

Riassunti della Tesi di Dottorato

I. Riassunto in italiano

Introduzione

L'etica e l'intersoggettività rappresentano due ambiti significativi del pensiero di Edmund Husserl, ai quali quest'ultimo dedicò particolare attenzione, senza però porli direttamente ed esplicitamente in correlazione. È allora lecito chiedersi se tale separazione sia per lo più estrinseca e dettata dalla divergenza delle finalità specifiche dei due campi d'indagine oppure se indichi un'intrinseca scissione e incomunicabilità tra questi. Un'attenta analisi dei testi sull'etica e sull'intersoggettività rivela reciproci rimandi, che suggeriscono la possibilità di lasciare interagire tali sfere del pensiero husserliano secondo uno specifico taglio teoretico-tematico, suggerito dagli stessi testi dell'autore. In questo modo si può elaborare un'analisi critico-sistematica del pensiero di Husserl, senza tralasciare al contempo un necessario rigore filologico di interpretazione del testo. L'analisi è divisa nelle tre parti illustrate di seguito.

1. Prima Parte

Nella Prima Parte, suddivisa in due capitoli, viene messo a fuoco a livello preliminare il nesso tra etica e intersoggettività, soffermandosi sull'antecedente del tema della ricerca, quale premessa che motiva l'interrogativo che guida l'intero percorso.

Nel Primo Capitolo la considerazione degli aspetti portanti dell'etica husserliana tramite l'analisi della categoria della scelta – centrale nella riflessione etica dell'autore in ogni sua fase¹ – e dei suoi elementi costitutivi pone in luce un significativo rimando alla dimensione intersoggettiva. Se gli elementi che compongono la scelta – il soggetto che

¹ Ullrich Melle propone una periodizzazione dell'etica husserliana – poi ripresa dal resto della letteratura critica – secondo una suddivisione in due fasi principali, una pre-bellica e una post-bellica, la prima svoltasi tra Halle e Göttingen, la seconda corrispondente all'incirca al periodo friburghese (U. Melle, *Einleitung*, in Hua XXVIII; cfr. Id., *The Development of Husserl's Ethics* e Id., *Ethics in Husserl*). Tale scansione è approfondita e specificata attraverso la divisione della produzione post-bellica in due periodi: il primo decorrerebbe dalle prime lezioni friburghesi a metà degli anni '20, il secondo dalla metà degli anni '20 sino alla morte di Husserl (cfr. Id., *Edmund Husserl: From Reason to Love*).

sceglie, la situazione in cui la scelta è compiuta e i valori rispetto ai quali tale scelta avviene – presentano una non secondaria dimensione intersoggettiva, la quale acquista crescente rilievo nel periodo friburghese, significa allora che l’etica come tale rimanda non accidentalmente all’intersoggettività. Tale esito indica allora la legittimità della domanda circa la connessione tra etica e intersoggettività in Husserl.

Chiarito il punto di vista impiegato per indagare i testi husserliani, nel corso del Secondo Capitolo si nota che Husserl intende la relazione interpersonale nella forma io-tu e in quella comunitaria come dotata di valore e da promuovere². Se, infatti, il soggetto non valutasse la relazione come bene e non la scegliesse come fine da promuovere, essa non potrebbe restare viva e crescere attivamente.

Si delinea allora un primo livello dell’interrogativo che guida l’intera analisi: su che base il soggetto può esperire la relazione come dotata di valore – condizione affinché essa possa essere scelta e promossa? Fenomenologicamente, affinché la relazione sia esperita come valore è necessario che essa risulti come dimensione in cui il soggetto può giungere alla propria autorealizzazione³; serve, però, al contempo, che anche l’altro soggetto con il quale si è in relazione sia esperito come valore. Solo su tale base l’altro può essere scelto ed è possibile passare dalla dimensione “passiva” dell’essere-insieme a quella della partecipazione attiva alla relazione con l’altro, secondo diverse forme e gradi.

Si è così condotti a un secondo livello dell’interrogativo da cui muove il lavoro, vale a dire al livello della *valutazione* etica dell’altro soggetto. Se, secondo le coordinate dell’etica husserliana, dal punto di vista *materiale* ciascun uomo viene valutato in base alle scelte che compie, dal punto di vista *formale* egli è effettivamente considerabile, in quanto soggetto di libertà, quale soggetto di valore⁴. Resta tuttavia non chiaro nei testi husserliani che cosa *fondi* il valore dell’altro soggetto, riconosciuto nella valutazione etica formale; che cosa, in altri termini, rende possibile l’esperienza dell’altro soggetto, in modo tale che egli sia sempre esperibile come soggetto di valore?

Si offre così la possibilità di rispondere alla presente domanda indagando il pensiero di Husserl e rendendo operativi gli strumenti offerti dalla sua fenomenologia trascendentale. Si aprono allora due possibili vie d’indagine, percorse rispettivamente nella Seconda e nella Terza parte del lavoro.

² Cfr. Mat. IX, pp. 176-177.

³ Hua XXXV, p. 46.

⁴ Cfr. Mat. IX, pp. 163-167; Hua XLII, pp. 353-354.

2. Seconda Parte

La Seconda Parte, scandita in tre capitoli, è dedicata all'esame della teoria fenomenologico trascendentale dell'intersoggettività o dell'esperienza dell'estraneo (*Fremderfahrung*), la cui analisi è consegnata alla celebre *V Meditazione Cartesiana* e ai molti manoscritti di ricerca, presenti soprattutto nei volumi XIII, XIV e XV della *Husserliana*, che contribuiscono a meglio intendere il significato della *V Meditazione*. Interrogando tali fonti bibliografiche ci si può chiedere se la descrizione dell'esperienza intersoggettiva, nell'ambito della quale il *Leib* gioca un ruolo centrale, offra gli elementi per fondare non solo il riconoscimento dell'altro quale altro soggetto trascendentale, ma anche quale altro soggetto di valore. Tale programma di lavoro costituisce così la prima via per approfondire la questione poco fa delineata circa la rilevanza assiologica ed etica della relazione.

Nel Primo Capitolo è anzitutto chiarita la prospettiva propria della descrizione dell'esperienza intersoggettiva: si tratta di un punto di vista *fondativo*, che mira cioè a descrivere gli elementi che fondano tale esperienza, vale a dire le sue condizioni di possibilità. Per ammissione dello stesso Husserl tali elementi e condizioni sono descritti per lo più in una prospettiva *statica*, cioè quali *strati* di un'esperienza unitaria e non quali elementi che si susseguono in momenti temporalmente distinti⁵.

Si può tuttavia notare criticamente che diversi strumenti teoretici impiegati nella descrizione dell'esperienza intersoggettiva suggeriscono un implicito ricorso al metodo genetico. Tale ambiguità è da un lato certamente problematica – come sottolineato da una parte degli interpreti di Husserl – e pone in discussione l'effettiva riuscita dell'analisi husserliana, ma può anche, dall'altro lato, indicare l'intrinseca complementarità dei due metodi e la complessità di un fenomeno – quello dell'alterità – non comprensibile in modo esaustivo nell'impiego di un solo punto di vista⁶.

Nel corso del nostro lavoro la teoria dell'intersoggettività è allora percorsa accogliendone la sfida, vale a dire ponendo al centro la proposta metodologica che essa implica e impiegandola *euristicamente*. In tal senso la riduzione alla *sfera del proprio* (*Eigenheitssphäre*), attuata dall'interno della riduzione trascendentale astraendo

⁵ Cfr. Hua I, p. 136.

⁶ Circa la complementarità del metodo fenomenologico statico e genetico, cfr. D. Lohmar, *Genetic phenomenology*, p. 266 e cfr. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, p. 27.

tematicamente da ogni costituzione di senso intersoggettiva, è intesa come un mezzo per comprendere quali condizioni interne all'esperienza in prima persona rendano possibile l'esperienza dell'altro soggetto⁷.

Dopo aver chiarito la prospettiva da cui muove l'analisi husserliana dell'esperienza intersoggettiva e specificato lo spirito secondo il quale essa verrà considerata, nel Primo Capitolo si prosegue nell'indagare la sfera del proprio. L'identificazione di tale sfera del proprio permette infatti di concentrarsi sul nucleo dell'esperienza soggettiva base di ogni altra esperienza, considerando la quale si possono prendere in esame gli elementi fondanti l'esperienza intersoggettiva. Tale nucleo della soggettività consiste per Husserl nell'io trascendentale-corporeo con le proprie *cogitationes*⁸. Da ciò si evince che ogni flusso coscienziale è *proprio*, separato da quello altrui: in virtù di ciò l'io può dirsi tale ed è anzitutto possibile la relazione con l'altro soggetto, il quale non potrebbe essere incontrato come *altro* se le coscienze degli *io* non fossero distinguibili.

L'intreccio tra la dimensione dell'io psicofisico e dell'io trascendentale pone in luce il fondamentale ruolo del corpo-vivo (*Leib*), che in virtù di ciò può essere inteso come linea guida dell'analisi dell'esperienza interna alla sfera del proprio.

Il *Leib* indica più nello specifico che cosa individualizza l'io, il quale si costituisce come "io psicofisico" sempre localizzato, così come "punto zero" (*Nullpunkt*) dell'orientazione e dell'intera esperienza. L'appartenere della corporeità all'esperienza primordiale, indica ulteriormente che l'io in quanto io corporeo può esperire originariamente e non-mediataamente solo il proprio corpo, mentre l'esperienza del corpo altrui sarà sempre mediata e indiretta.

Il Primo Capitolo si concentra inoltre sull'articolazione dell'esperienza originaria dell'io psicofisico in esperienza riflessiva e pre-riflessiva: l'essere io è legato a una forma di "sapere di sé", che dipende staticamente e geneticamente, secondo diversi livelli di attività e passività, dalla corporeità – sempre costituita e costituente nel suo rapporto con il mondo, in una dinamica quasi paradossale⁹. L'esperienza preriflessiva, infatti, porta già in sé le condizioni secondo le quali il corpo, quale centro di un complesso sistema cinestetico sensoriale, può essere considerato un organo di percezione (*Wahrnehmungsorgan*) e di volontà (*Willensorgan*).

⁷ Tale significato della riduzione primordiale è approfondito da Dieter Lohmar: cfr. D. Lohmar, *Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn*, pp. 753-754.

⁸ Cfr. Hua I, § 44.

⁹ Proprio perciò il *Leib* è definito in *Ideen II* come «una cosa di genere particolare» (Id₂, p. 159; Hua IV, p. 158: «Ding besonderer Art»).

Prendendo in esame la *Dingvorlesung*¹⁰ si può anzitutto meglio intendere che cosa significhi che il corpo è un organo di percezione. Esso è un sistema percettivo, cioè, pre-riflessivamente, un sistema di *cinestesi* passive e spontanee, cioè di movimenti e sensazioni di movimento dalle quali dipende la percezione. Ciò pone in luce l'essere del corpo un sistema *libero* di *possibilità*, sempre implicante la libertà e spontaneità dell'io. In questo primo senso il corpo è caratterizzato anche come organo del volere, come emerge dalle analisi di *Ideen II*: esso è organo di un'originaria e primigenia libertà, in quanto primo luogo in cui si esprime la soggettività trascendentale come "soggettività desta" (*wache Subjektivität*), cioè soggettività attiva intenzionalmente¹¹. Tra gli atti intenzionali Husserl considera inoltre anche gli atti dell'intenzionalità pratica, cioè quelli diretti dalla volontà. In questo secondo senso si può allora parlare della libertà della soggettività, che grazie al corpo prende posizione praticamente e agisce.

Il duplice livello della libertà dell'io evidenzia che il *Leib* è punto di congiunzione dello strato percettivo-sensoriale e personale-spirituale della soggettività, il cui intreccio fonda la libertà dell'io trascendentale corporeo, vale a dire dell'io personale.

Emergono così elementi significativi dell'esperienza originaria, che indicano le condizioni di possibilità dell'esperienza intersoggettiva. Non si può non evidenziare, tuttavia, che tali elementi non sono del tutto riducibili alla sfera del proprio, rimandando in una certa misura a una dimensione ulteriore, intersoggettivamente caratterizzata: il corpo come sistema di libertà e volontà è infatti proprio dell'io quale essere personale, inserito nel mondo-ambiente (*Umwelt*) intersoggettivo, che viene astrattivamente escluso dalla sfera del proprio.

Il Secondo Capitolo si rivolge, nell'ambito della teoria dell'esperienza intersoggettiva, alla questione dell'apparire dell'altro soggetto all'io. Il corpo è un elemento essenziale all'interno dell'esperienza originaria dell'io e la prima via attraverso la quale l'altro soggetto si manifesta. La corporeità è inoltre legata alla possibilità dell'espressione (*Ausdruck*). L'altro soggetto appare, infatti, tramite un corpo espressivo, che, secondo diversi gradi di volontà, rimanda a e manifesta la vita interiore egologica. Tale *rimando* o *indizio* a una vita interiore rende allora possibile che all'altro soggetto sia ascritta una vita di coscienza.

¹⁰ Cfr. Hua XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*.

¹¹ Cfr. Hua IV, § 26. L'attività dell'intenzionalità è qui da intendere in senso ampio: essa indica la vita intenzionale, che include una dimensione di vera e propria *attività* e una di *passività*.

Descritta a partire dall'esperienza appartentiva, l'espressione rimanda tuttavia costitutivamente oltre essa, in quanto dotata di significato solo in rapporto a un mondo di significati comuni. In tal senso la possibilità di esperire il corpo altrui richiede il riferimento alla *Umwelt* intersoggettiva, sin qui ancora metodologicamente esclusa secondo l'ordine di fondazione proposto da Husserl per descrivere l'incontro con l'altro. È significativo considerare che il *rinvviare-a* proprio del fenomeno dell'espressione pone in luce che l'intenzionalità in gioco nell'ascrizione di una vita di coscienza all'altro soggetto è un'intenzionalità indiretta, che si distingue dall'intenzionalità propria dell'esperienza originaria. Husserl parla a tal proposito di trasposizione appercettiva, alla quale è sottesa la sintesi passiva dell'associazione. Le *Lezioni sulla sintesi passiva*¹² consentono di comprendere più precisamente che attraverso il ricorso a tale terminologia Husserl vuole indicare che proprio grazie a una *somiglianza*, che si manifesta, secondo regole interne all'esperienza, tra il *Leib* proprio e altrui, l'io riconosce il corpo dell'altro quale corpo di un altro io trascendentale.

Sulla base di una dinamica di passività del darsi altrui e di attività del suo riconoscimento, è allora possibile affermare che è proprio il modo in cui l'altro si presenta a indurre l'io a esperirlo come tale. In tal senso è salvaguardata, nell'ambito di un'analisi costitutiva, l'alterità dell'altro.

Quest'ultima affermazione è di non secondaria importanza nell'ottica dell'individuazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza del valore altrui: l'altro soggetto non può mai essere "ridotto" all'io, bensì è esperito come *altro*, cioè come soggetto con una propria unicità, perciò con uno specifico valore e dignità.

Il ricorso alla sintesi passiva indica inoltre che il riconoscimento della somiglianza con l'altro soggetto dipende da un'esperienza "minima", sottesa ad ogni possibile declinazione storica della relazione. Tale somiglianza precede ogni differenza con l'altro e rappresenta la condizione di possibilità della relazione stessa¹³. Non si può non constatare, tuttavia, che la somiglianza tra soggetti è rilevabile solo in virtù di una relazione triadica io-tu-mondo, ancora una volta esclusa metodologicamente dalla riduzione primordiale.

Il Secondo Capitolo procede così connettendo gli esiti dall'analisi della sfera appartentiva con gli esiti della descrizione dell'apparire dell'altro soggetto e il suo riconoscimento come tale. Secondo la caratterizzazione dell'io come io trascendentale-corporeo e del

¹² Cfr. Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis*.

¹³ Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, p. 22 e §§ 3.2, 3.3, 4.4.

corpo come organo di volontà, si può constatare che, se l'altro soggetto viene esperito come altro io trascendentale, egli è con ciò esperibile anche come altro soggetto libero. Tale rilievo è confermato ponendo in correlazione la analisi di *Ideen II* con l'esito della *V Meditazione*: l'io personale di cui si parla in *Ideen II* è infatti proprio l'io trascendentale concreto, il soggetto spirituale, cioè soggetto di intenzionalità, la cui base è la sensibilità psichica (*Seele*). Nelle riflessioni di etica, inoltre, soprattutto in quelle consegnate alle lezioni del 1920/1924¹⁴, Husserl precisa che il soggetto è da intendere come libero in quanto soggetto capace di scegliere, cioè di autodeterminarsi e di orientare la propria vita al bene, sino a divenire soggetto etico¹⁵.

Sulla base delle analisi esposte si può considerare che la determinazione del soggetto trascendentale come soggetto corporeo e concreto, quindi come soggetto personale libero indica che, date le condizioni di possibilità per il riconoscimento dell'altro soggetto come soggetto trascendentale, sono altresì date le condizioni per riconoscerlo come soggetto libero.

Il Secondo Capitolo procede, così, nell'evidenziare che grazie a tale libertà alla persona è accordato un valore particolare. Quanto inizialmente emerso circa la valutazione etica della persona è così confermato e chiarito: il suo *valore specifico* (*Eigenwert*) è dato dall'essere un soggetto libero che risponde all'imperativo categorico.

In virtù di tale libertà, all'altra persona può appartenere il predicato di valore della *dignità*. Ciò mostra l'irriducibilità della persona ad altri soggetti – irriducibilità confermata dal presentarsi della persona come individuo diverso dalle altre entità mondane.

Nel Terzo Capitolo sono evidenziati i limiti secondo i quali la teoria dell'esperienza intersoggettiva, di cui si è precedentemente indagata la complessità e le potenzialità, non permette una piena considerazione della relazione dal punto di vista assiologico ed etico, e così della sua portata normativa. La *V Meditazione* astrae, infatti, dall'esperienza intersoggettiva in cui il soggetto – considerato secondo l'atteggiamento naturale – è inserito, pur rimandando a più riprese a tale esperienza.

Si impone allora l'urgenza di mutare atteggiamento (*Einstellung*) e, da quello trascendentale, porsi in quello naturale-personale, per comprendere in modo più completo come l'altro soggetto e la relazione con lui possano essere dotati di un particolare significato per il soggetto, di un valore. Nell'esperienza naturale, infatti, anche tali oggetti

¹⁴ Cfr. Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik*.

¹⁵ In entrambi i contesti – in *Ideen II* e nelle riflessioni di etica – il soggetto è concepito come parte della *Umwelt*, confermando così il rimando al contesto intersoggettivo già incontrato in più livelli dell'indagine.

intenzionali (l'altro soggetto e la relazione) si danno secondo una connotazione assiologico-emotiva e pratico-volitiva, cioè in quanto oggetti sentiti, voluti, desiderati, scelti, ecc.

Un Manoscritto degli anni '20¹⁶ descrive, infatti, la relazione tra i soggetti nell'ambito della *Umwelt* nei termini di una reciproca influenza e "determinazione", evidenziando così la loro partecipazione, secondo il punto di vista (*Einstellung*) naturale-personale, a un sistema di relazioni dotate di una specifica rilevanza personale. Per tali motivi nella Terza Parte il nesso tra etica e intersoggettività sarà indagato dal punto di vista dalla *Einstellung* naturale-personale, propria delle analisi etiche.

3. Terza Parte

Attraverso la Terza Parte, che si articola in quattro capitoli, ci si volge alle riflessioni etiche, con particolare riguardo per quelle del periodo friburghese, approfondendo l'atto intenzionale dell'amore (*Liebe*). Quest'ultimo rappresenta la seconda via che, oltre alla prima via della teoria dell'esperienza intersoggettiva, descritta nella seconda parte del lavoro, permette di interrogare il tema della relazione e della sua rilevanza assiologica ed etica.

L'amore è per Husserl un atto dell'intenzionalità emotivo-volitiva con una particolare portata normativa, rispetto al quale è possibile chiedersi se esso implichi un peculiare riferimento all'intersoggettività. Se così fosse l'amore svelerebbe il valore dell'altro soggetto e dell'esperienza intersoggettiva e indicherebbe la doverosità di promuovere tali oggetti intenzionali. Sarebbe inoltre necessario indagare se l'amore riveli il valore dell'altro soggetto e dell'esperienza intersoggettiva e se indichi la doverosità di promuovere tali oggetti intenzionali.

Nel Primo Capitolo sono proposte delle chiarificazioni preliminari alla trattazione del tema dell'amore: esso è inquadrato nell'orizzonte dell'etica husserliana evidenziando che si tratta del vissuto attraverso il quale, nel pensiero etico maturo, l'imperativo categorico si esprime a ciascun soggetto. Attraverso l'amore il soggetto coglie determinati valori come quei valori per lui particolarmente rilevanti e da promuovere per realizzare pienamente la propria umanità.

¹⁶ Cfr. Hua XIII, Beilage LII, pp. 466-469. Nel Manoscritto in questione Husserl parla proprio, infatti, di «*Bestimmtheit von den Anderen*».

Sembra essere così risolta la separazione e tensione, presenti nella prima fase del pensiero etico husserliano, tra l'imperativo categorico formale e il soggetto materiale, tra l'astrattezza e l'universalità dell'uno e la concretezza e la particolarità dell'altro. Nell'etica pre-bellica di ispirazione brentaniana del "miglior bene" sono i valori, quale a priori materiale, a indicare un raccordo tra i due livelli; in tale contesto permane tuttavia la domanda circa il motivo per il quale un valore, una volta riconosciuto come "migliore", risulti vincolante per il soggetto, tanto da dover essere attuato.

Ecco in che senso la categoria dell'amore – vissuto che rivela a ciascun soggetto la sua chiamata individuale (*Berufung*), svelando i valori che più gli *corrispondono* –, risulta essere un importante guadagno teoretico e permette di connettere la dimensione dell'universale con quella del particolare¹⁷. La chiamata individuale, infatti, nella sua struttura formale, indica a ciascun uomo di essere "uomo autentico"¹⁸ e assume nell'amore uno specifico riferimento materiale in rapporto al singolo individuo, indicando i valori per lui rilevanti, da Husserl nominati valori dell'amore (*Liebeswerte*).

Definito l'orizzonte teoretico nel quale è inserito il tema dell'amore, cioè quello della riflessione etico-normativa, nel Secondo Capitolo si procede chiedendosi più nello specifico se l'amore si riferisca ad ogni sfera di valori senza alcuna priorità o se vi sia un riferimento valoriale prioritario a un tipo di oggetti intenzionali, ai quali sarebbe allora accordata una priorità etica.

Prima di poter indagare il riferimento *oggettivo-noematico* dell'atto dell'amore è necessario anzitutto considerare il suo statuto di *atto intenzionale* da un punto di vista *noetico*, considerando nel dettaglio che atti siano gli atti della ragione emotiva-pratica. Nelle lezioni di etica del 1914 Husserl precisa che gli atti del *Gemüt*, cioè dell'intenzionalità pratica in generale, sono divisibili in atti del sentire e del volere: tramite i primi è esperito, *sentito* un determinato valore in rapporto a un oggetto intenzionale e i secondi permettono di prendere attivamente posizione¹⁹. Gli atti della ragione pratica hanno quindi specifici oggetti intenzionali (i valori sentiti, i beni voluti), che si differenziano dall'oggetto intenzionale proprio della ragione teoretica, cioè la cosa percepita come tale (*das Ding*).

Da passi delle *Ricerche Logiche* e di *Ideen I* emerge che sulla base di tale differenza gli atti teoretici sono caratterizzati come "oggettivanti", poiché riferiti a un oggetto

¹⁷ Cfr. Mat. IX, p. 132, Nota 1 e p. 146, nota 1; cfr. Hua XLII, Text Nr. 27, § 4.

¹⁸ Cfr. Hua XXXVII, pp. 251-252; Hua XLII, Text Nr. 27, § 3, p. 389.

¹⁹ Cfr. Hua XXVIII, *Vorlesungen über Grundfrage zur Ethik und Wertlehre*.

intenzionale-cosale; gli atti della ragione pratica sono invece caratterizzati come “non oggettivanti”, in quanto riferiti a oggetti intenzionali non-cosali. Ciascun atto non oggettivante sottintende, però, secondo un modello di fondazione statico, un atto oggettivante: da un lato, infatti, l’intenzionalità emotivo-pratica necessita di un riferimento *cosale*, cioè un oggetto percepito, che può allora essere sentito e voluto, dall’altro lato solo attraverso un atto della ragione *dossica* un atto intenzionale emotivo-volitivo può essere tematizzato per la coscienza.

Le lezioni friburghesi del 1920/1924 pongono invece al centro la dinamica genetica propria dell’intenzionalità emotiva: ogni atto del *Gemüt* è motivato da valori o da fini dell’agire. Nel sentire e nel volere vi è inoltre un *tendere (Streben)*, considerando il quale si incontra la dimensione passiva della ragione emotiva. Diviene così chiaro che l’amore quale atto intenzionale è considerabile come una forma del tendere verso determinati valori e fini.

Volgendosi allora all’oggetto intenzionale del vissuto dell’amore, si nota che diversi manoscritti degli anni ‘20 e ‘30 raccolti in *Husserliana XLII* suggeriscono, tramite espressioni come “amore originario”, “autentico”, “assoluto” riferite all’amore personale²⁰, che l’oggetto primario dell’amore è l’altra persona. L’amore per il prossimo (*Nächstenliebe*) rappresenta infatti la forma etica più compiuta di amore: esso è un amore *potenziale* verso ciascun uomo, che si *attualizza* e realizza partendo dall’amore per colui che è concretamente vicino, secondo diversi gradi di unicità ed esclusività. È interessante notare che proprio a partire dall’incontro e dalla relazione particolare tra soggetti Husserl sembra provare a sviluppare il tema dell’amore come apertura potenziale verso ciascun uomo.

Tale primario riferimento intenzionale all’altro soggetto è confermato anche da affermazioni presenti nelle lezioni di etica del 1920/1924, nelle quali Husserl considera che i valori della *Nächstenliebe* o valori della morale rappresentano per l’etica i più alti valori: l’amore per la patria si fonda sull’amore per l’altro soggetto, così l’amore per la scienza, per la cultura e via dicendo²¹. È in tal senso ipotizzabile una *costituzione dell’amore*, secondo la quale l’amore personale è amore in senso fondamentale e originario, mentre l’amore verso qualsiasi altro oggetto intenzionale è derivato e secondario.

²⁰ Husserl impiega proprio l’espressione: amore «da persona a persona» (Hua XLII, p. 354 e p. 469: «von Person zu Person»).

²¹ Cfr. Hua XXXVII, p. 11.

Per approfondire in che senso possa valere quanto emerso dal Secondo Capitolo, cioè che l'amore è un atto intenzionale eminentemente intersoggettivo, è importante esaminare quali siano le componenti del vissuto intenzionale emotivo-volitivo dell'amore, cioè quale ne sia la *forma*, la *struttura* e il *compimento*. Tale analisi è affidata al Terzo Capitolo, che prende le mosse dalla definizione dell'amore come un "sentire in e con l'altra persona"²² e come un "decidersi sentendo per un'altra persona"²³. L'amore è in tal senso una forma di sentire e di atto del volere, descritto anche come forma di *empatia* e di *decisione* per l'altro.

Secondo quanto emerso nel corso del Secondo Capitolo, agli atti dell'intenzionalità emotivo-pratica, quale è l'amore quale forma di sentire e di decidersi, implicano sempre un atto intellettuale. Così è per l'amore come forma di empatia: quest'ultima rappresenta infatti a un primo livello un atto teoretico (E₁), corrispondente al riconoscimento intellettuale dell'altro soggetto come descritto dalla teoria della *Fremderfahrung*. A un secondo livello (E₂) l'empatia è una forma di sentire con e nell'altro, grazie al quale è possibile condividere la vita con lui. In tal senso all'amore come atto emotivo, che si realizza come presa di posizione della volontà nel modo della decisione, appartiene un livello teoretico-basilare di riconoscimento dell'altro, su cui si fondano staticamente gli altri livelli. Dai testi husserliani risulta però che l'amore non semplicemente corrisponde all'empatia²⁴, bensì la supera e la compie. Nell'amore è implicito un riferimento particolare all'individualità dell'altro soggetto; tramite tale atto è riconosciuto il valore dell'altro e il suo bene è scelto come bene da promuovere²⁵.

Se ciò dice della struttura del vissuto dell'amore come amore per il prossimo, si capisce meglio in che senso la sua categoria portante, cioè la *prossimità* (*Nähe*), ne indichi effettivamente la forma: le diverse possibili declinazioni dell'amore personale come "essere-con-l'altro" avrebbero infatti come cifra la vicinanza.

La piena realizzazione dell'amore come tale è rappresentata dalla dimensione della vita comunitaria come *comunità d'amore* (*Liebesgemeinschaft*). Ogni relazione che tenda alla sua realizzazione etica mira a essere un legame in cui si concretizza un'armonia di fini e d'intenti tra soggetti e in cui il bene dell'altro è assunto come proprio bene. Esprimendosi a tal proposito in termini per lo più normativi, si può considerare che con ciò Husserl

²² Cfr. Hua XLII, p. 333 e p. 470.

²³ Cfr. Hua XLII, p. 344.

²⁴ In tal senso Husserl si riferisce all'amore anche con il termine "simpatia" (cfr. Hua XLII, p. 509).

²⁵ Cfr. per esempio Hua XIV, p. 172 e cfr. J. Hart, *Who One Is. Book I*, p. 212.

indica un ideale di realizzazione per ogni relazione, mancando tuttavia di tematizzare come la dimensione del conflitto si concili con quella di una concordia tra soggetti.

Vi è inoltre per Husserl un vero e proprio *istinto* alla creazione di una vita di comunità: non a caso l'amore come tale vede la propria genesi pre-razionale nell'istinto, cioè in una forma di *affezione* (*Affektion*) che indica una tensione particolare verso una sfera di valori - quelli ai quali il soggetto è chiamato²⁶.

L'esame del vissuto d'amore pone in luce la dinamica genetica dell'esperienza intersoggettiva, della quale nel Quarto Capitolo è così possibile considerare più da vicino la dimensione assiologica. Solo esaminando tale dimensione è possibile comprendere come e in che senso attraverso l'amore sia rivelata anche la peculiare rilevanza etica della relazione.

I valori svelati dall'amore (*Liebeswerte*) sono descritti da Husserl come quei valori oggettivi scelti dall'io a partire dal proprio "centro" o nucleo più profondo e sulla base di una particolare sintonia o *convenienza* nei loro confronti. Tali valori oggettivi, che sono intersoggettivamente validi, acquistano rilevanza specifica per un singolo soggetto e vengono perciò anche chiamati "valori individuali".

Riferendo tali affermazioni all'analisi dell'esperienza dell'altro soggetto, si può considerare che anche quest'ultimo è esperibile nell'amore come particolare *Liebeswert*, essendo coglibile "oggettivamente" e intersoggettivamente come soggetto di valore. Secondo la descrizione della teoria dell'esperienza intersoggettiva (*Fremderfahrung*) l'altro soggetto è infatti sempre esperibile come soggetto trascendentale: proprio qui risiederebbe la peculiarità (*Eigenart*) dell'altro soggetto, dalla quale, secondo una concezione avverbale dei valori²⁷, dipenderebbe il valore ad esso riferito.

Delle riflessioni etiche husserliane risulta inoltre chiaramente che, secondo una valutazione formale, il soggetto come persona è considerato come dotata di valore indipendentemente dalle proprie azioni concrete. L'amore risulta allora compiere tale livello fondamentale della valutazione etica, non solo permettendo il riconoscimento del valore oggettivo dell'altro soggetto, cioè il suo riconoscimento come soggetto trascendentale dotato di una propria individualità, ma, di più, cogliendo tale soggetto come "unico" ed "eccellente"²⁸ e scegliendo di promuoverlo. Nell'amore, da un punto di

²⁶ Cfr. Hua XLII, pp. 391 ss.

²⁷ Cfr. J. G. Hart, *Value-Theory and Phenomenology* und S. Rinofner-Kreidl, *Husserls Fundierungsmodell als Grundlage einer intentionalen Wertungsanalyse*.

²⁸ Cfr. Mat. IX, p. 132, Nota. 1: «Das Geliebte als <das> für diese Person subjektiv Vorzügliche, andererseits objektiv wertvoll in der objektiven Beurteilung der Person».

vista fenomenologico, si costituirebbe dunque il “valore dell’unicità” dell’altro soggetto (*Einzigkeitswert*). Sulla base del riconoscimento del valore dell’altro soggetto e secondo le regole di somma dei valori è possibile affermare, in un’ottica statica, il valore di una dimensione comunitaria intersoggettiva²⁹; da un punto di vista genetico questo è coglibile invece sulla base del positivo sviluppo e del bene esperito dal soggetto in un contesto relazionale-comunitario, che dà vita a nuovi valori³⁰.

Secondo quanto considerato emerge allora che l’amore, cogliendo soggettivamente il valore dell’altro soggetto e decidendo in suo favore, e avendo come condizione di possibilità l’esperienza dell’altro quale soggetto trascendentale – come descritto dalla teoria della *Fremderfahrung* – indica la duplice dimensione soggettiva e oggettiva della costituzione del valore altrui. Quest’ultimo è riconoscibile da ciascuno, ma esperito secondo la sua specifica rilevanza da un singolo soggetto. Si può affermare allora che il soggetto comprende, tramite l’amore, ciò che realizzerebbe la sua umanità: assumendo riflessivamente, grazie alla ragione pratica, i valori mostrati dal *sentire*, il soggetto può rispondere all’imperativo categorico e scegliere come fini del proprio agire il bene proprio e altrui. In tal senso è lecito affermare che l’imperativo categorico raggiunge il soggetto attraverso una dinamica *costitutiva*, cioè nell’incontro particolare del soggetto con l’oggetto intenzionale “altro soggetto”, di cui è svelata la portata normativa.

Soprattutto in relazione alle ultime affermazioni diviene chiaro che la dimensione assiologica, pur distinta da quella normativa, è ad essa strettamente collegata, così che tra le due non sussiste una separazione e una distanza incolmabile. Il soggetto può in tal modo *sentire*, comprendere quale sia il suo dovere e scegliere in rapporto ad esso. L’amore rappresenta in questo senso il luogo in cui intersoggettività ed etica massimamente si incontrano, rivelando in modo prioritario il valore dell’altro soggetto e la doverosità nei suoi confronti. Solo sulla base di tale valore primario può essere accordato valore ad altri oggetti intenzionali: ciò conferma quando ipotizzato circa una possibile “costituzione dell’amore”, nell’ottica ora di una costituzione e gerarchia dei valori dell’amore.

²⁹ Cfr. Hua XXVIII, pp. 93-98 e cfr. J. G. Hart, *The Summum Bonum and the Value-Wholes: Aspects of a Husserlian Axiology and Theology*.

³⁰ Cfr. Hua XXVII, p. 48 e pp. 54-55.

Conclusioni

La considerazione della sfera del proprio ha posto in luce gli elementi grazie ai quali ciascun soggetto da un punto di vista statico è riconoscibile come individuo e che rappresentano le condizioni di possibilità per ogni relazione intersoggettiva. Il punto di arrivo della teoria dell'intersoggettività, considerato nell'orizzonte più ampio del pensiero husserliano, permette di affermare che dell'altro soggetto è riconoscibile anche il valore. È tuttavia necessario mutare *Einstellung* e volgersi alle analisi etiche, affinché la relazione con l'altro, tramite il vissuto dell'amore, possa essere considerata dal punto di vista assiologico ed etico. Poiché l'amore è un atto eminentemente intersoggettivo, attraverso l'amore viene esperito il valore dell'altro soggetto e la doverosità nei suoi confronti. In tal senso l'amore rappresenta anche il momento sorgivo dell'etica.

L'imperativo categorico o la *Berufung* nella sua veste formale-universale si riferisce al singolare secondo diversi livelli; il primo è quello dall'amore per il prossimo, che fonda il riferimento ad altri oggetti intenzionali, e così ad altri valori. Ad ogni soggetto si manifesta in tal senso una chiamata *primaria*, che consiste nel promuovere il bene del proprio prossimo, e una chiamata *secondaria* verso altri valori.

Husserl non tematizza tuttavia una questione, che sarebbe decisiva per chiarire il tema della costituzione del valore e così dell'imperativo categorico: si tratta della correlazione tra la peculiarità dell'oggetto intenzionale – in questo caso dell'altro soggetto – e il suo valore. Resta perciò aperta la questione del legame specifico tra l'atto intenzionale percettivo (*Wahrnehmung*) e l'atto di coglimento del valore (*Wertnehmung*). Bisogna però sottolineare che l'amore porta a una revisione del modello fondativo statico proprio della teoria della *Fremderfahrung*: secondo una prospettiva genetica – che non contraddice, bensì compie quella statica – l'altro soggetto è esperito come “immediatamente” dotato di valore e così come altro soggetto il cui bene è da promuovere. In questo contesto le condizioni statiche di possibilità dell'atto intenzionale dell'amore si rivelano essere quelle poste in luce dalla teoria dell'esperienza intersoggettiva: poiché l'esperienza dell'altro si struttura secondo le coordinate prima delineate, è possibile che, attraverso l'amore, ne sia esperito il valore, quale *assoluto* fenomenologico.

Nel reciproco illuminarsi e specificarsi, le riflessioni sull'etica e sull'intersoggettività rivelano allora la fecondità teoretica di una loro lettura sinergica, confermando che

l'ipotesi dalla quale la ricerca ha preso le mosse rappresenta una valida via per un approfondimento proficuo del pensiero husserliano.

II. Zusammenfassung auf Deutsch

INTERSUBJEKTIVITÄT, LIEBE UND ETHIK BEI E. HUSSERL.

Von der ethischen Bedeutung der intersubjektiven Erfahrung zur intersubjektiven
Relevanz der Liebe

Einleitung

Ethik und Intersubjektivität sind zwei bedeutende Bereiche des Denkens von Edmund Husserl, denen er besondere Aufmerksamkeit widmete, ohne sie jedoch direkt und explizit in Verbindung zu setzen. Es stellt sich deshalb die Frage, ob die Husserlsche Trennung zwischen Ethik und Intersubjektivität durch die Verschiedenheit des jeweils thematischen Fokus der beiden Gebiete bedingt ist oder ob sie auf eine innere Spaltung und Inkommensurabilität zwischen den zwei Gebieten hindeutet. Eine sorgfältige Analyse der Texte zur Ethik und Intersubjektivität hebt verschiedene Hinweise hervor, die die Möglichkeit eröffnen, diese Sphären des Husserlschen Denkens von einem in Husserls Texten sichtbar werdenden Standpunkt aus miteinander ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise lässt sich eine kritisch-systematische Analyse des Husserlschen Denken herausarbeiten, die zugleich den Bedingungen einer philologisch-exegetischen Textinterpretation gerecht wird. Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert.

1. Erster Teil

Im ersten Teil, der in zwei Kapitel unterteilt ist, wird die Verbindung zwischen Ethik und Intersubjektivität verdeutlicht, indem der Ausgangspunkt des Forschungsthemas erläutert wird, der die leitende Fragestellung der gesamten Arbeit motiviert.

Die Betrachtung der grundlegenden Aspekte der Husserlschen Ethik durch die Analyse der in jeder Phase der Ethik¹ zentralen Kategorie der Wahl und durch die Überprüfung

¹ Ullrich Melle schlägt eine Periodisierung der Ethik Husserls nach zwei Hauptphasen vor: Die Vorkriegszeit entspricht der in Halle und Göttingen verbrachten Zeit und die Nachkriegszeit entspricht in etwa der Freiburger Zeit (U. Melle, *Einleitung*, in Hua XXVIII; Vgl. Id., *The Development of Husserl's Ethics* und Id., *Ethics in Husserl*). Diese Periodisierung wird allgemein in der Forschung zu Husserl akzeptiert. Melle präzisiert sie weiter, indem er die Nachkriegszeit noch einmal in zwei Phasen – die erste von den ersten Freiburger Vorlesungen bis Mitte der 1920er Jahren und die zweite von der Mitte der 1920er Jahren bis zum Husserls Tod – aufteilt (vgl. Id., *Edmund Husserl: From Reason to Love*).

ihrer konstitutiven Elemente lässt im ersten Kapitel einen bedeutsamen Bezug zur Intersubjektivität deutlich werden. Wenn die Elemente, aus denen die Wahl besteht – das wählende Subjekt, die Lage, in der die Wahl getroffen wird, und die gewählten Werte – eine nicht-sekundäre intersubjektive Dimension aufweisen, die in der Freiburger Zeit immer wichtiger wird, dann heißt das, dass die Ethik als solche nicht zufällig auf die Intersubjektivität verweist. Dieser Befund plausibilisiert die Legitimität der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ethik und Intersubjektivität bei Husserl.

Nach der Erläuterung des Standpunktes der folgenden Textinterpretationen wird im zweiten Kapitel herausgearbeitet, dass Husserl die Ich-Du-Beziehung und die gemeinschaftliche Beziehung als wertvoll und förderungswert versteht.² Wenn das Subjekt die Beziehung nicht als Gut bewerten und sie als kein zu förderndes Ziel wählen würde, könnte diese Beziehung nicht lebendig bleiben und sich aktiv entwickeln.

Die die gesamte Analyse leitende Fragestellung lässt sich daher auf einer ersten Ebene folgendermaßen skizzieren: Auf welcher Grundlage kann das Subjekt die Beziehung als wertvoll erfahren? Was ist die Bedingung dafür, dass die Beziehung ausgewählt und gefördert werden kann? Von einem phänomenologischen Standpunkt aus ist es für die Erfahrung der Beziehung als Wert nötig, dass sie sich als die Dimension erweist, in der das Subjekt die eigene Selbstverwirklichung erreichen kann.³ Gleichzeitig ist es aber auch nötig, dass das andere Subjekt, mit dem man in Beziehung tritt und steht, ebenfalls als Wert erkannt wird. Nur auf dieser Grundlage kann der Andere gewählt werden; nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, von einem ‚passiven‘ Zusammensein zu einer aktiven Teilnahme an der Beziehung zum Anderen in verschiedenen Formen und Graden überzugehen.

Damit kommen wir zu einer zweiten Ebene der Fragestellung, der Ebene der ethischen *Wertung* der anderen Person. Gemäß der Husserlschen Ethik wird jeder Mensch vom Standpunkt der *materialen* Wertung aus hinsichtlich der von ihm getroffenen Entscheidungen beurteilt; vom Standpunkt der *formalen* Wertung aus wird er als Subjekt der Freiheit, als Subjekt des Wertes betrachtet, unabhängig von seinem konkreten Handeln.⁴ In den Husserlschen Texten bleibt jedoch unklar, was den Wert des anderen Subjektes begründet, der in der formalen ethischen Wertung anerkannt wird. Mit anderen Worten stellt sich die Frage, was es ermöglicht, dass das andere Subjekt immer als Wert-Subjekt erfasst werden kann.

² Vgl. Mat. IX, SS. 176-177.

³ Vgl. Hua XXXV, S. 46.

⁴ Vgl. Mat. IX, SS. 163-167 und vgl. Hua XLII, SS. 353-354.

Eine Möglichkeit, die vorliegende Frage zu beantworten, verfolgen wir in unserer Arbeit, indem wir die in Husserls transzendentaler Phänomenologie angebotenen Instrumente operativ werden lassen. Damit eröffnen sich zwei mögliche Wege, die im zweiten und dritten Teil der Arbeit dargestellt sind.

2. Zweiter Teil

Der zweite Teil ist in drei Kapitel unterteilt. Er ist der Analyse der transzendentalphänomenologischen Theorie der Intersubjektivität oder der *Fremderfahrung* gewidmet, deren Untersuchung die bekannte *V. Cartesianische Meditation* und zahlreiche Forschungsmanuskripte gewidmet sind, die sich vor allem in den Bänden XIII, XIV und XV der *Husserliana* finden und dazu beitragen, die Bedeutung der *V. Meditation* besser zu verstehen. Beim Untersuchen dieser Texte wird gefragt, ob die Beschreibung der intersubjektiven Erfahrung, in deren Rahmen der *Leib* eine zentrale Rolle spielt, die Elemente bietet, um die Anerkennung des Anderen nicht nur als eines anderen transzendentalen Subjektes, sondern auch als eines anderen Wert-Subjektes zu begründen. Dieses Forschungsprogramm stellt somit die erste Möglichkeit dar, die oben erläuterte Frage nach der axiologischen und ethischen Relevanz der Beziehung zum Anderen zu beantworten.

Im ersten Kapitel wird zunächst der Charakter der Theorie der Fremderfahrung herausgestellt: Es handelt sich um eine *Fundierungsanalyse*, die die grundlegenden Elemente der Erfahrung des Anderen, d.h. ihre Möglichkeitsbedingungen, beleuchtet. Husserl zufolge werden dieselben Bedingungen meist aus einer *statischen* Perspektive beschrieben, d.h. als Schichten einer einheitlichen Erfahrung und nicht als Elemente, die zeitlich aufeinander folgen.⁵

Kritisch kann man jedoch bemerken, dass mehrere theoretische Instrumente der Theorie der Fremderfahrung auf eine implizite Verwendung der genetischen Methode hinweisen. Einerseits ist diese Zweideutigkeit problematisch – wie ein Teil der Husserl-Interpreten betont – und stellt den Erfolg der Theorie der Fremderfahrung in Frage; andererseits kann jedoch dieselbe Zweideutigkeit auch auf die Notwendigkeit der gegenseitigen Ergänzung

⁵ Vgl. Hua I, S. 136.

der beiden Methoden und auf die Komplexität des Phänomens der Alterität hinweisen, das nicht mithilfe nur einer der beiden Methoden vollständig verstanden werden könnte.⁶ Im Laufe unserer Arbeit wird die Theorie der Intersubjektivität mit der Absicht analysiert, ihre methodische Herausforderung anzunehmen: Deshalb wird der von der Theorie implizierte methodische Vorschlag in den Mittelpunkt gestellt und *heuristisch* angewendet. Die Reduktion auf die *Eigenheitssphäre*, die durch die Abstraktion von allen intersubjektiven Konstitutionen innerhalb der transzendentalen Reduktion durchgeführt wird, wird als ein Mittel verstanden, um herauszufinden, welche Bedingungen innerhalb der erstpersonalen Erfahrung die Erfahrung des anderen Subjekts als solches ermöglichen.⁷

Nach der Erläuterung des Charakters der Husserlschen Analyse der intersubjektiven Erfahrung und der Spezifizierung der Einstellung, in der sie betrachtet wird, fährt das erste Kapitel mit einer Untersuchung der Eigenheitssphäre fort. Das liegt daran, dass die Bestimmung dieser Sphäre es erlaubt, sich auf den Kern der subjektiven Erfahrung zu konzentrieren, der die Grundlage jeder anderen Erfahrung ist, und zu überlegen, was die entscheidenden Elemente der intersubjektiven Erfahrung sind. Dieser ‚Kern der Subjektivität‘ besteht für Husserl im transzendental-leiblichen Ich mit seinen eigenen *cogitationes*.⁸ Das macht deutlich, dass jeder Bewusstseinsfluss ein *eigener*, von dem der Anderen getrennter ist: Aufgrund dessen kann das Ich sich als Ich erfassen und allererst in Beziehung zum anderen Subjekt treten; man könnte nämlich dem Anderen nicht als einem *anderen* begegnen, wenn die Bewusstseine der Iche nicht unterscheidbar wären. Die Verflechtung des psychophysischen und transzendentalen Ichs verdeutlicht außerdem die entscheidende Rolle des Leibes, der als Leitfaden für die Analyse der eigenheitlichen Erfahrung verstanden werden kann.

Durch den Leib konstituiert sich das Ich als psychophysisches und immer lokalisiertes Ich, d.h. das Ich individualisiert sich. Daher gilt der Leib als *Nullpunkt* der Orientierung und der gesamten Erfahrung. Die Zugehörigkeit der Leiblichkeit zur eigenheitlichen Erfahrung deutet ferner darauf hin, dass das Ich als leibliches nur den eigenen Leib

⁶ Zur gegenseitigen Ergänzung der statischen und der genetischen Methode vgl. D. Lohmar, *Genetic phenomenology*, S. 266, und E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, S. 27.

⁷ Die Bedeutung der primordialen Reduktion wird von Dieter Lohmar in derselben Richtung erläutert: Vgl. D. Lohmar, *Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn*, SS. 753-754.

⁸ Vgl. Hua I, § 44.

ursprünglich und unmittelbar erfahren kann, während die Erfahrung der Leiber der Anderen immer mittelbar und indirekt ist.

Das erste Kapitel konzentriert sich außerdem auf die Artikulation der eigenen Erfahrung des psychophysischen Ichs in der reflexiven und vor-reflexiven Erfahrung: Das Ich-Sein ist mit einer Form der Selbstreflexion und der Selbsterkenntnis verbunden, die auf unterschiedlichen Aktivitäts- und Passivitätsstufen statisch und genetisch von der Leiblichkeit abhängen – einer Leiblichkeit, die nach einer fast paradoxen Dynamik in ihrem Verhältnis zur Welt immer konstituiert und konstituierend ist.⁹ Die vor-reflexive Erfahrung enthält nämlich bereits die Bedingungen, unter denen der Leib als Zentrum eines komplexen sinnlich-kinästhetischen Systems als *Wahrnehmungs-* und *Willensorgan* betrachtet werden kann.

Wenn man die *Dingvorlesung*¹⁰ in Betracht zieht, kann man zunächst besser verstehen, was es bedeutet, dass der Leib ein *Wahrnehmungsorgan* ist. Es heißt, dass der Leib von einem vor-reflexiven Standpunkt aus ein System passiver und freier *Kinästhesen* ist, d.h. der Bewegungen und Bewegungsempfindungen, von denen die Wahrnehmung abhängt. Daraus ergibt sich, dass der Leib ein freies System von Möglichkeiten ist, das immer die *Freiheit* und die *Spontaneität* des Ichs einschließt.

In diesem ersten Sinne wird der Leib auch als Willensorgan charakterisiert, wie aus den Analysen von *Ideen II* hervorgeht: Er ist Organ einer ursprünglichen Freiheit, da er der erste Ort ist, an dem sich die transzendente Subjektivität als „*wache Subjektivität*“, d.h. als intentional aktive Subjektivität, ausdrückt.¹¹ Zu den intentionalen Akten zählt Husserl auch die Akte der praktischen Intentionalität, und zwar die Willensakte. In diesem zweiten Sinne kann man dann von der Freiheit der Subjektivität reden, die praktisch dank des Leibes Stellung nimmt und handelt.

Die vorliegenden zwei Bedeutungen der Freiheit des Ichs zeigen, dass der Leib die Verbindung der wahrnehmend-sinnlichen mit der personal-geistigen Seite der Subjektivität darstellt, deren Verflechtung die Freiheit des leiblich-transzendentalen Ichs, und darum des persönlichen Ichs, begründet.

Auf diese Weise treten bedeutsame Elemente der eigenheitlichen Erfahrung zutage, die auf die Bedingungen der Möglichkeit der intersubjektiven Erfahrung hinweisen. Es ist trotzdem zu betonen, dass solche Elemente nicht vollkommen auf die Eigenheitssphäre

⁹ Genau aufgrund dieser Dynamik wird der Leib in *Ideen II* als ein «Ding besonderer Art» bezeichnet (Hua IV, S. 158).

¹⁰ Vgl. Hua XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*.

¹¹ Vgl. Hua IV, § 26. Die Aktivität der Intentionalität ist hier in einem umfassenden Sinn zu verstehen, als die Gesamtheit der aktiven und passiven Leistungen der Intentionalität im Allgemeinen.

reduzierbar sind, weil sie in gewissem Maße auf eine intersubjektiv charakterisierte Dimension verweisen. Denn der Leib als System der Freiheit und des Willens ist Leib des sich in der intersubjektiven *Umwelt* befindenden personalen Ichs – einer Umwelt, die freilich durch Abstraktion aus der Eigenheitssphäre ausgeschlossen ist.

Das zweite Kapitel lenkt innerhalb der Theorie der Fremderfahrung die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie das andere Subjekt dem Ich erscheint. Der Leib ist ein wesentliches Element innerhalb der Eigenheit des Ichs und die erste Art und Weise, in der sich das andere Subjekt offenbart. Die Leiblichkeit ist mit der Möglichkeit des Ausdrucks verbunden. Das andere Subjekt erscheint dabei durch einen ausdrücklichen Leib, der je nach Willensniveau auf das egologische *Innenleben* verweist und dieses anzeigt. Ein solcher *Verweis* oder *Indiz* auf das Innenleben ermöglicht es, dem anderen Subjekt ein Bewusstseinsleben zuzuschreiben.

Das Phänomen des Ausdrucks weist konstitutiv über die eigenheitliche Schicht der Erfahrung hinaus, da es nur in Bezug auf eine gemeinsame Welt Bedeutung gewinnt. In diesem Sinne ist der Bezug auf die intersubjektive *Umwelt*, die bisher nach der von Husserl zur Beschreibung der Begegnung mit dem Anderen vorgeschlagenen Fundierungsreihenfolge methodisch noch ausgeschlossen ist, nötig, um den Leib des Anderen zu erfahren.

Die Tatsache, dass der Ausdruck ein Indiz auf das Innenleben ist, hebt hervor, dass die Intentionalität, durch die dem anderen Subjekt das Bewusstseinsleben zugeschrieben wird, indirekt ist und sich von der ‚ersten‘ Intentionalität der Eigenheitssphäre unterscheidet. In diesem Zusammenhang spricht Husserl von *apperzeptiver Übertragung*, die die *passive Synthese der Assoziation* impliziert. Die *Analysen zur passiven Synthesis*¹² ermöglichen ein genaueres Verständnis davon, was Husserl durch die vorliegenden Begriffe meint: Gerade dank einer *Ähnlichkeit* zwischen dem eigenen Leib und dem des Anderen, die sich nach immanenten Gesetzen des Erfahrens zeigt, erkennt das Ich den Leib des Anderen als Leib eines anderen transzendentalen Ichs.

Auf der Grundlage eines Zusammenhangs zwischen der Passivität des Erscheinens des Anderen gegenüber dem Ich und der Aktivität des Erkennens vom Ich kann dann behauptet werden, dass gerade die Art und Weise, in der der Andere zur Erscheinung kommt, das Ich dazu bringt, ihn als Anderen zu erfahren. In diesem Sinne wird die Alterität des Anderen im Rahmen einer konstitutiven Analyse bewahrt.

¹² Vgl. Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis*.

Die letzte Aussage ist im Hinblick auf die Identifizierung der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung des Wertes des Anderen nicht nebensächlich: Das andere Subjekt kann niemals auf das Ich ‚reduziert‘ werden, sondern es wird als ein *anderes* erlebt, d.h. als ein Subjekt mit seiner eigenen Einzigartigkeit, und daher als Subjekt mit einem spezifischen Wert und einer spezifischen Würde.

Die Verwendung des Begriffes der passiven Synthesis deutet außerdem darauf hin, dass das Erkennen einer Ähnlichkeit mit der anderen Person von einer ‚minimalen‘ und grundlegenden Erfahrung abhängt, die jeder möglichen Form der Beziehung zugrunde liegt. Eine solche Ähnlichkeit geht jeder Unterscheidung vom Anderen voraus und stellt die Bedingung der Möglichkeit der Beziehung zwischen Ich und Anderem dar.¹³ Es ist jedoch zu beachten, dass die Ähnlichkeit zwischen den Subjekten nur aufgrund einer triadischen Beziehung Ich-Du-Welt erkennbar ist, die wiederum aus der primordialen Reduktion methodisch ausgeschlossen ist.

Im zweiten Kapitel werden die Ergebnisse der Analyse der Eigeheitssphäre mit den Ergebnissen der Beschreibung des Erscheinens des anderen Subjekts und seiner Anerkennung als solches verbunden. Entsprechend der Kennzeichnung des Ichs als transzendental-leibliches Ich und des Leibes als Willensorgan lässt sich beobachten, dass das andere Subjekt auch als ein anderes freies Subjekt erfahren werden kann, da es als ein anderes transzendentales Ich erfahren wird.

Diese These wird durch die Verbindung der Analyse der *Ideen II* mit dem Ergebnis der *V. Meditation* bestätigt: Das personale Ich, von dem in den *Ideen II* die Rede ist, ist gerade das konkrete transzendente Ich, das geistige Ich, d.h. das Subjekt aktiver Intentionalität, deren grundlegende Schicht die *Seele* ist. Husserl präzisiert darüber hinaus in seinen ethischen Überlegungen, vor allem in den Vorlesungen von 1920/1924,¹⁴ dass das Subjekt als frei zu verstehen ist, da es fähig ist zu wählen, d.h. sich selbst zu bestimmen und sein Leben zum Guten zu lenken, bis es zum ethischen Subjekt wird.¹⁵

Auf der Grundlage der skizzierten Überlegungen lässt sich festhalten, dass die Bestimmung des transzendentalen Subjektes als eines körperlichen und konkreten Subjektes, somit als eines personalen und freien Subjektes, darauf hinweist, dass angesichts der Möglichkeitsbedingungen für das Erkennen des anderen Subjektes als

¹³ Vgl. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, S. 22 und §§ 3.2, 3.3, 4.4.

¹⁴ Vgl. Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik*.

¹⁵ In beiden Zusammenhängen – in den *Ideen II* und in den ethischen Überlegungen – wird das Subjekt als zur Umwelt gehöriges verstanden. Damit ist der in unserer Analyse immer wieder auftauchende Hinweis auf einen intersubjektiven Kontext bestätigt.

transzendentes Subjekt auch die Bedingungen dafür gegeben sind, dass es als freies Subjekt erkannt wird.

Das zweite Kapitel betont daher, dass der Person dank der gerade erwähnten Freiheit ein besonderer Wert zugeschrieben wird. Damit wird bestätigt und geklärt, was im ersten Teil über die ethische Wertung der Person angedeutet wurde: Der personale *Eigenwert* ergibt sich daraus, dass die Person ein freies Subjekt ist, ein auf den kategorischen Imperativ antwortendes Subjekt, ein Subjekt kategorisch geforderten Handelns.

Dank dieser Freiheit kann der anderen Person das Wertprädikat der *Würde* zuerkannt werden. Das zeigt gerade ihre Nichtreduzierbarkeit auf andere Subjekte. Bestätigt wird diese Auffassung dadurch, dass die Person als ein sich von anderen weltlichen Wesen unterscheidendes Individuum erscheint.

Im dritten Kapitel werden die Grenzen der Theorie der Fremderfahrung betont, deren Komplexität und Potentialität zuvor beleuchtet wurden. Auf diese Weise sind die Gründe aufgezeigt, die keine vollständige Betrachtung der Beziehung zum anderen Subjekt aus einem axiologischen und ethischen Standpunkt zulassen. Das liegt daran, dass die *V. Meditation* vom intersubjektiven Kontext abstrahiert, obwohl sich dieselbe *Meditation* immer wieder implizit auf die intersubjektive Umwelt bezieht.

Es ist demnach nötig, die *Einstellung* zu wechseln und sich von der transzendentalen in die natürlich-personale Einstellung zu versetzen, um hinreichend zu verstehen, wie dem anderen Subjekt und der Beziehung zu ihm eine besondere subjektive Bedeutung, ein Wert verliehen werden kann. Denn auch die betreffenden intentionalen Objekte (das andere Subjekt und die Beziehung zu ihm treten in der natürlichen Erfahrung mit einer axiologisch-emotionalen und praktisch-willentlichen Konnotation auf, d.h. als gefühlte, gewollte, gewünschte, gewählte Objekte. So beschreibt ein Manuskript aus den 1920er Jahren¹⁶ die Beziehung zwischen den Subjekten innerhalb der *Umwelt* unter Berücksichtigung ihres gegenseitigen Einflusses und ihrer gegenseitigen ‚Bestimmung‘. Mit anderen Worten: Die Subjekte nehmen gemäß der natürlich-personalen Einstellung an einem System von persönlich relevanten Beziehungen teil.

¹⁶ Vgl. Hua XIII, Beilage LII, SS. 466-469. Im vorliegenden Manuskript spricht Husserl gerade vom «Bestimmtsein von den Anderen».

3. Dritter Teil

Im dritten Teil wird aus den im letzten Kapitel herausgearbeiteten Gründen die Verbindung zwischen Ethik und Intersubjektivität in natürlich-personaler Einstellung untersucht, die die ethischen Überlegungen leitet. Die Ausführungen sind in vier Kapitel unterteilt. Sie beschäftigen sich vor allem mit den ethischen Überlegungen der Freiburger Zeit, die den intentionalen Akt der Liebe untersuchen. Der intentionale Akt der Liebe stellt – nach dem ersten Weg der Theorie der Fremderfahrung, die im zweiten Teil beschrieben wurde – den zweiten Weg dar, der das Thema der Beziehung und ihre axiologische und ethische Relevanz zu hinterfragen ermöglicht.

Bei Husserl ist die Liebe ein Gemütsakt, d.h. ein Akt der fühlend-wollenden Intentionalität mit einer bestimmten normativen Relevanz, in Bezug auf den die Frage gestellt werden kann, ob er einen besonderen Verweis auf die Intersubjektivität impliziert. Darüber hinaus wäre zu untersuchen, ob die Liebe den Wert des anderen Subjekts und der intersubjektiven Erfahrung enthüllt und ein Sollen beinhaltet, die die gerade erwähnten intentionalen Gegenstände (den Anderen und die Beziehung zu ihm) zu fördern.

Das erste Kapitel beginnt mit einführenden Erläuterungen zum Thema ‚Liebe‘, indem dieses in den Rahmen der Husserlschen Ethik eingeordnet wird und hervorgehoben wird, dass es um den Akt geht, durch den sich Husserls späten ethischen Untersuchungen gemäß der kategorische Imperativ gegenüber jedem Subjekt ausdrückt. Durch den intentionalen Akt der Liebe erfährt das Subjekt bestimmte Werte in ihrer besonderen Relevanz und Bedeutung für die Verwirklichung seiner Menschlichkeit.

Damit scheint sich die in der ersten Phase von Husserls ethischem Denken bestehende Trennung und Spannung zwischen dem formalen kategorischen Imperativ und dem materialen Subjekt, zwischen der Abstraktheit und Universalität des einen und der Konkretheit und Partikularität des anderen aufzulösen. In der von Brentano beeinflussten Vorkriegsethik des ‚besten Gutes‘ ermöglichen die materialen Werte a priori eine Verbindung zwischen den beiden Ebenen. In diesem Zusammenhang bleibt jedoch die Frage offen, warum ein als ‚bester‘ erkannter Wert das Subjekt bindet, ihn zu verwirklichen.

In diesem Sinne erweist sich die Kategorie der Liebe als die theoretisch entscheidende Kategorie, da sie erlaubt, das Universale mit dem Partikulären zu verbinden.¹⁷ Die Liebe

¹⁷ Vgl. Mat. IX, S. 132, Anm. 1 und S. 146, Anm 1; Vgl. Hua XLII, Text Nr. 27, § 4.

ist nämlich ein Erlebnis, das jedem Subjekt seine individuelle *Berufung* offenbart, indem dadurch die Werte gezeigt werden, die ihm am meisten entsprechen. Die individuelle Berufung in ihrer formalen Struktur fordert von jedem Menschen, ein ‚echter Mensch‘¹⁸ zu sein. Durch die Liebe gewinnt diese Berufung einen spezifischen materialen Bezug zum Individuum, indem sie die für das Individuum spezifisch relevanten Werte – von Husserl *Liebeswerte* genannt – zeigt.

Nach der Skizze des theoretischen Kontextes des Themas ‘Liebe’ diskutiert das zweite Kapitel die Frage, ob sich die Liebe ohne Priorität auf jede Klasse von Werten bezieht oder ob bestimmte Klassen von Werten und entsprechenden intentionalen Objekten eine ethische Priorität haben.

Bevor der *objektiv-noematische* Bezug des intentionalen Akts der Liebe untersucht werden kann, ist es nötig, die *noetische* Seite der Liebe zu klären, d.h. die Eigenschaften der *Gemütsakte* im Detail zu berücksichtigen. In den Vorlesungen über Ethik von 1914 präzisiert Husserl, dass sich die Gemütsakte als Akte der allgemeinen praktischen Vernunft in Gefühls- und Willensakte unterteilen lassen: Durch die ersten wird der Wert eines intentionalen Gegenstandes erfahren; die zweiten ermöglichen es, in Bezug auf einen Gegenstand und auf einen Wert aktiv Stellung zu nehmen.¹⁹ Den Akten der praktischen Vernunft gehören daher spezifische intentionale Objekte zu (d.h. die gefühlten *Werte* und die gewollten *Güter* oder *Ziele*), die sich von dem intentionalen Objekt der theoretischen Vernunft, d.h. vom wahrgenommenen *Ding* unterscheiden.

Aus Passagen aus den *Logischen Untersuchungen* und aus den *Ideen I* geht hervor, dass die theoretischen Akte einerseits als ‚objektivierende‘ gekennzeichnet sind, da sie sich auf ein dingliches intentionales Objekt beziehen. Andererseits werden die Gemütsakte als ‚nicht-objektivierend‘ bezeichnet, da sie sich auf nicht-dingliche intentionale Gegenstände beziehen. Nach einem statischen Fundierungsmodell impliziert jedoch jeder nicht-objektivierende Akt einen objektivierenden: In erster Linie braucht die fühlend-wollende Intentionalität stets den Bezug auf ein Ding, und zwar auf ein wahrgenommenes Objekt, das dann gefühlt und gewollt werden kann. In zweiter Linie kann ein Gemütsakt nur durch einen Akt der *doxischen* Vernunft für das Bewusstsein thematisiert werden.

Die Vorlesung *Einleitung in die Ethik* von 1920/1924 stellt die genetische Dynamik des Gemüts in den Mittelpunkt: Jeder Gemütsakt ist von Werten bzw. Zielen des Handelns

¹⁸ Vgl. Hua XXXVII, SS. 251-252; Hua XLII, Text Nr. 27, § 3, S. 389.

¹⁹ Vgl. Hua XXVIII, *Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*.

motiviert. Im Fühlen und Wollen besteht außerdem ein *Streben*, dessen Berücksichtigung die passive Dimension des Gemüts herausstellt. Es wird dadurch klar, dass die Liebe als Gemütsakt als eine Form des *Strebens* nach Werten und damit Zielen, die jedem Subjekt eigen sind, zu verstehen ist.

Wenn man sich nun dem intentionalen Objekt der Liebe zuwendet, zeigt sich, dass mehrere in *Husserliana XLII* abgedruckte Manuskripte aus den 1920er und 1930er Jahren durch Ausdrücke wie ‚ursprüngliche‘, ‚echte‘, ‚absolute‘ Liebe, die sich auf die personale Liebe beziehen²⁰, suggerieren, dass das primäre Objekt der Liebe die andere Person ist. Die *Nächstenliebe* stellt nämlich die höchste ethische Form der Liebe dar: Sie ist eine potentiell an jeden Menschen gerichtete Liebe, die sich ausgehend von der Liebe zu demjenigen, der mir konkret nahe ist, *aktualisiert*. Die Verwirklichung der Nächstenliebe findet auf verschiedenen Stufen der ‚Exklusivität‘ statt, bis zur Form der einzigen, auf eine einzige Person gerichteten Liebe. Es ist relevant, dass Husserl ausgehend von der konkreten Begegnung und Beziehung zwischen Subjekten die Liebe als *potentielle* und *allgemeine* Liebe zu entwickeln versucht.

Auch einige Stellen aus den Vorlesungen *Einleitung in die Ethik* von 1920/1924 bestätigen, dass das andere Subjekt der primäre intentionale Bezug der Liebe ist. Husserl behauptet nämlich, dass die Werte der Nächstenliebe oder Werte der Moral die höchsten Werte der Ethik darstellen: Die Liebe zum Vaterland gründet sich auf der Liebe zum anderen Subjekt, so auch die Liebe zur Wissenschaft, zu Kultur usw.²¹ In diesem Sinne kann man sich eine *Konstitution der Liebe* vorstellen, nach der die personale Liebe die Liebe in einem grundlegenden und primären Sinn ist. Die Liebe zu jedem anderen intentionalen Objekt ist von ihr abgeleitet und sekundär.

Um die Ergebnisse des zweiten Kapitels zu überprüfen, d.h. um zu verstehen, in welchem Sinne die Liebe ein vor allem intersubjektiver Akt ist, sind einige ihrer Bestandteile zu erforschen, und zwar ihre *Form*, ihre *Struktur* und ihre *Vollendung*. Diese Analyse wird im dritten Kapitel durchgeführt. Dabei wird von der Bestimmung der Liebe als ein ‚in die andere Person und mit der anderen Person fühlender‘ Akt²² und als ein ‚sich für eine Person entscheidender‘ Akt²³ ausgegangen. Die Liebe ist dementsprechend eine Form des

²⁰ Husserl verwendet den folgenden Ausdruck: Liebe «von Person zu Person» (Hua XLII, S. 354 und S. 469).

²¹ Vgl. Hua XXXVII, S. 11.

²² Vgl. Hua XLII, S. 333 und S. 470.

²³ Vgl. Hua XLII, S. 344.

Fühlens und ein *Willensakt*, der auch als eine Form der *Einfühlung* und als eine Entscheidung für den Anderen zu beschrieben ist.

Anhand der Ergebnisse des zweiten Kapitels wird deutlich, dass jeder Akt der fühlend-wollenden Vernunft stets einen theoretischen Akt implizieren. Das gilt auch für die Liebe als eine Form des Einfühlens: Die Einfühlung stellt nämlich – gemäß der Theorie der Fremderfahrung – auf einem ersten Niveau einen theoretischen Akt (E_1) dar, der dem theoretischen Erkennen des anderen Subjektes entspricht. Auf einer zweiten Ebene ist die Einfühlung eine Form des Fühlens mit dem Anderen und in den Anderen (E_2), dank der das Leben mit ihm geteilt werden kann. In diesem Sinne gehört ein grundlegend-theoretisches Niveau, das die anderen Niveaus der Intentionalität statisch begründet, zur Liebe als einem sich in einer Stellungnahme des Willens verwirklichenden Gemütsakt. Aus den Husserlschen Texten geht freilich hervor, dass die Liebe nicht schlicht der Einfühlung entspricht,²⁴ sondern dass erstere als ‚besondere Weise der Einfühlung‘ letztere vollendet. Im Akt der Liebe ist ein besonderer Bezug zur Individualität des anderen Subjektes impliziert; durch diesen Akt wird der Wert des Anderen anerkannt und die Förderung von seinem Wohl gewählt.²⁵

Das Verhältnis zur Einfühlung bringt die *Struktur* des Gemütsakts der Liebe als Nächstenliebe ans Licht und macht deutlich, in welchem Sinne die entscheidende Kategorie der *Nähe* die *Form* der Liebe darstellt. Es ist nämlich nicht zufällig, dass die möglichen Formen der personalen Liebe als ein ‚Mit-dem-Anderen-Sein‘ die Nähe als gemeinsamen Nenner haben.

Die *Vollendung* der Liebe besteht in der Umsetzung des gemeinschaftlichen Lebens in der Form der *Liebesgemeinschaft*. Jede nach ihrer ethischen Verwirklichung strebende Beziehung trachtet danach, eine Form der Bindung zu sein, in der eine Harmonie von Zielen und Absichten der verschiedenen Subjekte real wird und in der das Wohl des Anderen als das eigene vom Subjekt übernommen wird.

Das Thema der Liebesgemeinschaft wird von Husserl meistens aus einer normativen Sicht betrachtet. Dadurch wird das *ethische Ideal* der Vollendung jeder Beziehung betont. Dieses Ideal bleibt jedoch überaus abstrakt, da Husserl nicht thematisiert, wie die Dimension des Konflikts zwischen Subjekten mit der gewünschten Übereinstimmung zwischen ihnen vereinbar sei.

²⁴ In diesem Sinne bezeichnet Husserl die Liebe auch als eine Form der Sympathie (vgl. Hua XLII, p. 509).

²⁵ Vgl. z. B. Hua XIV, S. 172 und vgl. J. Hart, *Who One Is. Book I*, p. 212.

Husserl zufolge gibt es außerdem einen echten *Instinkt* zur *Vergemeinschaftung*: Das liegt daran, dass die vor-vernünftige *Genese* der Liebe der Instinkt als solcher ist, der eine Form der *Affektion* darstellt, die ein besonderes Streben nach bestimmten Werten zeigt, zu denen das Subjekt aufgerufen ist.²⁶

Die Analyse der Liebe als Gemütsakt hebt die genetische Dynamik der intersubjektiven Erfahrung hervor, deren axiologische Seite im vierten Kapitel näher betrachtet wird. Nur wenn diese axiologische Dimension erforscht wird, ist es möglich zu begreifen, wie und inwiefern die ethische Relevanz der Beziehung zum anderen Subjekt durch die Liebe offenbart wird.

Die von der Liebe offenbarten Werte (*Liebeswerte*) werden von Husserl als objektive Werte beschrieben, die das Subjekt aus seinem tiefsten ‚Zentrum‘ und auf der Basis einer besonderen *Konvenienz* und ‚*Angemessenheit*‘ ihnen gegenüber wählt. Solche objektiven Werte, die intersubjektiv gültig sind, gewinnen eine bestimmte Bedeutung für das Subjekt, so dass sie seine eigenen Werte werden und deswegen auch *individuelle* Werte heißen.

Wenn man diese Überlegungen mit der Analyse der Erfahrung des anderen Subjektes in Verbindung bringt, zeigt sich, dass das andere Subjekt durch die Liebe als ein besonderer *Liebeswert* erfahrbar ist, da es objektiv und intersubjektiv als Wert-Subjekt erfasst werden kann. Das andere Subjekt ist nämlich nach der Theorie der Fremderfahrung stets als anderes transzendentes Subjekt erkennbar: Genau darin würde die *Eigenart* des anderen Subjektes bestehen; von derselben *Eigenart* würde der auf den anderen bezogene Wert gemäß einem *adverbialen* Verständnis der Werte²⁷ abhängen.

In den Husserlschen ethischen Überlegungen wird auch klar, dass das Subjekt als Person im Rahmen seiner ethischen *formalen* Wertung als *wertvoll* betrachtet wird – unabhängig von seinen konkreten Handlungen. Die Liebe scheint dabei die grundlegende Ebene der ethischen Wertung zu vollenden, nicht nur indem der objektive Wert des Anderen durch die Liebe anerkannt wird, d.h. indem der Andere als transzendentes Subjekt erfahren wird, sondern auch indem er als *einzigartiges* und ‚*vorzügliches*‘ Subjekt anerkannt wird²⁸ und indem ich mich für seine Förderung durch die Liebe entscheide. Von einem phänomenologischen Standpunkt aus würde sich der *Einzigkeitswert* des Anderen daher

²⁶ Vgl. Hua XLII, SS. 391 ff.

²⁷ Vgl. J. G. Hart, *Value-Theory and Phenomenology* und S. Rinofner-Kreidl, *Husserls Fundierungsmodell als Grundlage einer intentionalen Wertungsanalyse*.

²⁸ Vgl. Mat. IX, S. 132, Anm. 1: «Das Geliebte als <das> für diese Person subjektiv Vorzügliche, andererseits objektiv wertvoll in der objektiven Beurteilung der Person».

durch die Liebe *konstituieren*. Aufgrund der Anerkennung des Wertes des anderen Subjektes und aufgrund der Gesetze der Wertsummation ist es nun aus einer statischen Sicht möglich, den Wert der intersubjektiven *gemeinschaftlichen* Dimension festzustellen.²⁹ Aus einer genetischen Sicht ist derselbe Wert unter Berücksichtigung der positiven subjektiven Entwicklung und des vom Subjekt erfahrenen Wohles innerhalb eines intersubjektiven Kontextes erfassbar, aus dem neue Werte entstehen.³⁰

Folgt man diesen Überlegungen, dann offenbart sich die subjektive und objektive Seite der Konstitution des Wertes des Anderen durch den intentionalen Akt der Liebe. Denn das Subjekt erkennt durch die Liebe den subjektiven Wert des Anderen und entscheidet sich für sein Wohl. Die Möglichkeitsbedingung dafür ist die Erfahrung des Anderen als transzendentes Subjekt, wie es die Theorie der Fremderfahrung beschreibt. Der Wert des anderen Subjektes ist daher von jedem erkennbar, aber er wird seiner besonderen Relevanz nach von einem partikulären Subjekt erfahren. Man kann folglich behaupten, dass das Subjekt durch die Liebe begreift, was seine Menschlichkeit vollendet: Wenn das Subjekt die vom Fühlen enthüllten Werte durch die praktische Vernunft annimmt, kann dasselbe Subjekt auf den kategorischen Imperativ antworten und das eigene Wohl und das Wohl des Anderen als Ziel seines Handelns wählen. In diesem Sinne kann man behaupten, dass sich der kategorische Imperativ dem Subjekt durch eine konstitutive Dynamik offenbart, und zwar durch die partikuläre Begegnung des Subjektes mit dem anderen Subjekt als intentionaler Gegenstand, dessen normative Bedeutung enthüllt wird. Insbesondere im Hinblick auf die letzten Aussagen wird deutlich, dass die axiologische Dimension zwar von der ethisch-normativen unterschieden, aber eng mit ihr verbunden ist, so dass keine unüberwindliche Trennung und Distanz zwischen den beiden besteht. Das Subjekt kann auf diese Weise *fühlen* und erfassen, welches sein Sollen ist und nach diesem Sollen entscheiden und handeln. Die Liebe stellt daher den Akt dar, dank dessen sich die Verbindung zwischen Intersubjektivität und Ethik am deutlichsten zeigt, indem der Wert des Anderen und das Sollen ihm gegenüber als primär und vorrangig offenbart werden. Aufgrund dieses primären Wertes des Anderen können andere intentionale Gegenstände überhaupt erst als wertvoll betrachtet werden: Das bestätigt die oben angenommene Konstitution der Liebe und weist auf eine Hierarchie der Werte hin.

²⁹ Vgl. Hua XXVIII, pp. 93-98 und vgl. J. G. Hart, *The Summum Bonum and the Value-Wholes: Aspects of a Husserlian Axiology and Theology*.

³⁰ Vgl. Hua XXVII, S. 48 und SS. 54-55.

Fazit

Die Betrachtung der *Eigenheitssphäre* stellt die Elemente heraus, dank derer jedes Subjekt von einem statischen Standpunkt aus als Individuum erkennbar ist und die die Bedingungen der Möglichkeit für jede intersubjektive Beziehung darstellen. Wenn man das Ergebnis der Theorie der Fremderfahrung im umfassenderen Kontext des Husserlschen Denkens betrachtet, zeigt sich, dass auf dieser Grundlage zugleich der Wert des anderen Subjektes anerkannt werden kann. Dafür ist es jedoch nötig, die *Einstellung* zu wechseln und den ethischen Untersuchungen Aufmerksamkeit zu widmen, um die Beziehung zum Anderen im intentionalen Akt der Liebe axiologisch und ethisch zu betrachten. Da die Liebe vor allem ein intersubjektiver Akt ist, wird in ihr der Wert des Anderen und das Sollen ihm gegenüber erfahren. Insofern liegt in der Liebe auch der Ursprung der Ethik.

Der kategorische Imperativ oder die *Berufung* in ihrer formal-universalen Form beziehen sich auf das Singuläre auf verschiedenen Stufen; die erste Stufe ist dabei die Nächstenliebe, die den Bezug auf andere intentionale Gegenstände, und damit auf andere Werte, begründet. In diesem Sinne offenbart sich jedem Subjekt eine *primäre* Berufung, die das Wohl des Nächsten zu fördern fordert, und eine *sekundäre* Berufung, die auf andere Werte gerichtet ist.

Allerdings thematisiert Husserl eine entscheidende Frage nicht, die für die Klärung der Konstitution der Werte und des kategorischen Imperativs entscheidend wäre: Die Frage der Verbindung zwischen der *Eigenart* des intentionalen Gegenstandes – in diesem Fall des anderen Subjektes – und seinem Wert. Die Frage der Verbindung zwischen der *Wahrnehmung* und der *Wertnehmung* bleibt deswegen offen. Dennoch ist zu betonen, dass die Liebe zur Revision des statischen Fundierungsmodells der Theorie der Fremderfahrung führt: Gemäß der *genetischen* Perspektive – die der statischen nicht widerspricht, sondern sie vollendet – ist das andere Subjekt ‚unmittelbar‘ als wertvoll erfahren und dadurch als in seinem Wohl zu förderndes anderes Subjekt. Dabei erweisen sich die statischen Möglichkeitsbedingungen des intentionalen Aktes der Liebe als diejenigen, die die Theorie der Fremderfahrung herausstellt: Da die Erfahrung des Anderen aus den von der ersten Theorie beschriebenen Elementen besteht, kann dank der Liebe der Wert des Anderen und der Beziehung zu ihm als phänomenologisch *absolut* erfahren werden.

Die Husserlschen Überlegung zur Ethik und Intersubjektivität lassen sich in ein synergetisches Verhältnis bringen. Dadurch kann die Hypothese, von der unsere Arbeit ausgegangen ist, bestätigt werden: Der Blick auf die sachlichen Beziehungen zwischen Husserls Theorie der Intersubjektivität und seiner Ethik bietet eine Möglichkeit, Husserls Denken zu vertiefen.