährenden Individualität, aus der heraus allein echte Gemeinschaft entstehen kann, gewagt werden muss. Statt also der verfallenen Gemeinschaftsform des Individualismus eine andere soziale Verfallensform anzuempfehlen, wird unter Rückgriff auf Scotus und Husserl die Einzigartigkeit jedes Menschen hervorgehoben, in der Gott als Grund, Ziel und Weg Aktualität erlangt.

2. Johannes Duns Scotus, die *haecceitas* und die Vollendung des Individuums in der *caritas*

Zunächst geht es darum, am Begriff der *haecceitas* und ihrer Beziehung zur *potentia oboedientialis* und zur *ultima solitudo* das Verständnis der Individualität aufzuzeigen, wie es Scotus in Abgrenzung zur Allgemeinheit der ontologischen Begriffe erarbeitet (2.1). Anschließend wird die scotische Zuordnung der Individualität zur Gottesliebe nachgezeichnet (2.2).

2.1 Die Grundlegung der Individualität in der *haecceitas*

Duns Scotus erarbeitet sein Individuationsverständnis zwar in Abgrenzung gegen den Allgemeinheitscharakter metaphysischer Aussagen, aber dennoch entwickelt er sie in einem metaphysischen Gesamthorizont. Für ihn steht bei der Frage nach der Individualität der Charakter des Allgemeinen und nicht die Metaphysik als solche in der Kritik. Hier zeigt sich eine interessante Parallele zum doppelten Gottesbegriff des *doctor Marianus*: Die Metaphysik kann über ihren Gegenstand des Seienden zwar zu einem Gottesverständnis gelangen, doch bleibt diese Auffassung notwendig abstrakt und ebenfalls allgemein, wohingegen Gott als konkretes Gegenüber nur durch den Offenbarungsglauben zur Gegebenheit kommt. In ähnlicher Weise stellt sich auch die Unterscheidung der Wesensteilhabe des Menschen an der allgemeinen und für sich abstrakten *natura communis* auf der einen Seite und der Besonderung des Individuums als konkreter Person auf der anderen Seite dar. Jeder Mensch

hat in seiner personalen Individualität Anteil an der Washeit des Menschen und stellt so eine Besonderung dieser Washeit, des Wesens Menschheit (*humanitas*), dar. Diese Washeit der gemeinsamen Natur wird durch die Unteilbarkeit der artbildenden *differentia specifica* geformt und kommt allen zu, die an der Art partizipieren.¹ Bis hierher bewegt sich Duns Scotus im Rahmen der scholastischen Synthese aus aristotelischer Metaphysik und augustinisch-platonischem Teilhabegedanken. Für ihn ist aber entscheidend, dass in dieser Teilhabe am ontologisch Allgemeinen nicht der Schlüssel zum Prinzip der Individuation zu finden ist, auch wenn mit der spezifischen Differenz eine Unteilbarkeit ausgesagt wird, wie Maria Burger verdeutlicht:

Scotus führt hierfür einen Vergleich durch zwischen der *differentia specifica*, dem Artunterschied, und der *entitas individualis*, dem das Individuum konstituierenden Prinzip. Zunächst markieren beide eine Grenze der weiteren Teilbarkeit; die *differentia specifica* begründet die Einheit der *natura communis*, die *entitas individualis* die numerische des Individuums.²

Ob die Bezeichnung der numerischen Einheit glücklich ist oder nicht ihrerseits in die Kategorie der Quantität abirrt, ist hier nicht von Belang, entscheidend ist vielmehr die Tatsache, dass Scotus zwei Weisen der Einheit und zugleich der Unteilbarkeit unterscheidet, nämlich die quiditative und die individuelle Einheit. Die Unteilbarkeit der *differentia specifica* ist selbst eine allgemeine Bestimmung und nicht auf das Individuum zu beziehen, dessen Unteilbarkeit anders gedacht werden muss, denn es würde den Sinn der Individualität verfehlen, wenn sie Teil von etwas anderem wäre:

Der Einheit des *verissime ens et unum*, der es von sich her und ursprünglich widerstreitet, einem anderen als diesem Individuum zuzukommen, muß eine eigene positive Seiendheit zukommen [...]. Soll die Einheit des Individuums von der jeden anderen Individuums „unzurückführbar verschieden“ sein, kann die von der individuellen Bestimmtheit begründete Seiendheit nicht eine solche des „Wasseins“ (*esse quiditativum*) sein, vielmehr muß ihr ein „Sein ganz anderer Art“ [...] zukommen.³

Das „Sein ganz anderer Art“ lässt sich also in keinem Prinzip finden, das sich auf die ontologische Allgemeinheit bezieht; dies wird auch an der scotischen Abgrenzung gegen die Vorschläge seiner Vorgänger ersichtlich:

Ist aber der Prozeß der *Individuation* als eine die Vervollkommnung bewirkende Bestimmung zu denken, dann kann seine „Ursache“ (*causa*) weder, wie Heinrich von Gent meint, in einer Negation bestehen, noch, wie verschiedene andere meinen, in der aktuellen Existenz oder in einem akzidentellen Additum, und zwar weder der Quantität im Allgemeinen noch, wie bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in der Materie im besonderen.⁴

¹ Zur Begrifflichkeit bei Duns Scotus vgl. *ders.*, Ord. II d. 3 p. 1 q. 2 n. 167–186.

² M. Burger, Die Einzigkeit der Person bei Johannes Duns Scotus, in: H. Schneider OFM (Hg.), Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus. Beiträge auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie vom 5.–8. November 2008 in Köln zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus, Mönchengladbach 2009, 31–56, hier 42.

³ L. Honnefelder, Duns Scotus, München 2005, 105 (hier und im Folgenden Hervorhebungen im Original).

⁴ Ebd.

Worin aber lässt sich das Individuationsprinzip dann ausmachen? Letztlich lässt sich auf die *entitas individualis* und die Einzigkeit der Person nur verweisen, gleichsam mit dem Finger darauf zeigen und „diese – *haec*“ sagen. Wird aber weder einem nominalistischen Positivismus das Wort geredet,⁵ noch eine Kapitulation vor der metaphysischen Konzeption der Individualität postuliert, worin besteht dann das Unableitbare der Individualität? In der Individuation lässt sich eine kreative Wirksamkeit erkennen, welche dieser Unableitbarkeit als ihrer fundamentalen metaphysischen Bestimmung gerecht wird:

Der individuelle Unterschied – *haecceitas* – eines Dings ist nicht mit allgemeinen Wesensbegriffen zu erfassen. Jedes Ding ist auch etwas Neues, ein *Novum*, nämlich eine Singularität, die sich der Beweisbarkeit entzieht.⁶

Der Grenzbegriff der *haecceitas*, den Heribert Schneider hier auf alle Seienden, auf jede *entitas individualis*, bezieht, wird im Folgenden auf die personale Individualität des Menschen und das kreative Moment seiner Unableitbarkeit eingegrenzt betrachtet. Die *haecceitas* stellt eine eigene Vollkommenheit dar, die allerdings nicht wieder als eine weitere ‚ontologische Zutat‘ zu verstehen ist, die zur Gattung und zur Art als ein weiteres untergliederndes Prinzip hinzutritt und so doch wieder als ein Allgemeines begriffen würde. Es lässt sich vielmehr systematisch die These aufstellen, dass die *haecceitas* diejenige Bedingung der Möglichkeit darstellt, durch die das Besondere überhaupt am Allgemeinen teilhaben kann. Das Individuum verwirklicht sich in einer schöpferischen Aktualisierung, in der zugleich diejenige Vollkommenheit der *haecceitas* zur Geltung kommt, durch welche die *natura communis* in ihrer Besonderung verwirklicht wird: Nur durch die *haecceitas* kann die gemeinsame Natur in den Individuen zur Besonderung kommen. Also nur, weil die Person dieses Individuum ist, gibt es in ihr Teilhabe an der Washeit des Menschen. Die Washeit wird demgemäß von der *haecceitas* individuiert und bestimmt, insofern die Washeit nicht ohne die *haecceitas* konkretisierbar ist. Liefße sich frei nach Sartre sagen, bei Scotus bestimme die Existenz die Essenz? In einem gewissen Sinne ist dies durchaus vertretbar, denn das bestimmende Prinzip ist eben die Freiheit zur Selbstbestimmung, die in der Individualität begründet ist beziehungsweise mit ihr einhergeht. Anders formuliert ist die Person nicht durch ihre Washeit determiniert, sondern in ihrer Einzigkeit in die Freiheit gesetzt, sich in ihrer Washeit auszuformen und zu ihrer Gestalt zu entwickeln. In jedem Falle kommt der Individualität eine höhere Dignität zu, da es ohne sie keine Besonderung des Allgemeinen geben und der Washeit selbst nur durch individuelle Selbstbestimmung eigentlicher

⁵ Ob Ockhams Nominalismus eine ungenaue Interpretation des Individuellen in einem erneut ontologischen Rahmen des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderen ist, lässt sich hier nicht erörtern.

⁶ H. Schneider *OFM*, Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus, in: *Ders.* (Hg.), Beiträge, 177–192, hier 180.

Ausdruck verliehen werden kann. Andererseits fragt der Franziskaner Duns Scotus weiter als der Existenzialist Sartre, wenn er nach dem Quellgrund dieser doch zugleich unableitbaren Einzigkeit fragt, die als endliche Wirklichkeit nicht aus sich selbst existieren kann. Diese Nachfrage führt Scotus zu seiner Interpretation der letzten Einsamkeit und der Gottesrelation, die im scholastisch-theologischen Terminus der *potentia oboedientialis* thematisiert werden.

Es lässt sich bereits eine Beobachtung der scotischen Philosophie festhalten: Wenn die Individuation ihren Grund nicht in der *differentia specifica* hat, ist damit zugleich gesagt, dass nicht das Erkenntnisvermögen des Menschen das Eigentliche seiner personalen Einzigkeit und Würde ausmacht. Diese philosophiegeschichtlich unerhörte Konsequenz dieses scotischen Gedankens scheint mir in der bisherigen Rezeption wenig beachtet worden zu sein. Und doch ist diese Folgerung für das Denken des *doctor subtilis* stimmig, denn das Erkenntnisvermögen stellt für Scotus ein unfreies Vermögen dar, das von der Sachwahrheit des erkennbaren Gegenstandes abhängig ist.⁷ Nur der Wille ist im eigentlichen Sinne als frei und selbstbestimmt zu adressieren, der in unableitbarer Spontaneität auch Unabhängigkeit vom Erkenntnisvermögen und von den erkennbaren Gegenständen zeitigt – und erst diese Spontaneität macht die Vernunft des Menschen aus.⁸ Freiheit oder Willensspontaneität und Individualität korrespondieren in ihrem jeweils unableitbaren Charakter, wie auch das ontologisch Allgemeine und das Erkenntnisvermögen korrelieren. Die Begründung der Menschenwürde lässt sich mit Duns Scotus nicht auf ein bestimmtes Vermögen reduzieren, da sie in der Gottunmittelbarkeit der Individualität gründet, die den Menschen zwar zu Freiheit und Liebe befähigt, die aber im scotischen Kontext nicht von seiner Ganzheit abstrahiert werden dürfen. Für Scotus gilt, dass ein Jedes unbekannt ist, wenn es nicht in seiner Ganzheit erfasst wird: „Omnino est ignotum nisi secundum se totum concipiatur.“⁹ In diesem Sinne ist auch immer der ganzen leiblich-seelischen Einheit der menschlichen Person die unverletzliche Würde zuzusprechen, und die Unteilbarkeit des Individuums bezieht sich auch auf die Unteilbarkeit von geistigem und leiblichem Menschsein.

⁷ Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Ord. I d. 38 q. un. n. 9. Vgl. auch W. Hoeres, Die innere Vernunft des Willens nach Duns Scotus – eine systematische Interpretation, in: *Schneider* (Hg.), Beiträge, 133–176, hier 139–142.

⁸ Vgl. ebd. 141 f. Hoeres arbeitet hier heraus, dass nach Scotus der Wille selbst schon eine auf das Gute gerichtete Einsichtsstruktur aufweist, so dass der Wille nicht erst der von ihm formal geschiedenen Erkenntnis bedarf, um das Gute anzustreben und zu wählen.

⁹ *Johannes Duns Scotus*, Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 148.

2.2 *Der Liebessinn der Individualität*

Die Unteilbarkeit des Individuums darf bei Scotus in einem durchaus existenziellen Sinne ernst genommen werden.¹⁰ So wie das menschliche Individuum metaphysisch nicht in der Teilhabe am Allgemeinen gründet, so ist auch der individuelle Mensch in seiner Existenz einer Fremdheit ausgesetzt, die ihn von allen Seienden trennt. Diese letzte Einsamkeit ist die Kehrseite der – mit Heidegger gesprochen – einzigartigen Jemeinigkeit, „[m]it dieser Einzigkeit ist grundsätzlich eine *ultima solitudo*, eine letzte Einsamkeit, gegeben“.¹¹ Die Individualität war als unableitbare Wirklichkeit herausgestellt worden, auf die nur noch verwiesen werden kann und der eine kreative Eigenwirklichkeit zugesprochen werden muss, die die *haecceitas* in ihrer Unableitbarkeit ernst nimmt. Für Scotus zeigt sich gerade im Ineinander von Unableitbarkeit und Kreativität die Gottesrelation des Menschen als eines solitären Individuums. Der *doctor Marianus* belegt diese Ursprungsrelation mit dem scholastisch vertrauten Begriff der *potentia oboedientialis*.¹² Als Hör- oder Gehorsamsvermögen ist sie ebenso unableitbar wie die Individualität selbst und kann letztlich nur aus der Erfahrung der *ultima solitudo* und ihrer in sich sinnlosen oder aporetischen Endlichkeit gewonnen werden. In der *potentia oboedientialis* herrschen keine Zweck- oder Kausalrelationen, sondern es kommt erneut ein Grenzbegriff zur Sprache, der wie die *haecceitas* nur noch ein Verweisen anzeigt, „[d]ie *potentia oboedientialis* ist eine aus der Geschöpflichkeit des Menschen resultierende Relation zum Schöpfer“.¹³ Das, worauf sie verweist, ist die radikale Empfänglichkeit des endlichen Seienden, um in seiner jeweiligen Seinsweise aktiv zu sein:

Non tamen est haec potentia materiae ad formam vel compositum proprie oboedientialis, sed ad agens a quo sic recipit formam. Oboedientia enim proprie significat subiectionem respectu agentis potentis de oboedientiae facere quod vult.¹⁴

Für Duns Scotus spielt die *potentia oboedientialis* eine herausragende Rolle, was sich besonders an der Bedeutung ablesen lässt, die er der Materie in der Individuation der Engel zuspricht. Zwar genügt die Materie für sich genommen nicht als Prinzip der Individuation, aber dennoch spricht Scotus den Engeln Materie zu. Wie Edith Stein herausstellt, ist hiermit keine Stofflichkeit gemeint, „[e]s fällt ihm nicht ein, die Körperlosigkeit der reinen Geister zu bestreiten“.¹⁵ Die Materie der Engel deutet auf eine Potenzialität hin,

¹⁰ Vgl. G. Lauriola *OFM*, Die Person als Öffnung zur Liebe bei Duns Scotus, in: *Schneider* (Hg.), Beiträge, 13–30, hier 22 f.

¹¹ *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 178.

¹² Vgl. hierzu vertiefend F. Lackner *OFM*, „Potentia oboedientialis“ – Aufmerksames Hören an der Grenze des Wissens, in: *Schneider* (Hg.), Beiträge, 117–131.

¹³ *Burger*, Person, 46.

¹⁴ *Johannes Duns Scotus*, Met. IX q. 12 n. 11.

¹⁵ E. Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg = Edith Stein Gesamtausgabe; Band 11/12, eingeführt und bearbeitet von A. U. Müller, Freiburg i. Br. 2006, 346.

die auch die Engel als Geschöpfe auszeichnet und von der ewigen Seinsfülle des Schöpfers unterscheidet. Die *materia primo prima*

ist gleichbedeutend mit der *potentia passiva*: d. i. einerseits die Möglichkeit des Nichtseins und darum des Vernichtetwerdens, die allem Geschaffenen als solchem eigen ist, andererseits die Aufnahmebereitschaft und Formungsfähigkeit.¹⁶

Auch die Engel sind materiell, insofern sie in Passivität und Potenzialität von Gottes Sein getragen und in ihre Aktivität eingesetzt werden.

Folglich ist zu beachten, dass für Duns Scotus die *potentia oboedientialis* aufseiten des Menschen eine Passivität bedeutet, die *potentia oboedientialis* „ist Grundlage für die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer und zugleich Ermöglichungsgrund der Inkarnation. Die Realisierung dieser passiven Möglichkeit liegt jedoch ganz auf seiten Gottes.“¹⁷ Der Mensch kann auch als solitäres Individuum seine Gottesbeziehung nicht machen, nicht selbstherrlich produzieren, sondern sie in restloser Abhängigkeit nur von Gott empfangen.¹⁸ Doch diese Abhängigkeit ist wiederum nicht beliebig oder von einer – Duns Scotus so oft und unbedacht unterstellten – Willkür Gottes bestimmt, weil sie in der *haecceitas* immer schon mitgegeben ist. So lässt sich zusammenfassen: Da der Mensch ein Individuum ist, steht er qua seiner Individualität in einer Beziehung zu Gott, von dem er in seine Einzigkeit eingesetzt und dann in ihr bewahrt wird. Besonders ersichtlich wird dies im Kontext der Freiheit: Gottes freier Schöpfungsakt verleiht der Person ihre unableitbare Individualität, die sich ihrerseits in Spontaneität – der Abbildlichkeit Gottes – auswirkt. Die Passivität stellt somit mit einem Gottes Souveränität sicher und gibt zum anderen eine Möglichkeit an die Hand, die Unverlierbarkeit der Gottesbeziehung und damit der individuellen Würde zu denken, denn wie der Mensch die Gottesbeziehung nicht erzwingen kann, kann er sie auch nicht zerstören, so sehr er seine von Gott verliehene Freiheit auch zum Bösen missbrauchen möge.¹⁹ Auch wenn es zunächst paradox erscheint, setzt gerade die in der *potentia oboedientialis* ausgedrückte Abhängigkeit von Gott das Individuum in seiner Unberühr-

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Burger, Person, 54. Dieses Empfangen wiederum wird zwar ganz von Gott geschenkt, aber gemäß der menschlichen (und also individuellen) Natur, vgl. *Johannes Duns Scotus*, Lec. III d. 1 q. 1 n. 47: „Et ideo quando Deus facit aliqua mirabilia, non facit contra naturam rei, sed facit secundum potentiam oboedientialis.“

¹⁸ Leider können diese Ausführungen zur Passivität der *potentia oboedientialis* hier nicht mit dem Gabe-Diskurs der jüngeren Philosophie und Theologie ins Gespräch gebracht werden. Einen aktuellen Überblick bietet I. Därmann, *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2016. Dabei wäre insbesondere die Gabe als aktivierendes Handeln Gottes in Beziehung zum empfangenden Antworten in der *caritas* zu beachten.

¹⁹ Dies darf allerdings nicht in einem harmonisierenden Sinne verstanden werden, da sich Scotus sehr stark der augustinischen Lehre von der *massa damnata* verpflichtet sieht und einen strengen Vorsehungsbegriff verfolgt, vgl. z. B. *Johannes Duns Scotus*, Ord. III d. 37 q. un. n. 34: „[N]on debeo nolle bonum commune esse bonum alterius et ita non amari ab alio; sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi bono esse alterius, quemadmodum deus praedestinans unum et non alium vult esse bonum unius praedestinati et non alterius.“

barkeit ein und beruft es zur Selbstbestimmung. Die Freiheit und Einsamkeit des Individuums gehen aus der Passivität der *potentia oboedientialis* als das Empfangene hervor.

Im Zusammenhang mit der *potentia oboedientialis* führt Scotus die *ultima solitudo* als eine Voraussetzung des Gottesbezugs und ihre existenzielle Erfahrbarkeit als einen Weg der Gotteserkenntnis ein:

Gerade in der Erfahrung einer letzten Einsamkeit (*solitudo*), die keine Isolation ist, sondern reale und aptitudinale Unabhängigkeit, wird seine transzendente Abhängigkeit deutlich und so auch letztlich sein Transzendenzbezug. Darin erweist sich der Mensch dann eigentlich als Person.²⁰

In seiner Spontaneität hat der Mensch Anteil an Gott und ist doch von Gott unabhängig, weil er von Gott in seine Selbsthabe eingesetzt ist. Die Einsamkeit ist der Grundpfeiler der endlichen Freiheit, weil in ihr der Selbstbesitz des Menschen getragen wird, der es ermöglicht und verlangt, in Freiheit Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen. Wegen der ‚Ausgliederung‘ des Individuums aus naturhaften Zwängen und auch aufgrund der Indeterminiertheit durch ein allgemeines Wesen kann der Mensch im vollen Sinne über sich bestimmen und sich in Freiheit zur Welt, zum Mitmenschen und zu Gott in Beziehung setzen. Die *ultima solitudo* meint kein ins Nichts gehaltenes Dasein zum Tode, wie es sich für Heidegger darstellt²¹, noch ein verzweifelt Selb- oder Nicht-Selbst-Sein-Wollen wie bei Kierkegaard, geschweige denn einen Organismus, der sich im Kampf um die beste Anpassung gegen seine Mitmenschen in der Welt behaupten muss, sondern eine in ihrem Eigenstand zur Gemeinschaft befähigte Person: „Diese letzte Einsamkeit ist keine Verslossenheit, sondern höchstes Beisichsein, Selbstbesitz *sui iuris*.“²²

Für Johannes Duns Scotus liegt nun der Sinn dieser die Beziehung ermöglichenden Freiheit in der Selbsttranszendenz, also im Sich-Mitteilen oder Aus-Sich-Herausgehen:

In ihrem Selbstbesitz vollzieht sie diesen Selbstbesitz, indem die Person aus sich heraustritt zur Welt und zu anderen Menschen. Es geht also um das Dasein, d. h. das Wesen in seinem Vollzug. Die Person als Existenz tritt aber nicht lediglich aus sich hervor, sondern zu etwas hin: zur Welt, zu den Mitmenschen, zu Gott.²³

Nun vollzieht sich für Duns Scotus der eigentliche Modus dieser Mitteilung in der Liebe und Liebe heißt dann auch, nicht bei sich zu verharren, sondern auf die Mitmenschen und auf Gott um ihrer selbst willen zuzugehen. Gott als der tragende Grund und das ‚aktivierende Gute‘ will sich selbst in höchstem

²⁰ *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 179.

²¹ Dabei kommt der nihilistischen Tendenz im Werk Heideggers eine wichtige Dialektik zu, die individuelle Berufung zu entdecken, vgl. *T. E. Mintken*, Vom Nihilismus zur Seinsbejahung. Die Kritik Edith Steins an Martin Heidegger als Dialektik der Gotteserkenntnis, in: Edith Stein Jahrbuch 2017, herausgegeben von *U. Dobban*, Würzburg 2017, 134–154.

²² *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 178.

²³ Ebd. 179.

und notwendigem Maße, „voluntas divina necessiatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam“.²⁴ Dementsprechend soll auch das Individuum Gott wollen, weil er als das höchste Gut die Erfüllung allen menschlichen Strebens umfasst.²⁵ Schließlich wird die gemeinsame Liebe als solche und um der bloßen Liebes-Würdigkeit ins Zentrum gerückt:

Das Geliebte ist ein sich mitteilendes Gutes, von dem erwartet wird, das[s] es die Liebe erwidert. Gerade dieser Aspekt macht es liebenswert. Und so wird Gott nicht nur als unendliches Gut geliebt, sondern weil diese Gutheit sich dem Menschen zuwendet, sich teilt, ihn liebt. Der Mensch ist dazu geschaffen, Gott zu lieben, und in der Gottesliebe findet der Mensch als Person seine Vollendung.²⁶

Diese Gottesliebe schlägt sich dann auch in der Nächstenliebe und der Liebe zur Schöpfung nieder, die Scotus als Mit-Liebe, *condiligentia*, mit der göttlichen Liebe und der ihrerseits antwortenden Liebe der Anderen bezeichnet: „Et per idem patet ad illud quod perfecte diligens vult dilectum condiligi: Potest dici quod hoc est verum ab omni eo cuius amicitia placet dilecto.“²⁷ Für Schneider bedeutet diese Berufung zur Mit-Liebe eine Durchbrechung jeglichen Zweckdenkens, das den Anderen zum Werkzeug der eigenen Interessen macht – und gerade so werden die eigene und die fremde Individualität geachtet:

Die Einzigkeit des Menschen besteht in seinem existentiellen Vollzug in der Mit-Liebe. Der Mitmensch erscheint nicht als ein mir Nützlicher oder als Rivale, sondern als Mit-Liebender, wie stark ich dies auch immer zu verstehen und zu verwirklichen vermag, aber grundsätzlich gilt es, dies anzuerkennen. Als Mit-Liebender ist der Mensch einzig und einmalig.²⁸

Der Sinn der Individualität und gerade auch der letzten Einsamkeit erweist sich in der Freiheit zur Gottes- und Nächstenliebe und die individuelle Freiheit hat ihren Sinn in der Liebesfähigkeit, denn „[n]ur auf Grundlage der Freiheit ist Liebe möglich. Die Freiheit der menschlichen Liebe hat ihre Grundlage in der Freiheit des Wollens und Liebens Gottes.“²⁹

Gott schafft die uneinholbare Einzigkeit der individuellen Person, damit ihre Würde gerade darin zur Geltung und zu sichtbarem Ausdruck kommen möge, dass sie sich in Freiheit, in unerzwungener und unerzwingbarer Weise mitteile, dass sie aus ihrem Selbstbesitz die Hingabe wage. Aber wird auf diese Weise nicht doch wieder eine Art ontologischer Zwang ausgeübt,

²⁴ *Johannes Duns Scotus*, Quodl. ... 16 n. 7 (zitiert nach: *Hoeres*, Die innere Vernunft des Willens, 144).

²⁵ *Lauriola*, Die Person als Öffnung zur Liebe, 27–29, stellt die göttliche und die menschliche Liebe im Kontext des Personenbegriffs mit Rücksicht auf die ewigen göttlichen und die davon modal verschiedenen endlich-menschlichen Personen dar.

²⁶ *Burger*, Person, 55 f.

²⁷ *Johannes Duns Scotus*, Ord. III d. 37 q. un. n. 35. Auch die *condiligentia* ist bei Scotus stets theozentrisch ausgerichtet, vgl. z. B. ebd. n. 31: „[E]rgo sequitur quod si deus perfecte et ordinate est amandus, quod amans deum debet velle proximum diligere deum. Sed in volendo hoc proximum diligit proximum: hoc enim modo solummodo diligitur proximus ex caritate [...]“.

²⁸ *Schneider*, Einzigkeit und Liebe, 183.

²⁹ Ebd. 182.

wenn die *haecceitas* als um der Hingabe willen geschaffen verstanden wird, so dass das Individuum zum Zweck der Hingabe wird, zu einem Instrument des Gotteslobs? Dieser Einwand träfe nur dann zu, wenn die Liebe selbst als instrumentelle Zweckrelation aufgefasst und damit in ihrem Sinn verfehlt würde. Der Sinn der Hingabe besteht ja gerade darin, ohne Zweckrelation und Berechnung mit dem und für den Geliebten zu teilen. Oder um es mit Edith Stein auszudrücken:

Dem Seienden, das zum Vollbesitz seines Seins gelangt ist, „geht“ es nicht mehr „um“ sein Sein. Und umgekehrt: in dem Maß, in dem es von der verkrampten Gespanntheit der Sorge um die eigene Existenz übergeht in die Gelassenheit und Gelöstheit der selbstvergessenen Hingabe an das ewige Sein, in eben dem Maß wird schon sein zeitliches Sein vom ewigen erfüllt.³⁰

Aber mehr noch kann von einem Zwang hier keine Rede sein, denn auch wenn die Gottesliebe verweigert wird, bleibt die Würde der Person als passive Möglichkeit, eben als *potentia*, erhalten und in der Hoffnung auf ihre Erfüllung bewahrt. Die Individualität ist also weder Mittel zum Zweck der Liebe, noch ist die Liebe das Mittel zum Zweck der individuellen Verwirklichung, obwohl sich das Individuum in dieser zweckfreien Liebe und freien Hingabe verwirklicht.³¹

Mit seiner Lehre der *haecceitas* durchbricht der *doctor subtilis* das Schema der ontologischen Allgemeinheit, das stets der Gefahr ausgesetzt bleibt, den einzelnen Menschen als defizitäre Verwirklichung einer vollkommenen Washeit zu deuten und die unableitbare Einzigkeit des Menschen und seiner gottunmittelbaren Würde, die ihm in der *ultima solitudo* gegeben ist, zu unterminieren. Duns Scotus bringt diese Unableitbarkeit zur Geltung und eröffnet damit den Sinn der Freiheit als Relationalität, die zugleich der Unverletzlichkeit des Individuums Sinn verleiht. Die *potentia oboedientialis* zeigt dabei als passive Potenz, dass diese Freiheit nicht erkämpft werden muss, sondern empfangen werden darf und soll. Die Freiheit ist dann nicht gegen die Freiheit der Anderen zu erringen, es gilt sie vielmehr gegen Versuchung, Sünde und Egoismus und gegen die verlockende Bequemlichkeit des Man zu verwirklichen. Bevor eine weitergehende systematische Auslegung folgt, wird nun die Individualität als Thema der Phänomenologie Edmund Husserls untersucht.

³⁰ Stein, Endliches und ewiges Sein, 479 f.

³¹ Vgl. Hoeres, Die innere Vernunft des Willens, 168 f.

3. Das Ich, die Liebe und das wahre Selbst in der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls

Wenn Husserl hier als zweite Quelle nach Duns Scotus herangezogen wird, dann nicht, um eine historische oder genetische Verwandtschaft beider Denker und ihrer Denkgebäude zu vertreten. Zwar ließen sich gewisse Entwicklungslinien ziehen – so macht Boulnois die Prototypik des scotischen Denkens für die Transzendentalphilosophie Kants stark, die über den Neukantianismus auch Husserls transzendente Wende der Phänomenologie angeregt hat.³² Für Hoeres stellt Scotus einen geradezu phänomenologisch arbeitenden Geist dar, den er in der Nähe Max Schelers sieht, auch wenn er Scotus freilich nicht das methodologische Rüstzeug der Phänomenologie zuschreibt.³³ Hier geht es nicht um diese oder um ähnliche Entwicklungslinien, die immer auch dem Verdacht übermäßiger Konstruktion oder teleologischer Projektion unterliegen, sondern gerade um die methodologische und weltbildliche Unterschiedenheit beider Philosophen. Die Bedeutung der Individualität für das Verstehen der menschlichen Person wird ergründet, indem zunächst der theoretische Zugang über das Bewusstseinsleben der transzendentalen Subjektivität erläutert wird (3.1), um dann in praktisch-philosophischer Hinsicht nach der Berufung des Individuums und dem ‚wahren Selbst‘ zu fragen (3.2).

3.1 Die Individualität in der transzendentalphänomenologischen Monadologie

Husserls Ausgang vom *ego cogito*³⁴ legt durch die methodischen Schritte der phänomenologischen Reduktionen zunächst nicht das empirische Ich oder die personale Einzelsubjektivität frei, sondern gelangt zum sogenannten reinen Ich, das als bloßer Pol aller vorstellbaren Erlebnisverläufe der Subjektivität überhaupt eine bloße Abstraktion ohne realen Gehalt bleibt. Das reine Ich ist die nackte Strukturform des Ich-Pols aller Erlebnisse: „Das Ich ist nichts anderes als qualitätsloser Pol von Akten [...]“³⁵ Bei diesem reinen Ich bleibt

³² Vgl. O. Boulnois, Johannes Duns Scotus. Transzendente Metaphysik und normative Ethik, in: Th. Kobusch (Hg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000, 219–235; Honnefelder, Duns Scotus, 140–142; ders., Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken, Paderborn 2011.

³³ Vgl. Hoeres, Die innere Vernunft des Willens, 136, 141, 161.

³⁴ Husserl selbst scheint es oft nahezulegen, ihn in cartesischer Tradition zu lesen, wodurch zahlreiche Missverständnisse in der Husserl-Interpretation auftreten. Vgl. hierzu V. de Palma, Die Welt und die Evidenz. Zu Husserls Erledigung des Cartesianismus, in: Husserl Stud 28 (2012) 201–224. Zudem spielt die Analyse des Ich im Vergleich mit derjenigen des Bewusstseins und seiner Akte zumal im Frühwerk eine untergeordnete Rolle, vgl. E. Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie, Frankfurt am Main 1987, 127–136, 209–217.

³⁵ E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 = Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke [Hua] XIV, herausgegeben von I. Kern, Den Haag 1973, 43.

Husserl jedoch keinesfalls stehen, weil das *cogito* nicht als Leerform ohne die dazugehörigen Cogitationen real vorstellbar ist und entsprechend auch das Ich des *cogito* nicht ohne Cogitationen, eben die konkret sein Bewusstseinsleben erfüllenden Erlebnisse, denkbar ist: „[N]otwendig gehört zum Ich ein Reich der Gegenständlichkeiten, die nicht selbst Bewusstsein oder gar Ich sind.“³⁶ Als Pol der Akte kommt das Ich zugleich in seinen Akten der Beziehungssetzung auf Gegenständliches zur Selbstgegebenheit, das

alle Bestimmungen aus dieser Polarität [hat], wobei die Akte selbst etwas Unvergleichliches sind und nicht etwas neben dem Ich, das irgendwie erst zu ihm in Bezug gesetzt würde. Das Ich lebt in seinen Akten, entlässt sie aus sich oder es erfährt etwas von aussen, wird affiziert und lebt als affiziert.³⁷

Husserl fasst zusammen, dass „[d]as Ich [...] sein Ichleben in Akten und Affekten [hat]“, und geht damit zur Beschreibung des konkreten Ich über: „Wir werden nun also sprechen dürfen vom konkreten Ich. Das ist, wie es ist, als in seinen Aktionen und Passionen sich bestimmendes.“³⁸ Dieses transzendental-konkrete Leben ist stets durch den Leib als den Nullpunkt der Orientierung perspektivisch orientiert, so dass ihm ein einzigartiges Verhältnis von Weltkonstitution und Ich-Erleben, von leistender Subjektivität und korrelierender Gegenständlichkeit entspricht.³⁹ Da es ohne Leiblichkeit (als konstituierter Selbstgegebenheit) keine Welterfahrung geben kann und es kein Bewusstseinsleben ohne Welterfahrung gibt, ist jede transzendente Leistung zugleich diejenige eines konkreten *ego cogito*. Aber mehr noch stellt das Ich eine Einheit der Verlaufsform, die sogenannte Einstimmigkeit,⁴⁰ her, denn als Pol aller Erlebnisse einer Subjektivität ist es zugleich der stets mit sich identische Pol aller dieser Erlebnisse. Schließlich nimmt Husserl den Begriff der Monade auf, die für ihn die konkrete Einzelsubjektivität in ihrer Ganzheit und der Fülle ihrer passiven und aktiven Erlebnisse, ihrer Habitualitäten und Sedimentierungen, ihrer Einfühlungen und kommunikativen Vergemeinschaftung, ihrer Lebenswelt und Geschichte darstellt.⁴¹ Die Individualität besteht auch in der Monade als ein irreduzibles Residuum in der Strukturform „Ich“, so dass sich verknappt sagen lässt, dass kein Ich anders denkbar ist als ein individuelles Ich. Das Ich ist immer individuelles Ich und wollte man diese Individualität ausschalten, würde das Bewusst-

³⁶ Hua XIV, 51.

³⁷ Ebd. 43.

³⁸ Ebd.

³⁹ Die Bedeutung der Perspektivität stellt *M. Averbchi*, Prolegomena zu einer Phänomenologie des Zeugnisses, in: *A. Staiti/Ph. Merz/F. Steffen* (Hgg.), Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls, Würzburg 2010, 169–188, heraus.

⁴⁰ Zur Einstimmigkeit in Husserls theoretischer Philosophie vgl. *A. Staiti*, Das Eigene, das Fremde und das Husserlsche Einstimmigkeitstheorem, in: *Staiti/Merz/Steffen* (Hgg.), Geist – Person – Gemeinschaft, 151–168. Zur Konkretheit gerade des transzendentalen Ich vgl. *D. Espinet*, Die Konkretion des transzendentalen ego. Husserls genetische Phänomenologie des Selbst, in: Ebd. 131–150.

⁴¹ Vgl. Hua XIV, 46; *H. Jacobs*, Art. Monade, in: *H.-H. Gander* (Hg.), Husserl-Lexikon, Darmstadt 2010, 202 f.

seinsleben mitausgeschaltet werden und damit das phänomenologische Feld der anschaulichen Forschung verlorengehen – samt aller Sinngebung und Seinsgeltung der praktischen, axiologischen oder theoretischen Sphäre. Dabei ist es ein typisches Charakteristikum des Ich, dass es selbst von den sich stets wandelnden Gehalten des Bewusstseinslebens sonderbar unberührt bleibt; dies wird besonders daran ersichtlich, dass es „nicht mitströmt“,⁴² dass es also eine unveränderliche Gleichheit mit sich im Zeitfluss der doch stets im Werden begriffenen Monade darstellt. Das Ich gewährleistet so die Einheit des Individuums, da es nicht mit der Zeitlichkeit des Bewusstseinslebens in seinen wechselnden Gehalten zusammenfällt, wobei freilich zu bedenken ist, dass dies nicht für das im monadischen Leben werdende Ich gilt.⁴³

Für den Religionsphilosophen James G. Hart stellt das Ich bei Husserl eine einzigartige Einzigkeit dar – *a unique uniqueness* – und er verweist auf den besonderen Charakter der Individualität, die nicht mit anderen Formen der Vereinzelung oder Besonderung verwechselt werden darf: „I‘ is not a sortal term and ‚the I‘ is not a single instance of a concrete specific essence that we might name I-ness or personhood“. ⁴⁴ Das Ich erfährt in seiner Selbstwahrnehmung, dass es kein anderes Ich sein kann. Zwar kann das Ich als dieses Ich anders sein wollen, aber es kann unmöglich ein anderes Ich sein wollen, weil dies die Aufhebung seiner selbst bedeutete:

Ich kann nicht wollen (und schon nicht danach streben, versuchen [zu] wollen), ein Anderer zu sein, aber wohl, anders zu sein, mich zu ändern. In der Änderung bin ich doch derselbe, derselbe, aber evtl. ein besserer oder minder guter.⁴⁵

Da es seine Welt für sich konstituiert und es auch alle anderen Monaden in seiner Perspektive und gemäß den Modi seiner Welterfahrung erlebt, ist eine Austauschbarkeit ausgeschlossen, denn ein solcher Austausch würde das je und je erlebende Ich zerstören: Dieses Ich und sein Bewusstseinsleben wären nicht mehr, wenn das Ich ein anderes wäre.⁴⁶ Damit wird die innere Zeit zu dem Medium, in dem sich die Monade ‚von innen her‘ individualisiert: „Ihre Individualität entspricht der Einheit und Einmaligkeit einer Lebenszeit“. ⁴⁷

⁴² E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution = Hua IV, herausgegeben von M. Biemel, Den Haag 1952, 277.

⁴³ Vgl. ebd. 50–54; E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935 = Hua XV, herausgegeben von I. Kern, Den Haag 1973, 666–670. Das komplexe Problem der Identität des sich wandelnden Ich kann hier nicht in gebührender Ausführlichkeit erörtert werden.

⁴⁴ J. G. Hart, The absolute ought and the unique individual, in: Husserl Stud 22 (2006) 223–240, hier 225.

⁴⁵ Hua XIV, 211.

⁴⁶ Vgl. ebd. 31: „Somit ergibt sich, dass wir eine Umbildung unserer konkreten Monade denken können, die unser individuelles Ich erhält, und Umbildungen, die unsere ‚Individualität‘, die des Ich, aufheben.“

⁴⁷ S. Strasser, Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls, in: R. Berlinger [u. a.] (Hgg.), Perspektiven der Philosophie; Band 4, Hildesheim 1978, 361–377, hier 371.

Diese Einzigkeit lässt sich laut Husserl auch an der wortwörtlichen Unteilbarkeit der monadischen Individualität aufweisen:

Dazu kommt die Unteilbarkeit der Monade als Unzerstückbarkeit, das ist, sie ist im wörtlichen Sinn Individuum, während jedes weltlich konkrete Reale zerstückbar ist. Durch die monadisch immanente Zeitlichkeit ist also wohl eine Form der Individuation gegeben, aber so, dass die Monade als konkretes Individuum unzerlegbar in konkrete Individuen, unzerstückbar ist und ihre konkrete Zeit erfüllt Phase für Phase mit konkreten, unteilbaren, unzerstückbaren Phasen, die als diese konkreten Phasen in allen Beständen „unvergleichbar“, einmalig sind [...].⁴⁸

Anders als die Einheit eines dinglichen oder auch gedachten Gegenstandes (zum Beispiel einer Zahlenreihe) ist die monadische Einheit nicht teilbar und in dieser Unteilbarkeit zeigt sich wiederum die besondere *unicqueness* der Individualität, die ihren Sinn und ihre Funktionen oder Vollzüge verlöre, wenn sie nicht mit sich in bleibender Konkretion ihres Erlebens verharrete. Damit geht auch einher, dass die Erlebnisse durch die Einzigkeit des Erlebnisstromes selbst den Charakter der Unvergleichbarkeit annehmen und die Monade die Erlebniswelt als ihr Korrelat in der für ihre Einzigkeit typischen Weise färbt.

Ähnlich wie für Scotus besagt die Individualität bei Husserl keine Teilhabe an einem Wesensprinzip, ihre Unteilbarkeit ist radikal unteilbar:

As such it is, of course, what characterizes each and every person, but not in the sense of having a universal form commonly participated in, but in the sense that each is precisely not-communicable, not-instantiable, and impredicable.⁴⁹

Die Einzigartigkeit der Individualität liegt gerade darin, dass sie nicht mit anderen Formen der Vereinzelnung vergleichbar ist, sondern in der Gegebenheitsweise ihrer Selbsterfahrung zugleich diese ganz eigene und zugeignete Form der Selbsthabe oder des *sense of ownership* miterfährt.

Diese Ausführungen, die durchweg gründlichere Analysen einfordern, als sie hier möglich sind, sollten einer wenigstens rudimentären Klärung der Begriffsvielfalt dienen, mit der Husserl das Ich und seine Individualität im Rahmen der phänomenologischen Bewusstseinsanalyse thematisiert. Es lässt sich festhalten, dass Husserl die Einzigkeit der Individualität in der Dreiheit von übergreifender Verlaufsform des Ich, Unzerstückbarkeit der Monade und Unaustauschbarkeit beziehungsweise jeweiliger Einheit des Erlebnisstromes ausmacht. Die Erfahrungswelt eines Individuums kann niemals diejenige eines anderen Individuums sein, auch wenn Erlebnisinhalte geteilt oder gleichzeitig erfahren werden, denn dann ist auch der Andere mit seinen Erfahrungen Gegenstand des eigenen Bewusstseinslebens und vice versa.

⁴⁸ Hua XV, 376.

⁴⁹ Hart, *The absolute ought*, 225; vgl. Hua XIV, 22 f.: „Das Ich hat seine Eigenart nicht im Sinn der Einmaligkeit der Vereinzelnung eines konkreten spezifischen Wesens [...]“, und Hua IV, 298: „Es ist dabei zu beachten, daß Individualität im geistigen Sinn etwas ganz anderes ist als Naturindividualität.“

In diesem Sinne ist die Monade fensterlos, als keine ihr fremden Erlebnisse reeller Bestandteil ihres Erlebens werden können.⁵⁰ Diese Fensterlosigkeit aber rückt die Monade in eine gewisse Nähe zur scotischen *ultima solitudo*, da ihre Einzigkeit zugleich eine Zurückgeworfenheit auf sich selbst bedeutet, die die Unteilbarkeit in existenzieller Hinsicht durchaus als Nicht-Teilen-Können erfahrbar werden lässt. Allerdings haben die Monaden doch insofern Fenster, als sie durch die Einfühlung und in sozialen Akten in Austausch mit anderen Personen treten können, obgleich die Gemeinschaft der Monaden stets nur so weit reicht, wie es Wille und Wesen der Einfühlung und der Kommunikation zulassen.⁵¹ Die Einzigkeit ist nicht auf ihren Bewusstseinsverlauf reduzierbar, die Individualität ist kein Zufalls- oder Schicksalprodukt einer auf die Monade einwirkenden, anonymen Geschichte oder Naturgesetzmäßigkeit. Individualität bedeutet vielmehr, die affizierenden und begegnenden Gegenstände in einer spezifischen Weise intentional zu verarbeiten, so dass sich gerade die These aufstellen lässt, die Bewusstseinsströme der Monaden seien verschieden, weil sie in der Eigenheit des Individuums nuanciert intendiert werden. Damit aber wird in der monadischen Wirklichkeit wiederum ein kreatives Moment erkennbar, worin sich erneut eine inhaltliche Verwandtschaft mit dem *doctor subtilis* feststellen lässt, für den die *haecceitas* eine kreative Beziehung und Gottunmittelbarkeit bedeutet: Laut Husserl kann das Bewusstsein – *cum grano salis* – weder beginnen noch aufhören, weshalb die Monade einen in seiner Leiblichkeit zur Weckung gelangenden Urbestand an zuvor in sich verschlossenem Bewusstsein anzeigt.⁵² Diese mehr als dunkle und von Husserl keineswegs systematisch durchgeführte Analyse gilt es hier nur dahingehend zu berücksichtigen, dass auch den Monaden ein Moment der göttlichen Erweckung im Sinne einer in der göttlichen Entelechie wirksamen *creatio continua* beizulegen ist und sich die Monade in einem ursprünglichen Gottesbezug vorfindet.⁵³ Diese Gottesbeziehung soll hier aber nicht im Zusammenhang mit der „ins Monadische umgedeuteten“ Evolution und der „absoluten Teleologie“,⁵⁴ sondern im Kontext der Ethik Husserls behandelt werden.

⁵⁰ Vgl. Hua XIV, 365.

⁵¹ Vgl. Hua XIV, 260, 295.

⁵² Vgl. E. Husserl, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937) = Hua XLII, herausgegeben von R. Sowa und Th. Vongehr, Dordrecht/New York 2014, 151.

⁵³ Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei L. C. Lo, Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie, Frankfurt am Main [u. a.] 2008; zum Einstieg nach wie vor unverzichtbar: Strasser, Monadenall; die göttliche Entelechie untersucht besonders J. G. Hart, Entelechy in Transcendental Phenomenology: A Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics, in: The review of metaphysics. A philosophical quarterly 45 (1992) 89–212; die *creatio continua* erläutert N. Lee, Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, Dordrecht [u. a.] 1993, 231–233.

⁵⁴ Vgl. Hua XLII, 151–159, 171–258.

3.2 Die Individualität in der Liebesethik göttlicher Berufung

Nach diesem theoretischen Aufweis der *unique uniqueness* im Zusammenhang mit der Struktur des Bewusstseinslebens der monadischen Subjektivität gilt es, sie im Rahmen der ethischen Einstimmigkeit zu vertiefen. Die einzigartige Einzigkeit kommt im absoluten Sollen der Person zur Geltung, das ein zentrales Moment der Vokations- und Liebesethik Husserls ausmacht. Das absolute Sollen wird durch die universale ethische Selbstbesinnung aufgeklärt, die Husserl auch die Stiftung des ethischen Subjekts beziehungsweise der ethischen Person nennt. Unter dem Eindruck der Schrecken des Ersten Weltkriegs und der weltbildlichen Verflachung durch den Naturalismus und den Historismus erarbeitet Husserl das Thema der ethischen Besinnung unter anderem in den drei Kaizo-Artikeln.⁵⁵ Ein zentraler Gegenstand der Besinnung ist dabei die Wiedergewinnung der ursprünglichen lebensweltlichen Sinn- und Wertfundamente für das selbstbestimmte Leben, wie sie in Husserls Spätwerk und zumal der Krisis-Schrift besonders hervortreten werden.⁵⁶ Diese ethische Besinnung führt zur Forderung eines einheitlich vernünftigen Lebens und der Einstimmigkeit aller praktischen, axiologischen und theoretischen Akte. Ist nun aber eine solche Einstimmigkeit nicht möglich, weil der Mensch nie in der Lage ist, die Gesamtheit seiner Bewusstseinsverläufe und der darin wirksamen Motivationslagen zu durchschauen, gilt es den Willen als solchen einer prinzipiellen Selbstbestimmung zum ethisch Guten im Kategorischen Imperativ zu unterziehen:⁵⁷

Ich bin Guter nur im Willen, ein rein Vernünftiger zu sein. Ich bin reines praktisches Ich, aus reiner praktischer Vernunft, als das Ich des kategorischen Imperativs: Sei rein, handle aus reinem Gewissen, gib deine praktische Zustimmung ein für alle Mal nur der reinen Liebe in dir und in anderen, entschieße dich, nur das Reine zu lieben und nur dem reinen Willen deine Zustimmung zu geben, nur das rein Gewollte als von dir Gewolltes anzuerkennen.⁵⁸

Damit zielt Husserl auf die moralische Gutheit der Person und nicht nur diejenige ihrer Akte, denn der Gegenstand der Selbstbestimmung ist die in diesem Willen lebende und sich zur künftig möglichst umfassenden Einstimmigkeit der Vernunft bestimmende Person.⁵⁹ Nun bleibt Husserl aber

⁵⁵ Vgl. E. Husserl, Aufsätze und Vorträge. 1922–1937 = Hua XXVII, mit ergänzenden Texten herausgegeben von T. Nenon und H. R. Sepp, Den Haag, 1988, 3–94.

⁵⁶ Vgl. E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie = Hua VI, herausgegeben von W. Biemel, Den Haag 1976.

⁵⁷ Zum Kategorischen Imperativ bei Husserl vgl. F. S. Trincia, The ethical imperative in Edmund Husserl, in: Husserl Stud 23 (2007) 169–186.

⁵⁸ Vgl. E. Husserl, Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924 = Hua XXXVII, herausgegeben von H. Peucker, Dordrecht [u. a.] 2004, 341.

⁵⁹ Vgl. Hua XLII, 283: „Das moralische Ich ist nicht das in aneinandergereihten konkreten Akten Gutes tuende und vor Schlechtem zurückschneuende Ich, sich intuitiv im Erzielen von Gutem und als gut Erkanntem befriedigende. Es ist das sich konsequent selbst erziehende, sich konsequent zu seinem Norm-Ich, zu seiner ‚Bestimmung‘ in Beziehung setzende, sich selbst suchende Ich [...]“

nicht dabei stehen, eine allgemeine Deontologie des Kategorischen Imperativs zu entwickeln und über die Werterfahrungen des Gemüts material zu konkretisieren. Vielmehr gelangt er zu dem Schluss, dass höchste ethische Vollzüge nicht der distanzierten Überlegung und „technischer Selbstdressur“ entstammen,⁶⁰ sondern als spontane Ausdrucksformen des Herzens oder der Daseinsmitte der Person aufgefasst werden müssen, so dass der Mensch in dieser Spontaneität mit seinem ‚wahren Selbst‘ in Berührung kommt – als einem Gegenstand der Berufung. Husserl bringt dies prägnant zum Ausdruck:

Ein Besonderes ist es aber, dass das Ich nicht nur polare, zentrierende Innerlichkeit ist, dabei aus sich Sinn und Wert und Tat leistende Innerlichkeit, sondern dass es auch individuelles Ich ist, das in all seinem Vorstellen, fühlend Werten, Sich-Entscheiden noch ein tiefstes Zentrum hat, das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten personalen Sinn, das Ich, das in dieser Liebe einem „Ruf“, einer „Berufung“ folgt, einem innersten Ruf, der die tiefste Innerlichkeit, das innerste Zentrum des Ich selbst trifft und zu neuartigen Entscheidungen, zu neuartigen „Selbstverantwortungen“, Selbstrechtfertigungen bestimmt wird.⁶¹

Das Ich erfährt sich in der Werterfahrung nicht länger als bestimmungsloser Pol oder wesenloses Funktionszentrum, da die Individualität im Sollen einer ‚Herzensberufung‘ zur Geltung kommt, und das Sollen selbst ruft nach der Verwirklichung dieser Individualität. Das absolute Sollen ist kein rein universalethischer Imperativ mehr, sondern dessen äußerste Konkretion in Hinsicht auf das wahre Selbst des Ich, weshalb die ontologische und die deontologische Ebene zusammenfallen:

The ontological is inseparably deontological, i.e., the person of necessity is given to herself to be herself. And the absolute Ought is the awakening to this sense of Who one is. If anything has an overriding (moral) necessity it is to be oneself. In this sense, the absolute Ought is absolute.⁶²

Hebt aber dieser vokationsethische Übergang zum wahren Selbst nicht die verbindliche Geltung der axiologischen und vernunftethischen Prinzipien auf? Ulrich Melle scheint Husserl in diese Richtung zu interpretieren, wenn er folgert, dass die Ethik des absoluten Sollens „as such [...] is in tension, if not in contradiction with, the universalizing tendency of reason and its law“.⁶³ Diese Einschränkung gilt jedoch nur bedingt, da das absolute Sollen letztlich im Durchgang durch die Stiftung des ethischen Subjekts zur Abhebung kommen muss, wenn die individuelle Berufung nicht als instinktives Willensziel oder beliebige Präferenz, sondern als ethisch reflexive Willensbestimmung gelten soll. Besonders Dilemmasituationen bringen den spontanen Selbstausdruck zum Tragen, was Husserl mehrfach am Beispiel der liebenden Mutter veranschaulicht, die zwischen dem Wohl des Kindes und anderen absolut

⁶⁰ Vgl. z. B. ebd. 436, 452.

⁶¹ Ebd. 358.

⁶² Hart, *The absolute ought*, 229.

⁶³ U. Melle, Husserl's personalist ethics, in: Husserl Stud 23 (2007) 1–15, hier 3. Melle selbst relativiert diese Deutung später wieder, vgl. ebd. 13.

gesollten Werten abwägen muss und sich für das Kindeswohl entscheidet.⁶⁴ Wie dieses Beispiel zeigt, geht mit dem absoluten Ruf oder Sollen (oft) der Vollzug des Opfers einher, denn in der Situation, die eine mein wahres Selbst zum Ausdruck bringende Entscheidung erfordert, lassen sich keine Wert-hierarchien mehr feststellen: Gilt in axiologischer Hinsicht, dass jeder höhere Wert niedere Werte absorbiert, kann im Fall einer Dilemmasituation keine Wertdifferenz mehr festgestellt und muss der eine dem anderen Wert geopfert werden.⁶⁵ Auch hier besagt das absolute Sollen als Ausdruck des individuellen Selbst keine relativistische Aufhebung moralischer Prinzipien, weil in der Unumgänglichkeit einer Entscheidung die letzte Gewissensverantwortung oder eine „Herzensentscheidung“ zum Tragen kommt, mit der laut Husserl durchaus auch eine Tragik einhergeht und der eine prinzipielle Begrenzung der ethischen Vollkommenheit des Menschen entspricht:

Das Gut, dem man entsagt, das man opfert, ist und bleibt ein Liebeswert, ein Wert für mich; und als personale Individualität bin ich in solcher Wahl mit mir selbst im Widerstreit. Indem ich das eine Gut opfere, opfere ich mich selbst, und der Schmerz des Opfers ist unüberwindlich.⁶⁶

Die Berufung *auf* das Gewissen entbindet also nicht von den Forderungen des Kategorischen Imperativs, da die Berufung *im* Gewissen ihre Forderungen oft in der existenziellen Unausweichlichkeit von Entscheidungs- und Konfliktsituationen konkretisiert.

Wie sich bereits angedeutet hat, ist es die Liebe, in der das absolute Sollen erfahren wird:

Diejenige Emotion, die den absoluten Wert erfahren kann, nennt Husserl „Liebe“. Dieser Terminus hat bei Husserl keinen warmen „New-Age“-Beiklang, sondern ist sehr präzise bestimmt in genau dem Sinne, dass die Person wertrezeptiv, also liebesfähig ist.⁶⁷

Somit steht die Liebe in innigstem Verhältnis zur personalen Individualität und ist für ihre Entfaltung von höchster Bedeutung: „Love, which wells up from the depth of the person and the absolute obligation that it generates, individualizes the person and her ethical law.“⁶⁸ Diese Liebesindividuation wird somit zur Erfahrung des eigenen Sein-Sollens in einer personalen Einheit von Sein und Sollen, die insofern universal bleibt, als eine jede Person einen entsprechenden Kern hat, der aber die Universalität des Sollens zugleich selbst individualisiert, ohne die ethische Verbindlichkeit der Vernunftethik aufzuheben.

Die Ethik ist bei Husserl eng mit der Gottesfrage verbunden, er sieht die ethische Person in einer dreifachen Gottesbeziehung oder genauer: In der ethischen Besinnung kommt diese Gottesbeziehung zur Explikation.

⁶⁴ Vgl. z. B. Hua XLII, 400–401, 458, 465.

⁶⁵ Vgl. ebd. 413–420, 495–501.

⁶⁶ Ebd. 415.

⁶⁷ S. *Luft*, Das Subjekt als moralische Person, in: *Staiti/Merz/Steffen* (Hgg.), Geist – Person – Gemeinschaft, 221–240, hier 227.

⁶⁸ *Melle*, Ethics, 3.

Zunächst steht die ethische Person „unter der Idee Gottes“ als ihrem ihr stets vorausliegenden Omegapunkt.⁶⁹ Sodann tritt der vernünftige Gottesglaube im Kontext von Schuld, Sünde und Schicksal als Möglichkeitsbedingung eines einstimmigen Lebens als „absolute und höchste Forderung“ der praktischen Vernunft auf.⁷⁰ Schließlich wird die Gottesbeziehung im Gewissensruf und einer innerlichen Offenbarungsbeziehung thematisch.⁷¹ Im Zusammenhang mit der Frage nach der Individualität ist hier besonders der letzte Zugang von Interesse, da Husserl die ersten zwei Zugänge weitestgehend im Kontext der Universalethik diskutiert. Hier gilt es zu referieren, wie sich der absolute Ruf des individuellen Sollens zur Gottesbegegnung verhält. Husserl zieht eine Verbindung von Gewissens- und Gottesruf, insofern die Monade ihren Gewissensruf zum absoluten Sollen als Ruf Gottes erfasst.⁷² Melle bringt diesen Zusammenhang folgendermaßen zum Ausdruck:

The question about my individual calling is the question about my true self and my ownmost life-task. The true self is to be found beyond any possible inborn talents and character traits. It can have its origin only in our being offspring of God.⁷³

Durch diese innige Gott-Mensch-Beziehung in der Individualität, die Husserl auch mit religiöser Konnotation als Gotteskindschaft bezeichnet, steht schließlich Gott in einer Offenbarungsbeziehung zur Person des absoluten Sollens, insofern in Gott das Ziel und die Fülle des ethisch Guten erahnt und erstrebt wird. Der Mensch des absoluten Rufes

trägt nun bewusst Gott, den universalen absoluten Wert, in dem alle Werte beschlossen sind, als seiende Idee, als das wahre, absolut Gültige in sich, als absoluten Wertpol, auf den alles „ethische“, rechtmäßige Streben gerichtet ist.⁷⁴

Wird Gott dabei durch vernünftigen Glauben als Ziel des Strebens explizit in den Willen aufgenommen, wird die Gotteskindschaft aktuell, denn Gott „ist in den Vernunftwillen aufgenommener Gott. Und wo immer Gott das bewusste Ziel ist, das evident gewordene, ist Gott selbst in Offenbarungsbeziehung zum einzelnen Ich [...]“.⁷⁵ So lässt sich das kreativ-unableitbare Moment der monadischen Weckung mit einem schöpferischen Impuls Gottes in Verbindung bringen: Gott schafft das Individuum, das er zu seiner Wahrheit und „Selbstverwirklichung“ hinführt, und Gott steht durch das Individuum in einer je einzigartigen Weise zur Welt in Beziehung: „Gott als Wille zum Guten ist letzte Wirklichkeit, erhält letzte Realisation, wenn

⁶⁹ Hua XLII, 91.

⁷⁰ Vgl. ebd. 203.

⁷¹ Vgl. ebd. 176 f.

⁷² Vgl. ebd. 391.

⁷³ Melle, Ethics, 12.

⁷⁴ Hua XLII, 177. Husserl rechtfertigt gewissermaßen in phänomenologischer Gestalt die scholastische Lehre von Gott als dem *summum bonum*.

⁷⁵ Ebd.

eben das Gute ist. Und so ist das realisierte Gute der erfüllte Gotteswille, die erfüllte Gottesrealisation.“⁷⁶

Husserls Analyse bleibt nicht bei einer solitären Gottesbeziehung stehen, da er die soziale Dimension als einen zentralen Gegenstand des absoluten Sollens selbst einbezieht. Die ethische Vergemeinschaftung wird aus dem absoluten Sollen des Individuums zu einer sozialen Berufung, „[n]un wird Gemeinschaft im absoluten Sollen zur größten irdischen Pflicht.“⁷⁷ Dabei geht es Husserl nicht an erster Stelle um die Befürwortung zufällig erstrebter (Schein-)Güter der Anderen, sondern wiederum um ihre Individualität und damit um ihr im absoluten Sollen zur Gegebenheit kommendes ‚wahres Selbst‘. Der eigentliche Liebeserweis ist nach Husserl die Förderung der personal-ethischen Erkenntnis und der liebesethischen Entfaltung der Nächsten unter der Idee Gottes und im Streben der Gotteskinder nach dem „Reich Gottes auf Erden, [dem] Reich der Verheißung und der Sehnsucht“.⁷⁸ Anders als für das Reich der Zwecke bei Kant kommt bei Husserl der ganze Mensch mit seinem ‚Herzen‘, seiner Gefühlswelt und den passiven Unterschichten des aktiven Bewusstseinslebens in den Blick, stellen doch die zwei Reiche von noumenaler und phänomenaler Welt und die damit einhergehende Trennung von Freiheit und Neigung eine für Husserl prinzipiell falsche Vorannahme dar.⁷⁹ Dennoch steht Husserl in großer geistiger Nähe zu Kant, insofern die ethische Gemeinschaft selbst Teil der Pflicht ist und notwendig eine ethische Besinnung zur Grundlage hat, die eine durchgängige Bestimmung des Willens zum Guten, einen an sich guten Willen verlangt. Die gegenseitige Förderung im Guten fördert laut Husserl ein gemeinsames Suchen und Streben:

Und kann ich da nicht finden, dass ich mich selbst nur suchen und finden kann, indem ich gut tue und anderen helfe, gut zu tun und sich im Guttun selbst zu finden oder auch nur erst zu suchen und zu sehen, dass dieses Suchen das eine Einzige ist, das nötig ist.⁸⁰

⁷⁶ Ebd. 168.

⁷⁷ Ebd. 391.

⁷⁸ Ebd. 284. Diese liebesethische Vergemeinschaftung nennt Husserl auch eine „Personalität höherer Stufe“ (ebd. 315). Vgl. hierzu J. G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht [u. a.] 1992.

⁷⁹ Husserl wendet gegen Kant vor allem ein, dieser hätte die Wesensgesetzlichkeiten der Gemütsphäre und die geistigen Motivationslagen der Passivität übersehen, vgl. Hua XXXVII, 216–224, hier 220: „Aber dieser ganze Kontrast zwischen Sinnlichkeit und Vernunft [...] ist grundverkehrt und ebenso grundverkehrt die Deckung, die für Kant dieser Gegensatz hat, mit dem ganz anderen zwischen irrationaler Faktizität und rationaler Apriorität [...]. Hätte Kant die idealen Gegenständlichkeiten [der monadischen Erlebnisse; T. E. M.] überhaupt gesehen, und hätte er gesehen, dass auch sie praktische Gegenständlichkeiten sind [...], so wäre schon diese Gegenübersetzung von Sinnlichkeit und Vernunft mit all dem Zugehörigen nicht möglich gewesen.“ Vgl. hierzu Ph. Merz, *Werterfahrung und Wahrheit. Phänomenologische Ethikbegründung nach Husserl*, Paderborn 2015, 127–133.

⁸⁰ Hua XLII, 286. Mit der Feststellung, das gemeinsame Suchen sei das einzig Notwendige, kann freilich nicht gemeint sein, dass dieses Suchen außerhalb eines normativen Settings statthabe, denn zum einen bleibt, wie gezeigt, das kategorische Sollen der Universalethik in Kraft und zum anderen werden negativ alle Handlungsweisen ausgeschlossen, die das wahre Selbst der anderen oder eigenen Person verletzen. Mehr noch stehen alle konkreten Monaden in einem historisch-traditionalen Sinnzusammenhang, der auch Werte und Normen umfasst. Vgl. T. E. Mintken,

Die Einzigkeit des absoluten Rufes der personalen Monaden überschreitet die solitäre Verslossenheit in einer Berufung zur gegenseitigen Förderung in der ethischen Liebe und der darin wiederum zur Geltung kommenden ‚Gottesrealisation‘. Denn zwar hat die Monade einerseits nur durch Akte der Einfühlung und der Kommunikation Fenster zur Gemeinschaftsbildung und bleibt an die Grenzen dieser Vergemeinschaftungswege gebunden. Doch andererseits haben alle Monaden ihren Grund in Gott und werden so zum Monadenall aufgebaut, in dem Gott teleologisch-motivational wirksam ist.⁸¹

Abschließend lässt sich festhalten, dass Husserl die Individualität in einem komplexen Gefüge von theoretischer Monadologie und personaler Liebesethik thematisiert, die das sozial-gemeinschaftliche Leben ebenso wie die Gottesbeziehung berührt. Dabei ist die Verbindung von Individualität und Entschiedenheit besonders bedeutsam, denn zwar bleibt die Individualität eine unablässige Strukturform des Ich und somit ein integraler Bestandteil menschlichen Seins, aber um lebendigen Ausdruck zu erlangen, ist der Mensch aufgerufen, seinen im Gewissen hörbaren Gottesruf zum wahren Selbst zu vernehmen und im absoluten Sollen danach zu streben. Hierzu sind Besinnung und Selbstkritik unumgängliche Vollzugsvoraussetzungen, die zur Selbsterkenntnis und zur Erneuerung in der Liebe führen – vermittelt durch die Stiftung des ethischen Subjekts im Kategorischen Imperativ universaler Vernunftethik. Ebenso gilt es dann, die Mitmenschen in ihrer Individualität und in der Verwirklichung ihres absoluten Sollens zu unterstützen, um zu einer ethischeren Gemeinschaft zu gelangen. Die Gottesbeziehung, die in der Erfahrung des individuellen Imperativs gegeben wird, steht nicht außerhalb der sonstigen Vollzüge der Monaden, sondern wird in der Verwirklichung des absoluten Sollens und zumal in der darauf gerichteten Nächstenliebe mit-verwirklicht.⁸² Die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung gilt es nun systematisch auszuwerten.

4. Systematische Auswertung: Liebesindividuation statt isolierter Individualismus

Welche Konsequenzen lassen sich aus der Analyse der Individualität bei Duns Scotus und Husserl für eine Kritik am Individualismus ziehen? Unter Berücksichtigung der vorliegenden Untersuchungsergebnisse leidet der Individualismus an einer falschen Selbstinterpretation oder an einem falschen Entwurf des Daseinssinns der Individualität. Diese Fehlinterpretation lässt sich – unter der Gefahr übermäßiger Pauschalisierung – als Individualismus der Abgrenzung oder auch, zum Beispiel im rechtlichen Kontext, als Individualis-

Husserls Evidenzbegriff in der intersubjektiven Bewährung moralischer Evidenzen, in: Husserl Stud 33 (2017) 259–285.

⁸¹ Vgl. Hua XLII, 160–176, 250 f.

⁸² Vgl. *Strasser*, Monadenall, 372 f.

mus der Aneignung begrifflich zusammenfassen.⁸³ Dieser Individualismus kann als das Substrat eines isolierten Subjekts verstanden werden, das sich im Konkurrenzkampf um Geltung und Anerkennung gegen die Anderen durchsetzen und behaupten müsste, um darin die eigene Individualität erst durch Abgrenzung vom Nicht-Ich hervorzubringen. Der Irrtum des Individualismus besteht darin, das Ich durch seine Isolierung erringen zu wollen. Doch gerade so verliert das Ich den kreativen Ausdruck seiner Individualität, weil es sich von seiner Hinordnung auf die Liebe und die ethische Gemeinschaft ausschließt. Damit ist die Uneigentlichkeit bereits eingezeichnet, da es ohne die sich verwirklichenden Individuen keine eigentliche Gemeinschaft geben kann und der Sozialverband, der institutionell durch positivistisch abgesicherte Rechtsvorgaben zusammengehalten wird, im Ergebnis auf die Akkumulation atomisierter Egos reduziert wird. Der Individualismus zeitigt eine Verfallenheitsform des Man, weil die Individualität in der Versenkung des Möglichen verharrt und sich die Subjekte in ihrem gegenseitigen Gegeneinander gleichmachen – die Abgrenzung selbst vereinheitlicht die isolierten Egos. Aus der Sicht des Duns Scotus stellt der Individualismus eine verfehlt Form der Ausgestaltung der durch die *haecceitas* gegebenen Freiheit dar, worin sich ein fehlgeleiteter Wille offenbart, der das Ich in seiner Abgrenzung behaupten will, anstatt sich in der Gabe an den Nächsten – und natürlich auch im Risiko der Zurückweisung und Verletzung – und in der vertrauensvollen Hingabe an Gott zu verwirklichen. Aus Gottes Schöpferkraft wird die Unverletzlichkeit der Person hervorgebracht, die in ihrer Spontaneität an Gottes Fülle teilhat. Im Individualismus erscheint das Individuum nicht als eine Instanz der Selbsthabe, die sich in der Mit-Liebe und so auch im Selbstverzicht erfüllt, sondern als bedrohte Festung eines existenziellen Solipsismus. Demgegenüber lässt sich mit Scotus und Husserl festhalten, dass die Individualität dem Menschen immer schon eingezeichnet ist und sie nicht erst gegen die Anderen errungen werden muss. Der Mensch steht aufgrund seiner Individualität in einem unverlierbaren Gottesbezug, der es ihm gestattet, sich den Mitmenschen freimütig zuzuwenden, um so beides – Individualität und Gottesbeziehung – im ethisch Guten zum Ausdruck zu bringen.

Andererseits mag der Individualismus auch etwas Richtiges intuieren, wenn er Leistung, Konkurrenz und Durchsetzungskraft betont, ist ja die Verwirklichung der Individualität nicht ohne das Suchen und Ringen um das wahre Selbst im absoluten Sollen denkbar. Hier wird die Frage aufgeworfen, wie solches Suchen und Ringen in die Tiefe personaler Wert Erfahrung und echter Individuation führen kann, statt in der Oberflächlichkeit eines konsumorientierten Leistungskampfs zu verharren. Die Verwirklichung der Individualität allerdings mit einem harmonistischen Idyll gleichzusetzen, zeitigt nur eine erneute Uneigentlichkeit des Indi-

⁸³ Zum Zusammenhang von Recht, Aneignung und Individualismus vgl. R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin 2004.

viduellen, denn die damit einhergehenden Konfliktvermeidungsstrategien und die wachsende Kritikunfähigkeit stehen wiederum unter dem Schatten des Selbstschutzes und der Einigelung – und erschweren ebenjene Kritik, die für das ethische Streben und dessen Vergemeinschaftung unabdingbar ist. Mehr noch hat das Streben nach Selbstbehauptung und seiner rechtlichen Absicherung normative und vor allem historische Gründe, insofern Strukturen der Unfreiheit ein ihnen konträres Emanzipationsstreben motivieren. Jedoch bleibt zu fragen, wie solche Emanzipation gelingen kann, ohne die eine Verfallenheitsform durch eine andere zu ersetzen.⁸⁴ An dieser Frage wird Husserls Priorisierung der individualethischen Besinnung einsichtig, denn der einzelne Mensch lebt zwar in einer durch Vergemeinschaftung vorgezeichneten Lebenswelt und in einem ihn bestimmenden intersubjektiven Zusammenhang,⁸⁵ doch können die Erneuerung und die ethische Gemeinschaftsbildung nur von der je eigenen Besinnung auf das absolute Sollen her ihren Ausgang nehmen, weil nur hier die Willensstiftung als Vermögen der personalen Freiheit möglich ist. Die „Erneuerung als sozialetisches Grundproblem [ist] das Endziel“ der Ethik. „Indessen [erfordert] die Wesensbeziehung der sozialetischen Erneuerung zu der individualethischen [...] eine vorangehende gründliche Behandlung dieses Grundproblems der Individualethik.“⁸⁶ Der Primat der Individualethik gründet im Primat der personalen Individualität und ihrer Freiheit, aus deren Unableitbarkeit allein eine echte Gemeinschaft verwirklichten Selbstwerts hervorgehen kann. Damit ist auch gesagt, dass sich aus der individualistischen Einbahnstraße evidenterweise nicht auf dem Irrweg der Kollektivierung entkommen lässt, soll die Verwirklichung der personalen *haecceitas* gelingen. Die Rückkehr zu einem Gemeinschaftsidyll, wie es in vielen Kommunitarismen oder Kommunismen, in wachsendem Maße aber auch von nationalchauvinistischen Bewegungen gefordert wird, ist ausgeschlossen: So wenig es ein Richtiges im Falschen gibt, so wenig auch ein wahres Selbst in demjenigen, was bereits seiner Möglichkeit widerspricht.

In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Bedeutung des religiösen Glaubens und die sogenannte Rückkehr der Religionen relevant, denn sowohl für den Phänomenologen als auch für den Scholastiker stellt der Gottesbezug ein zentrales Element der Theorie der Individualität dar. Gewiss lässt sich der Schwund kirchlich gebundenen Glaubensvollzugs mit dem Individualismus und dann auch mit seiner Uneigentlichkeit in

⁸⁴ Im Ausgang von unterschiedlichen Fragestellungen setze ich mich mit dem Problem, Verfallenheit durch neue Verfallenheit zu ersetzen, in *Mintken*, Husserls Evidenzbegriff, und *ders.*, Vom Nihilismus zur Seinsbejahung, 142–145, auseinander.

⁸⁵ Vgl. *E. Caminada*, Husserls intentionale Soziologie, in: *V. Mayer/Cb. Erhard/M. Scherini* (Hgg.), Die Aktualität Husserls, Freiburg i. Br. 2011, 56–86; in ethischer Hinsicht vgl. *K. S. Cho*, Das personale Ich und sein ethisches Leben. Rekonstruktion und Interpretation anhand der Werke und Manuskripte Husserls, in: *K. K. Cho/J. S. Hahn* (Hgg.), Phänomenologie in Korea, Freiburg i. Br./München 2001, 82–128, hier 85–90 und 112 f.

⁸⁶ Hua XXVII, 22 f.

Beziehung setzen. Doch erneut wäre es kurzschlüssig, gegen den verfallenen Individualismus die Rückkehr zur Religion zu fordern, ohne zugleich deren eigene Erneuerung aus der Besinnung auf die Individualität (Bekehrung), das absolute Sollen (Berufung) und das wahre Selbst (Heiligkeit) zu ermutigen, die sich dann in einer Erneuerung der Religionsgemeinschaft (Kirche) auswirkt. Die Rückkehr zur Religion stellt also kein Rezept zur Lösung individualistischer Verfallenheit bereit, weil auch die Religionsgemeinschaft eine uneigentliche Repräsentantin ihrer eigentlichen Intentionen und Motive sein kann und dann Gefahr läuft, nicht Gott durch die vergemeinschafteten Individuen erfahrbar werden zu lassen, sondern nur die eigene Kollektividentität zu hüten. Wenn mit Whitehead gilt, dass die Religion aus der Erfahrung der Einsamkeit hervorgeht und sie den Wert des Individuums herausstellen soll, heißt dies zugleich, dass kein Automatismus vorliegt, da erneut ein bewusstes Sollen angezeigt wird, an dessen Ende die Gemeinschaft als religiöse steht.⁸⁷ Mit Blick auf Johannes Duns Scotus und Edmund Husserl wird ein Schritt hierzu sein, das Solitärsein ertragen zu lernen und dem Schall der Einsamkeit standzuhalten, auch wenn dies in der Verbindung des Individualismus mit der Konsum- und Leistungsgesellschaft massiv erschwert wird. Es wird zu einer eigenen ethischen Forderung, sich der *ultima solitudo* auszusetzen, in der die Passivität der gottsprüchlichen *potentia oboedientialis* zum Quell aktiver Selbstverwirklichung in der Liebe wird. Vor der Rückkehr zu Gott steht die Rückkehr zum Seinssinn der individuellen Berufung, in der Gott *dann* als jene Transzendenz erfahrbar werden kann, deren Gnadenruf die Umkehr zuerst motiviert hatte.

Abschließend sei ein weiterer Zug der Individualität herausgestellt, der durch die enge Verbindung von Individualismus und Isolation verlorenzugehen droht. Die Fähigkeit zur Abgrenzung ist als Fertigkeit des Individuums nicht zu leugnen, und sie scheint gerade darin ihren Sinn zu offenbaren, dass sie zur Konstitution einer echten Gemeinschaft unverzichtbar ist. Denn einerseits erweist sich die Verwirklichung der personalen Einzigkeit laut Husserl darin, dass sie in der Verantwortung für das absolute Sollen der Mitmenschen gründet. Hierzu sind aber Abgrenzung von gemeinschaftlich vorgegebenen Zwecken und die Kritik an uneigentlichen Zwecken eine unverzichtbare Voraussetzung. Andererseits wäre die Besinnung oder die Erfahrung der letzten Einsamkeit ohne die Fähigkeit zur Abgrenzung nicht möglich, und es gäbe keine Erfahrung des absoluten Rufes und keine hinzeigende Einsicht auf die Gottunmittelbarkeit der Monade, wenn das Gemeinschaftsleben alle Lebensvollzüge blind und lückenlos durchnormieren würde. Auch die

⁸⁷ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge 2011 (Erstveröffentlichung 1926), 7: „What should emerge from religion is individual worth of character.“ Freilich gilt auch hier, dass die religiöse Gemeinschaft der Besinnung vorangehen kann und genetisch wohl in den meisten Fällen auch muss; dies widerspricht aber nicht der Ansicht, dass auch die Glaubensgemeinschaft der Erneuerung bedarf, die durch die individuelle Erneuerung in der Erneuerung der ursprünglichen Motive des Religiösen hindurchgeht.

Fähigkeit zur Selbstbehauptung ist nochmals differenziert zu betrachten und wird von ihrem Ziel her qualifiziert, dem Gottesruf zum wahren Selbst und zur echten Gemeinschaft zu entsprechen. Doch auch diese Unterscheidung lässt sich nur durch Besinnung und Selbstkritik einüben und erfordert es, den Blick nach innen zu wenden. Erweist sich Johannes Duns Scotus als ein vor allem augustinisch inspirierter Denker, so enden auch die cartesianischen Meditationen Husserls mit dem Augustinuswort: „Noli foras ire, in te [ipsum] redi, in interiore homine habitat veritas.“⁸⁸ Eine in diesem Geist nach innen vertiefte Erforschung der Individualität lässt dann die Kreativität als einen Ort ihrer ursprünglichen Gottesbeziehung und die Spontaneität als Ausdrucks- und Verwirklichungsform der personalen Individualität und ihrer Gottesbeziehung erfassen.

Summary

The philosophical reflection on the human being's personal individuality as developed by John Duns Scotus and Edmund Husserl is not only illustrated in this paper, but taken as a template for a critical assessment of the individualism dominating vast parts of Western societies. This kind of individualism is interpreted as an inauthentic way of the individuality's self-realization. For both thinkers the individual is – as *haecceitas* respectively a monad – founded in a pristine reference to God and reaches its perfection in ethical love. Finally will be demonstrated that an individualism defined by demarcation and self-assertion is based upon a self-misunderstanding, which cannot be overcome by an appeal for more community or the return to religion, but only by a more profound search for the meaning of unicuity and the risk of its realization.

⁸⁸ *Augustinus*, De vera religione XXXIX 72 (zitiert nach: E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge = Hua I, herausgegeben von S. Strasser, Den Haag 1963, 183; Husserl hat wohl aus dem Gedächtnis zitierend das *ipsum* weggelassen).