



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

---

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA  
CICLO XXXIV

**LEBENSWELT E LEBENSFORM.  
ARTICOLAZIONE DELLE FORME E MONDO DELLA VITA TRA  
HUSSERL E WITTGENSTEIN**

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Luca Basso  
**Supervisore:** Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

**Dottoranda:** Sonia Maria Lisco



## ABSTRACT

Il presente lavoro ha l'obiettivo di gettare nuova luce sulla potenziale relazione tra i concetti di *Lebenswelt* in Husserl e *Lebensform* in Wittgenstein, inserendosi in un dibattito che affonda le radici nella seconda metà del Novecento. Rispetto ai precedenti esiti volti a rimarcare la presunta impossibilità di soddisfare un simile compito, questo contributo si propone invece di rilanciare l'interrogazione con un punto di vista *trascendentale* sul problema, offrendo non già un confronto tra i due autori, quanto piuttosto una prospettiva relazionale. Quest'ultima gravita intorno ad un nucleo principale, che intende descrivere il momento di innesto di una determinata forma di vita nella cornice strutturale della *Lebenswelt*. Così facendo, restituisce una determinata chiave di accesso al problema più generale di articolazione della *forma* nella *struttura*, ponendo al tempo stesso le due nozioni come contrappeso teorico rispetto alle contemporanee tendenze di naturalizzazione del pensiero filosofico, in particolare quelle di stampo *enattivo*. A tale scopo, il lavoro affida alla *pratica* e in particolare alla *pratica linguistico-dialogica* il primato nell'ambito del processo di formazione e di articolazione della forma, depotenziando il carattere impositivo della *struttura*.

Il lavoro è strutturato in tre parti. La prima, di carattere introduttivo, presenta i concetti di *mondo della vita* e di *forma di vita*, risolvendo alcuni problemi interpretativi legati ad essi e mostrandone la centralità nell'ambito della produzione husserliana e wittgensteiniana. Inoltre, essa legittima la nostra operazione speculativa, mostrando la necessità di un'osservazione congiunta tra le nozioni prescelte e ponendo le basi per una trattazione in cui le prospettive di Wittgenstein e quelle di Husserl finiscono per fondersi. La seconda parte, che si propone di *entrare nel vivo* del movimento di formazione ad oggetto, indaga il processo di acquisizione e uso linguistico, nonché il peculiare ruolo svolto dalle pratiche dialogiche nella costituzione di una determinata *Heimwelt*, analizzando al tempo stesso l'orizzonte di senso entro cui questo movimento di formazione si inserisce. Particolare attenzione è dedicata, a questo proposito, al processo di *sedimentazione* e all'analisi del *senso di familiarità* in relazione all'abitudine. La terza e ultima parte, dalla quale emerge marcatamente la prospettiva *trascendentale*, compie un passo indietro, analizzando

“dall’alto” il rapporto tra *forma e struttura*, nonché il ruolo peculiare che il soggetto ricopre in questo meccanismo di formazione.

[English version]

The main aim of the present research work is to shed new light on the relationship between Wittgenstein’s notion of *Lebensform* and Husserl’s concept of *Lebenswelt*. Referring to a critical framework whose roots are to be found in the second half of the twentieth century, the work reintroduces the debate, adopting a *transcendental* point of view and proposing a “relational perspective”, rather than a proper comparison. In so doing, it provides a specific key to investigate the general relationship between *form* and *structure* and to critically discuss the contemporary naturalistic tendencies in philosophy, with particular attention to *enactivism*. The work’s main proposal pinpoints the primary role of linguistic and *dialogic* practices in the constitution of a particular form of life, within the structural framework of the lifeworld.

For these purposes, the dissertation is structured in three parts. The first and introductory one discusses the notions of *Lebenswelt* and *Lebensform*, not only solving some interpretative problems, but also showing their peculiar role in both Husserl’s and Wittgenstein’s production. It also legitimates our *desideratum*, underlying the necessity of a relational perspective on the two notions. The second part observes the constitution of a specific form of life *from the inside*, describing the central role of language and dialogue for the development of a *Heimwelt* and the horizon of meanings in which this constitution takes place. Particular attention is devoted, in this context, to the notions of *sedimentation*, *familiarity* and *habituality*. The third and last part, from which the *transcendental* perspective we are adopting emerges, describes the general relationship between *form* and *structure*, together with the peculiar and ambiguous role played by the subject in this process.

## INDICE

<b>PREMESSA</b>	<b>1</b>
-----------------	----------

### **PRIMA PARTE: PER UN'OSSERVAZIONE CONGIUNTA DI *LEBENSWELT* E *LEBENSFORM***

<b>1. HUSSERL E IL PROBLEMA DEL <i>MONDO DELLA VITA</i></b>	<b>15</b>
1.1 <i>Lebenswelt</i> come <i>Boden</i> e <i>Leitfaden</i>	15
1.2 <i>Lebenswelt(en)</i> e problemi interpretativi	29
1.3 Mondo-della vita e intersoggettività trascendentale	38
<b>2. <i>FORME DI VITA</i> IN WITTGENSTEIN</b>	<b>53</b>
2.1 <i>Lebensform</i> : appunti per la genesi del concetto	53
2.2 <i>Lebensform(en)</i> e il problema del naturalismo	63
2.3 Regole, accordo e intenzionalità collettiva	75

### **SECONDA PARTE: FORME DI VITA E PRATICHE LINGUISTICHE**

<b>3. IL CORPO LINGUISTICO</b>	<b>91</b>
3.1 Dal <i>gesto</i> alla <i>parola</i> : acquisizione e uso linguistico	91
3.2 <i>Lebenswelt</i> , <i>Heimwelt</i> e comunicazione	103
3.3 Sulla duplice natura della normatività linguistica a partire dallo <i>Sprachleib</i> husserliano	119

<b>4. ORIZZONTE E CREAZIONE DI SENSO</b>	<b>131</b>
4.1 Fondamento e mitologia	131
4.2 Costruire e dischiudere l'orizzonte: abitudine e certezze	141
4.3 Familiarità, comunicazione e la possibilità dell'inaudito	155
4.4 La grammatica <i>agita</i>	161
 <b>TERZA PARTE: DALLA STRUTTURA ALLA FORMA</b>	
<b>5. DAL VEDERE ALL'AGIRE: L'ARTICOLAZIONE DELLA FORMA</b>	<b>175</b>
5.1 Il problema della <i>forma</i> in Wittgenstein	175
5.2 <i>Vedere come</i> , fenomenologia e la possibilità della struttura	185
5.3 Performatività della forma e relazionalità mondana	198
<b>6. IL RUOLO DELLA STRUTTURA ORIENTATA</b>	<b>207</b>
6.1 Il concetto di <i>mondo</i> dalla logica alla vita	207
6.2 Mondo-della-vita e orizzonte pratico	213
6.3 Dal soggetto alla persona: da <i>limite</i> a <i>tramite</i>	226
 <b>CONCLUSIONI</b>	 <b>231</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA</b>	 <b>239</b>
 <b>RINGRAZIAMENTI</b>	 <b>253</b>



## PREMESSA

Con questa premessa metodologica intendiamo offrire la chiave di lettura alla base del presente lavoro, che potrebbe apparire come l'ennesimo tentativo di accostare due realtà filosofiche diametralmente opposte. Se infatti nella produzione critica che risale alla seconda metà del Novecento troviamo una rincorsa, a tratti vana, di un possibile confronto tra fenomenologia husserliana e il pensiero di Wittgenstein<sup>1</sup> – la cui complessità sfugge a qualsiasi tentativo di classificazione nei tradizionali ranghi della cosiddetta “filosofia analitica” o della “filosofia del linguaggio” – in questa sede tenteremo di spingerci oltre i passati esercizi comparativi, spesso di natura unicamente esegetica, per inoltrarci *praticamente* all'interno dei movimenti filosofici caratteristici dei pensieri di Husserl e di Wittgenstein. A tale scopo, ci concentreremo su due tra i più controversi e discussi concetti appartenenti alla costellazione speculativa dei filosofi presi in esame, ossia quello di *Lebenswelt* nel pensiero di Husserl e di *Lebensform* in Wittgenstein.

---

<sup>1</sup> Riportiamo di seguito un sintetico stato dell'arte sul tema, che rappresenta la base critica su cui si è sviluppata la ricerca. In primo luogo, segnaliamo il breve contributo di Van Peursen, il cui obiettivo è di elencare sommariamente i punti di comunanza e differenza tra Husserl e Wittgenstein, con lo scopo di affiancare la fenomenologia e la cosiddetta “filosofia analitica” nel loro tentativo di rilanciare tradizionali problemi filosofici sotto un'ottica differente. Cfr. Van Peursen, Cornelis Anthonie, "Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein." *Philosophy and Phenomenological Research* 20.2 (1959): 181-197. Pochi anni dopo, Dufrenne individua un parallelismo tra logica formale e logica trascendentale husserliana e, rispettivamente, l'esposizione del *Tractatus* e delle *Ricerche*, in: Dufrenne, Mikel, "Wittgenstein et Husserl." *Jalons*. Springer, Dordrecht, (1966): 188-207. Fino alla fine degli anni 80 del 900, le principali riflessioni sul tema sono rappresentate dai seguenti contributi: Hems, John, "Husserl and/or Wittgenstein", In: *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Springer, (1976) pp.55–8; Ricoeur, Paul, "Husserl and Wittgenstein on language." *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Springer, Dordrecht, (1976): 87-95; Taylor, Earl, "Lebenswelt and Lebensformen: Husserl and Wittgenstein on the goal and method of philosophy". In: *Human Studies* 1.1 (1978): 184–200; Gier, Nicholas F., "Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein." *International Studies in Philosophy* 20.3 (1988): 139-140. Il dibattito sembra aver incontrato un momento di silenzio per i primi dieci anni del 2000, salvo il contributo di Moran, che ha svolto il ruolo di motore propulsivo per una nuova prospettiva sul dibattito. Cfr.: Moran, Dermot, "Analytic philosophy and phenomenology." *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century* 3 (2001): 409-33. Sono seguiti quindi numerosi lavori sul tema, tra i quali segnaliamo: Durfee, Harold. *Analytic Philosophy and Phenomenology*. American University Publications in Philosophy. Vol. 2. Springer Science & Business Media, (2012); Rump, Jacob Martin, *The Phenomenological Dimension of the Theory of Meaning: a Critical Inquiry through Husserl and Wittgenstein*. Diss. Emory University, (2013); Vrahimis, Andreas, "Wittgenstein and the phenomenological movement: Reply to Monk." *International Journal of Philosophical Studies* 22.3 (2014): 341-348; Chakraborty, Sanjit, "Wittgenstein and Husserl: Context Meaning Theory." *Guwahati University Journal of Philosophy* 1.1 (2016); Kuusela, Oskari, Mihai Ometita, and Timur Uçan, eds. *Wittgenstein and phenomenology*. Routledge, (2018).



In particolare, lo scopo del presente lavoro è quello di trattare queste nozioni nella loro possibile relazionalità, provando a descrivere e ad enucleare i principali elementi genetici che emergono nel momento in cui una determinata forma di vita si innesta e si articola in una cornice strutturale come quella del mondo-della-vita. L'osservazione che proponiamo è dunque primariamente di natura *pratica*: proveremo a mostrare come, affidando alla pratica linguistico-dialogica il primato nel processo di costituzione della forma, le riflessioni di Husserl e quelle di Wittgenstein possono trovare dei punti di proficua interlocuzione reciproca.

La motivazione principale alla base del lavoro di ricerca si identifica con il tentativo di gettare uno sguardo critico sull'attuale tendenza interpretativa, dominante nel panorama filosofico contemporaneo, nei confronti della nozione di *costituzione* e di fornire, proprio attraverso un'osservazione dialogica e una conseguente *messa in atto* dei pensieri di Husserl e Wittgenstein, un'alternativa a questa tendenza. Per quanto il concetto di *costituzione* possa apparire troppo vasto per essere compreso a pieno, esso trova numerose declinazioni nell'ambito delle diverse discipline che compongono le cosiddette "scienze filosofiche" contemporanee, il cui scopo è quello di chiarificare o, in alcuni casi, definire e comprendere, differenti processi di formazione e costituzione appartenenti all'esperienza umana: dalla costituzione, più in generale, di una soggettività, a quella dell'*oggetto*; della dimensione linguistica condivisa, fino ad arrivare alla formazione di una vera e propria comunità di individui appartenenti ad un medesimo sostrato culturale. Proprio in relazione ai processi di formazione delle componenti di esperienza condivise, la storia della filosofia, comunemente intesa come "continentale", sembra non avere più molto da dire. Come sottolineato da Dan Zahavi in un recente contributo<sup>2</sup>, la produzione filosofica degli ultimi decenni, soprattutto in campo fenomenologico, ha assistito e tuttora assiste ad una sempre più crescente tendenza alla *naturalizzazione* del pensiero e della prassi filosofica, il cui scopo si traduce nel tentativo, da parte dei filosofi, di mutuare paradigmi concettuali e metodologici propri delle scienze naturali.

Sebbene una tendenza di questo tipo fosse già stata criticamente discussa nel pensiero del tardo Novecento – basti pensare all'Husserl di *Crisi delle scienze europee* o alla feroce critica di Heidegger nei confronti della *tecnica* –, il processo di naturalizzazione della

---

<sup>2</sup> Zahavi, Dan, *Husserl's legacy: Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*. Oxford University Press (2017).

filosofia ha raggiunto il suo apice soprattutto negli ultimi vent'anni, investendo ambiti di ricerca quali la filosofia della mente, gli studi sulla coscienza e sulla soggettività o, più in generale, su diverse componenti dell'esperienza umana.

Uno degli esiti più discussi e relativamente più recenti in tal senso è rappresentato dal cosiddetto movimento dall'*enattivismo*, che affonda le sue radici nel celebre volume di Rosch, Thompson e Varela dal titolo *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, la cui prima pubblicazione risale, in realtà, al 1991. Nonostante si inserisca in un dibattito di ormai trentennale memoria, il volume è tuttora oggetto di numerosi contributi in ambito non solo prettamente filosofico, ma anche nel campo delle scienze cognitive, sociali e linguistiche, fungendo per l'appunto da sostegno concettuale per il paradigma *enattivo*. Quest'ultimo, nello specifico, si pone come un "nuovo paradigma" anti-rappresentazionalista, per cui qualsiasi tipo di conoscenza avverrebbe essenzialmente attraverso il corpo (*embodied*), in un dato ambiente (*embedded*) e in un processo di continua azione, interazione e tensione tra questi due "poli" (*enactive*)<sup>3</sup>. L'enattivismo si oppone quindi al cognitivismo – generalmente inteso in chiave cartesiana-, secondo il quale i processi di cognizione avvengono tramite rappresentazioni interne di un mondo essenzialmente "esterno" al soggetto, promuovendo un tipo di approccio allo studio dei processi cognitivi e, più in generale, dello sviluppo dell'esperienza umana, in termini di interazione dinamica tra organismo vivente e ambiente circostante.

Questo "nuovo paradigma" riprende l'eredità concettuale del biologo, filosofo e sociologo cileno Humberto Maturana, il quale – ampliando proprio la nozione

---

<sup>3</sup> Il termine *enattivismo* copre al giorno d'oggi un'ampia cornice concettuale che include, a sua volta, diverse declinazioni. Gli esiti principali raccolti in questa cornice sono sostanzialmente tre: l'enattivismo autopoietico (i cui autori di riferimento sono Humberto Maturana e Francisco Varela), l'enattivismo sensomotorio (si vedano i lavori di Ezequiel Di Paolo) e l'enattivismo radicale (proposto essenzialmente da Daniel Hutto e Glenda Satne). In questa sede non è possibile descrivere nel dettaglio le caratteristiche e gli sviluppi delle tre correnti (a tal proposito rimandiamo a: Ward, D., Silverman, D. & Villalobos, M, "Introduction: The Varieties of Enactivism". *Topoi* 36, (2017): 365–375), tuttavia, nel corso della dissertazione, avremo modo di discutere più nel dettaglio e di definire l'enattivismo sensomotorio e quello radicale, soprattutto in riferimento alla genesi e allo sviluppo delle pratiche linguistiche. Per offrire un'idea generale della natura delle tre letture enattive, ci basti dire che la differenza tra di esse risiede nel rispettivo focus su particolari aspetti programmatici presenti in *The Embodied Mind*. L'enattivismo autopoietico, per esempio, individua l'origine della cognizione umana nella biodinamica dei sistemi viventi, intesi in termini di interscambio teleologico di sostanze da parte dell'organismo con l'ambiente. L'enattivismo sensomotorio mira ad analizzare la struttura e il contenuto dell'esperienza percettiva in termini di relazionalità tra sensazione e attività corporea ed infine l'enattivismo radicale rigetta qualsiasi tipo di spiegazione rappresentazionalista, interpretando i processi cognitivi come risultati di complesse interazioni non solo biologiche o corporee, ma anche e soprattutto di natura sociale.

wittgensteiniana di “concordanza tra le forme di vita” - fonda la propria concezione dell’uomo su quella di *autopoiesi*<sup>4</sup>, secondo la quale l’essere umano, in qualità di organismo vivente, sarebbe coinvolto in un continuo *scambio* con l’ambiente circostante, rispondendo a determinati meccanismi biologici, atti principalmente alla propria autoconservazione ed evoluzione. Questo scambio ininterrotto, inoltre, comporterebbe non solo l’evoluzione e la trasformazione dell’organismo, ma anche dell’ambiente circostante, per cui *corpo* e *ambiente* si troverebbero coinvolti in un processo di perenne modificazione reciproca.

Sebbene l’opera di Rosch, Varela e Thompson presenti un’agenda filosofica essenzialmente negativa<sup>5</sup>, è innegabile che abbia esercitato un’influenza decisiva sulla produzione filosofica degli anni successivi, perdendo tuttavia alcune delle caratteristiche peculiari che ne determinavano l’innovazione. Se da un lato, infatti, gli autori si rifanno a concetti propri della biologia, dall’altro invitano ad un’analisi dell’esperienza umana come essenzialmente complessa, risultante non solo dal movimento di interscambio “biologico”, ma frutto anche di esercizi spirituali e pratiche che coinvolgono attivamente la dimensione corporea, vicine, se vogliamo, alle più attuali teorie nel campo della *mindfulness*<sup>6</sup> o alle pratiche di ispirazione buddhista. Questi aspetti, nel corso delle diverse rielaborazioni del paradigma enattivo da parte dei recettori contemporanei, sembrano essere andati perduti, a scapito di una sempre più marcata enfaticizzazione dei suoi tratti strettamente “scientifici”.

Sembra quindi che uno dei problemi principali che l’enattivismo si propone di tematizzare sia quello della *costituzione* delle diverse componenti che formano il mondo-ambiente in cui gli organismi viventi e, più nello specifico, gli esseri umani, sono collocati; formazione che tuttavia risulterebbe, stando a quanto detto prima, sempre duplice: organismo e mondo circostante, infatti – ma questo discorso coinvolgerebbe anche tutte le sfere esperienziali che investono le attività umane – si formerebbero e modificherebbero reciprocamente e interattivamente.

---

<sup>4</sup> Nonostante in *The Embodied Mind* il processo di autopoiesi non sia mai menzionato – gli stessi autori si soffermano infatti principalmente sull’autonomia del soggetto –, esso diviene centrale nello sviluppo dell’enattivismo autopoietico.

<sup>5</sup> Gli autori stessi, infatti, scrivono che: “the overriding aim of our book is pragmatic. We do not intend to build, some grand, unified theory, either scientific or philosophical, of the mind-body relation” (Varela, op.cit (1991), p.xviii).

<sup>6</sup> Per una discussione sull’argomento, si veda: Stone, Odysseus, and Dan Zahavi, "Phenomenology and Mindfulness." *Journal of Consciousness Studies* 28.3-4 (2021): 158-185.

Come accennato, da questa cornice generale l'enattivismo è arrivato a permeare numerose declinazioni del discorso filosofico, reinterpretando diverse dimensioni dell'esperienza umana in chiave prettamente naturalistica, rifacendosi alle volte – come nel caso, ad esempio, dell'acquisizione del linguaggio – a complesse ricostruzioni derivanti dalle teorie dei sistemi<sup>7</sup>.

Nonostante l'apprezzabile tentativo di restituire nuova linfa a numerose questioni filosofiche, l'enattivismo, insieme ad altri esempi di matrice naturalista, non sembra essere riuscito a superare quello che diversi interpreti definiscono come il “cognitive gap”<sup>8</sup>, nozione che rappresenta, al momento, lo scoglio principale che questo paradigma è chiamato a superare se vuole definirsi, in senso proprio, filosofico. Secondo gli scettici dell'enattivismo, infatti, questo modello non sarebbe in grado di legittimare le forme di cognizione umana “più alte”, quali ad esempio l'immedesimazione empatica e la creazione poetica, qui ridotte unicamente a risultati dell'interscambio tra organismo vivente (nella fattispecie umano) e ambiente circostante, quindi come produzioni collaterali e via via più complesse di processi il cui scopo principale, in realtà, è di preservare la già menzionata autonomia e la sopravvivenza dell'organismo stesso. Parte della filosofia contemporanea sembra quindi riporre nelle proposte di stampo naturalista e, stando agli sviluppi più recenti, enattivista, le speranze per una comprensione del processo di sviluppo di ogni aspetto dell'esperienza umana, primo fra tutti il linguaggio.

Consapevoli quindi dello scenario in cui attualmente la riflessione e la ricerca filosofica si dispiegano, riteniamo valga la pena gettare nuova luce sul tentativo di un'osservazione reciproca delle nozioni di *Lebenswelt* husserliana e di *Lebensform* in Wittgenstein, proprio in relazione al processo di *innesto* e di *articolazione* della forma di vita nella cornice strutturata – e strutturale – del mondo della vita. Se infatti uno dei principali nodi filosofici attorno ai quali ruota la produzione contemporanea riguarda proprio la *costituzione* intersoggettiva di una forma di vita in relazione all'ambiente circostante – in termini, come direbbero gli enattivisti, di *coupling* attivo con il mondo –, allora occorre forse tornare alle radici del problema e osservare in che misura autori come

---

<sup>7</sup> Cfr. a tal proposito: Di Paolo, Ezequiel A., Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, *Linguistic bodies: The continuity between life and language*. MIT press, (2018).

<sup>8</sup> Cfr: Zahavi, Dan, and Shaun Gallagher, "The (in) visibility of others: a reply to Herschbach." *Philosophical Explorations* 11.3 (2008): 237-244; Bruin, Leon de, and Sanneke de Haan, "Enactivism & social cognition: In search of the whole story." *Cognitive Semiotics* 4.1 (2012): 225-250. Ne ripareremo in modo diffuso anche nel corso del presente lavoro, in particolare nel quarto capitolo.

Husserl e Wittgenstein possano contribuire a comprendere questo processo di formazione da un punto di vista prettamente *filosofico* e, come vedremo, *trascendentale*.

Sorge spontaneo, a questo punto, domandarsi perché si siano individuati questi due autori per un simile compito. In primo luogo, proprio la fenomenologia, sia nella sua accezione metodologica che in quanto dottrina filosofica vera e propria, rappresenta una delle tradizioni con cui gli enattivisti sembrano confrontarsi produttivamente, in virtù della descrizione che essa offre del rapporto *fungente* del soggetto con il mondo. A tal proposito, la figura di Merleau-Ponty costituisce un punto di ancoraggio abbastanza solido con l'approccio enattivo<sup>9</sup>, ma è innegabile che numerosi siano anche i riferimenti alla produzione di Husserl, soprattutto da parte di esponenti di scuole interpretative come quella di Dan Zahavi o Dermot Moran, particolarmente interessati a nozioni quali quelle di *intersoggettività trascendentale* o *soggettività corporea* (embodied subjectivity)<sup>10</sup>.

Wittgenstein, dal canto suo, rappresenta un ulteriore punto di riferimento per questi interpreti, che si riallacciano in particolare all'ultima fase della sua produzione, in cui si assiste alla rivalutazione del primato dell'*azione* sul concetto, alla base soprattutto del processo di acquisizione linguistica e di costituzione delle forme di vita, descritto nelle *Ricerche filosofiche*. Il primato dell'azione, tuttavia, sembra giocare un ruolo di fondamentale importanza anche nel progetto filosofico alla base di *Crisi delle scienze europee* di Husserl, il quale sottolinea come il *dictat* "in principio è l'azione" renda il progetto della fenomenologia trascendentale sempre più determinato, promuovendone la realizzazione<sup>11</sup>.

Sembra quindi che il paradigma enattivo trovi nelle figure di Husserl e Wittgenstein degli interlocutori proficui, in grado di chiarire e portare alla luce le peculiarità del suo stesso gesto filosofico e di enuclearne il potere speculativo. Tuttavia, in virtù della sua matrice naturalista, l'enattivismo ci pone di fronte ad una sfida, che, seppur di natura antica, sembra in realtà riproporsi ciclicamente nello sviluppo della storia della filosofia contemporanea, ossia ci impone l'interrogazione sul ruolo e sulla funzione della stessa

---

<sup>9</sup> Ci riferiamo qui soprattutto ai lavori degli autori appartenenti al cosiddetto "enattivismo sensomotorio", come De Jaegher, Di Paolo e Cuffari.

<sup>10</sup> Cfr. Moran, Dermot, "Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment." *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world* (2017): 25-46; Zahavi, Dan, op.cit. (2017).

<sup>11</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano (2015). p.175. D'ora in poi abbreviato con *Crisi*.

attività filosofica, sulla sua presunta legittimità in quanto scienza e sulla portata *esplicativa* che essa può avere di fronte a fenomeni complessi come quelli di natura sociale, legati all'interazione tra soggetti, alla formazione di comunità, alla costituzione di nuclei esperienziali guidati da regole e accordi spesso taciti. Gli stessi Husserl e Wittgenstein, le cui riflessioni vengono spesso mutate dagli esponenti dell'enattivismo soprattutto in riferimento a processi come quello della formazione di un *sensu linguistico condiviso*, si pongono in maniera problematica di fronte alla naturalizzazione del pensiero, come avremo modo di approfondire nel corso del lavoro.

Il nostro obiettivo è quindi quello di mostrare (e non dimostrare) che, se intendiamo procedere con un'indagine di tipo filosofico, occorre adottare davvero e in modo radicale un *nuovo paradigma*, che esuli da qualsiasi tipo di definizione univoca o fattezza scientifica, un paradigma che non metta in discussione il mondo esterno al soggetto, ma che al tempo stesso non miri a volerne comprendere e spiegare in maniera esauriente tutte le componenti. Per un filosofo come Husserl, ad esempio, che il mondo esista è fuori dubbio, ma occorre indagare nel profondo questa indubitabilità, poiché la ragione per cui non se ne mette in discussione la valenza è legata alla sua esistenza *per* il soggetto, per l'esperienza del soggetto e dei soggetti *nel mondo*<sup>12</sup>. Questo paradigma, quindi, dovrà dialogare in modo proficuo con gli esiti della naturalizzazione del pensiero, in quanto protagonisti del panorama filosofico contemporaneo, senza ignorarli, bensì ponendoli di fronte all'esigenza di un'indagine che sia svolta unicamente *per il soggetto*. Come vedremo nel corso del lavoro, questo paradigma affonderà le sue radici in una prospettiva di tipo *trascendentale* che, quasi condividendo il *desideratum* enattivo del superamento di una prospettiva esternalista sul rapporto tra soggetto e mondo, arriverà a *superare* la dicotomia soggetto-oggetto e a riproporla in chiave di *creazione autonoma*, sebbene *disciplinata*.

È dunque a partire da questi presupposti che sorge la necessità di riproporre una riflessione dialogica a partire dalle figure di Husserl e Wittgenstein, in relazione ai concetti di *Lebenswelt* e *Lebensform*. Se infatti l'attività filosofica può ancora parlare alla contemporaneità, essa può farlo nella misura in cui mette in luce la complessità dei processi di *formazione* – senza alcuna pretesa di spiegazione esaustiva di questi ultimi – e tratta l'evoluzione dei concetti chiave delle cornici interpretative contemporanee,

---

<sup>12</sup> Cfr. Zahavi, op.cit. (2017), p.56.

riosservandole in un'ottica originaria, ma che al tempo stesso sia in grado di riattualizzarsi costantemente nell'evoluzione del pensiero stesso.

Quello che in questa sede proveremo a fare, quindi, è spostare l'attenzione dal *risultato* del processo di formazione al *processo* stesso, riprendendo l'esigenza e lo scopo di un movimento come quello enattivo, servendoci tuttavia di un'ottica differente; un'ottica, per esprimerla nel linguaggio fenomenologico, che non presti attenzione ai poli già costituiti, ma “al pieno e concreto essere, alla vita che costituisce trascendentalmente”<sup>13</sup>.

Ci soffermeremo in particolare sul momento di passaggio, sullo *scarto*, entro il quale si innesta la *possibilità* di costituzione di una determinata forma di vita, nella struttura orientata di quello che Husserl chiama mondo-della-vita, in quanto *orizzonte di molteplici possibilità esperienziali*. Ecco che quindi la relazione che entrambi i filosofi intercronano con gli sviluppi contemporanei della storia della filosofia ci permette di rilanciare la legittimità di un possibile dialogo fra i due, assolvendo ad un duplice scopo. Dal punto strettamente storico-filosofico, questa esigenza ci offre l'opportunità di rinnovare la discussione su concetti centrali della loro produzione – ancora oggetto di numerose diatribe interpretative – e al tempo stesso di osservare come la messa in relazione delle nozioni di *Lebenswelt* e *Lebensform* sia stata in realtà già riattualizzata negli ultimi vent'anni, senza tuttavia essere mai stata tematizzata in modo programmatico, contrariamente a quanto fatto negli anni Ottanta del Novecento in un'ottica più propriamente esegetica. Dal punto di vista speculativo, invece, questa osservazione permette che si dischiuda un nuovo modo di comprendere la nozione stessa di *costituzione*, intesa, come vedremo, non più come *concrezione* ma come *autonoma produzione disciplinata*, coinvolta in un dinamismo che è proprio sia della *forma* che della *struttura* entro cui essa si innesta, senza tuttavia risultare mai arbitraria.

Prima di entrare nel vivo delle nostre osservazioni, è opportuno anticipare possibili obiezioni riguardo l'audace accostamento – che tuttavia abbiamo visto non essere nuovo nella storia della critica filosofica – tra due protagonisti del pensiero così distanti. È infatti indubitabile che l'approccio metodologico che caratterizza i due filosofi sia differente e tale lavoro contribuirà, in parte, a radicalizzare e tematizzare questa profonda differenza. Husserl, come è noto, è infatti dell'idea che la filosofia possa proporre una fondazione ultima del sapere – una fondazione, tuttavia, più radicale di quella scientifica, come più

---

<sup>13</sup> Cfr. Husserl, *Crisi*, p.192.

volte ripetuto in *Crisi delle scienze europee* – e, soprattutto, fa riferimento alle esperienze soggettive come terreno immediatamente accessibile per individuare l’origine di costruzioni più complesse, implicate nell’acquisizione conoscitiva degli oggetti che compongono la realtà. In altri termini, con l’istanza del “ritorno alle cose stesse”, Husserl propone di tornare al terreno dell’esperienza diretta *tout court*, analizzando quindi i processi intenzionali e le modalità attraverso cui le concretezze si danno al soggetto di esperienza. Al contrario, l’interpretazione più diffusa di Wittgenstein ritiene che, soprattutto in riferimento alla sua tarda produzione, i giochi linguistici non possano ottenere giustificazione ultima, in quanto essi “si danno e basta”; ragion per cui il filosofo può unicamente fornire “esempi”, accettare i *fatti della vita* così come sono.

Tuttavia, alla base di questa indagine c’è l’idea che vi siano anche dei punti di contatto che non dovrebbero essere ignorati: in primo luogo, il fatto che entrambi i filosofi riconoscono l’esistenza di un nucleo costitutivo del terreno da cui parte lo sviluppo delle pratiche esperienziali soggettive. In secondo luogo, proprio in riferimento a queste ultime, proveremo a mostrare – sempre in relazione alla prospettiva che faremo emergere nel corso del lavoro e che abbiamo definito *trascendentale* – come in realtà proprio la *pratica* e, nello specifico, la pratica linguistico-dialogica, ottenga in entrambi i pensatori il primato nel processo di innesto e di articolazione della forma di vita, nel concetto di *Heimwelt* in termini husserliani. Infine, un terzo elemento di connessione tra i due è da individuarsi nell’obiettivo più o meno esplicito a cui entrambi mirano: Husserl propone il progetto della *fenomenologia trascendentale*, Wittgenstein utilizza un lessico più sfumato, non giunge a teorizzare un progetto filosofico vero e proprio, ma avverte la stessa urgenza di difesa della sensatezza e della tendenziale invarianza del sistema di riferimento del senso comune.

Considerate le differenze che caratterizzano i due autori, siamo anche noi dell’idea che parlare di *Lebenswelt* e di *Lebensform* significhi trattare due nozioni distinte tra loro, ma che al tempo stesso, rimanendo nella loro distinzione, non possono essere pensate una senza l’altra. Al fine di legittimare la necessità di indagare l’innesto delle forme di vita nel mondo della vita, riportiamo di seguito una citazione tratta dall’epilogo di *Meditazioni cartesiane*, in cui leggiamo:

Quindi le ricerche, da noi in precedenza predelineate per accenni, riguardanti la costituzione trascendentale di un mondo, non sono altro che l’inizio di una chiarificazione radicale del senso



e dell'origine (ovvero del senso dall'origine) dei concetti mondo, natura, spazio, tempo, ente animale, uomo, psiche, corpo vissuto, comunità sociale, cultura, ecc. Possiamo ora anche dire che nella fenomenologia apriorica e trascendentale sorgono, in fondazione ultima, per mezzo della sua ricerca relativa alla correlazione [tra soggetto e mondo], tutte le scienze aprioriche in generale<sup>14</sup>.

Da queste righe si evince come, per Husserl, la struttura trascendentale del mondo della vita si esplica unicamente per mezzo dell'interazione fungente del soggetto con il mondo-ambiente, soggetto inteso come *tramite* tra produzione di orizzonti di senso e al contempo risultato di questa stessa interazione; creatore di senso e, contemporaneamente, ricettivo nei confronti della *Lebenswelt* intesa come *territorio*<sup>15</sup>. Rinvenire e rilevare le strutture della *Lebenswelt* significa, quindi, esperirle e produrle nell'azione, radicare la prassi filosofica nella realtà e, così facendo, descriverla nelle sue componenti costitutive, senza doverla necessariamente spiegare<sup>16</sup>. Il risultato di questo processo, la forma di vita intesa come intersoggettività, andrà quindi analizzato a pieno nei suoi elementi genetico-costitutivi, come leggiamo ancora in *Meditazioni cartesiane*:

Tuttavia, è molto facile comprendere, a partire dalla comunità nel senso da ultimo acquisito, la possibilità di atti egoici che penetrano nell'altro Io attraverso il medium dell'esperienza appresentante d'estraneo, invero di atti egoico-personali, che hanno il carattere di atti-io-tu, di atti sociali, attraverso i quali viene prodotta ogni comunicazione personale umana. Studiare questi atti accuratamente nelle loro diverse formazioni e, a partire da ciò, rendere trascendentalmente comprensibile l'essenza di ogni socialità è un compito importante. Con la comunitarizzazione autentica, la comunitarizzazione sociale, si costituiscono all'interno del mondo oggettivo i diversi tipi di comunità sociali in quanto oggettività spirituali specifiche, nel loro possibile ordine graduale<sup>17</sup>.

A tal proposito, ci si soffermerà sull'osservazione dello sviluppo della competenza linguistica e delle pratiche comunicative, mostrando come – contrariamente a molte delle linee interpretative –, le riflessioni di Wittgenstein e quelle proposte da Husserl possono trovare un terreno comune che risiede nella nozione di *orizzonte di possibilità* nell'ambito del processo comunicativo intersoggettivo.

Si cercherà quindi di evidenziare come, secondo la nostra interpretazione, la nozione di *forma di vita* in Wittgenstein sia tutt'altro che riducibile alla contingenza e

---

<sup>14</sup> Husserl, Edmund, *Meditazioni cartesiane*. A cura di Andrea Altobrando, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno (2017), p.196.

<sup>15</sup> Cfr. Steinbock, Anthony J., *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, (1995).

<sup>16</sup> Cfr. Depraz, Natalie Ed, Francisco J. Varela, and Pierre Ed Vermersch, *On becoming aware: A pragmatics of experiencing*. John Benjamins Publishing Company, (2003).

<sup>17</sup> Husserl, *Meditazioni cartesiane*, op.cit. (2017), p.172.

all'arbitrarietà. Proveremo a mostrare, infatti, in che misura anche in essa si possa scorgere un fondamento strutturale che, tuttavia, emergerà come dinamico e in continua modificazione in relazione alle sue stesse attualizzazioni<sup>18</sup>. Tale riflessione ci permetterà di incontrare un elemento di interlocuzione con il pensiero di Husserl e con l'*orizzontalità* della *Lebenswelt*, nonché una rivalutazione del concetto stesso di filosofia trascendentale in relazione ai due autori.

Al fine di giungere a questo obiettivo, il lavoro è strutturato in tre parti. La prima, di carattere introduttivo e dal titolo "Per un'osservazione congiunta di *Lebenswelt* e *Lebensform*", pone le basi concettuali per comprendere in che misura intendiamo discutere le nozioni di *mondo della vita* e di *forma di vita*. I primi due capitoli sono quindi dedicati, rispettivamente, alle figure di Husserl e Wittgenstein, con lo scopo non solo di inquadrare i concetti chiave del nostro contributo nell'ambito della produzione di entrambi i filosofi, ma anche di chiarirne alcuni principali problemi esegetici. Una volta stabiliti i termini del discorso, al fine di legittimare il nostro intento, al termine della prima parte mostreremo in che misura intendiamo proporre un'osservazione relazionale tra il concetto di forma di vita e quello di mondo della vita.

A partire dalla seconda parte, denominata "Forme di vita e pratiche linguistiche", la trattazione dei due autori avviene in modo congiunto. Ponendo al centro della discussione alcuni nuclei problematici, osserveremo quindi in che misura le riflessioni di Husserl e Wittgenstein siano in grado di gravitare intorno ad essi, con le loro rispettive analogie e divergenze, in un continuo interscambio concettuale tra i due pensatori. A tal proposito, si noterà come, in relazione a determinate nozioni come, ad esempio, quella di *corpo linguistico*, vengano utilizzate espressioni inerenti ad uno dei due autori con lo scopo di proporre un'osservazione congiunta dei due. Questo perché la seconda parte del lavoro entra nel *vivo* dell'argomentazione circa il primato delle pratiche dialogiche in quanto pratiche *formanti* di una determinata forma di vita, mostrando come le riflessioni husserliane e wittgensteiniane possano fungere da contrappeso concettuale nei confronti dei tratti caratteristici del paradigma enattivo.

Non solo, data la complessità del fenomeno preso in esame – ossia quello del linguaggio nella sua declinazione pragmatica –, la seconda parte più di tutte presenta un

---

<sup>18</sup> Cfr. Floyd, Juliet, "Lebensformen: Living Logic." *Language, Form(s) of Life, and Logic*. De Gruyter, (2018): 59-92.

approccio *multidisciplinare* al problema, tirando in causa anche elementi di linguistica e di pragmatica, nonché interloquendo in maniera costruttiva con alcuni esponenti della filosofia delle emozioni e dell'ontologia sociale. Questo perché, nel nostro intento di fornire uno sguardo critico sul problema della costituzione della forma di vita, riteniamo sia necessario adottare una prospettiva molteplice sui diversi aspetti che la caratterizzano e che caratterizzano i soggetti in relazione ad essa.

Infine, la terza e ultima parte, intitolata “Dalla struttura alla forma”, ha lo scopo di *incorniciare* le riflessioni proposte osservandole “dall’alto” e fornendo in generale una disamina del problema circa il rapporto tra *forma* e *struttura*, affrontando diversi aspetti della questione da un punto di vista sia husserliano che wittgensteiniano e ponendo l’accento sul ruolo del *soggetto* in questo meccanismo di costituzione e articolazione, secondo una prospettiva che definiremo *trascendentale*.

Quello che presentiamo, quindi, non è un esercizio di comparazione tra due pensatori in relazione a determinati snodi concettuali, ma un vero e proprio *dialogo*. Vedremo come entrambi i filosofi finiranno per porgersi il fianco l’un l’altro, in un proficuo interscambio speculativo, con lo scopo di fornire preziosi elementi di riflessione intorno al ruolo della pratica linguistica nel processo di costituzione della forma di vita.

**PRIMA PARTE**

**PER UN'OSSERVAZIONE CONGIUNTA DI *LEBENSWELT* E  
*LEBENSFORM***



## 1.

### HUSSERL E IL PROBLEMA DEL *MONDO DELLA VITA*

#### 1.1 *Lebenswelt* come *Boden* e *Leitfaden*

A partire dalla pubblicazione, avvenuta nel 2008 per opera di Rochus Stowa, dei manoscritti postumi raccolti nel trentanovesimo volume di Husserliana sotto il titolo *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*<sup>1</sup>, la comunità filosofica sembra aver ritrovato interesse nella nozione di *Lebenswelt*, con la conseguente produzione di una vastissima quantità di contributi di letteratura secondaria sul tema<sup>2</sup>.

Il merito principale da attribuire al lavoro editoriale di Stowa sta proprio nell'aver mostrato come il concetto di mondo-della-vita, il quale nell'ambito della filosofia di Husserl è oggetto di indagine esplicita principalmente nel suo ultimo e celebre lavoro *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, rappresenti in realtà un'istanza concettuale centrale del suo intero percorso filosofico. I manoscritti raccolti in HuaXXXIX, infatti, attraversano un arco temporale che si dispiega per due decenni: dal 1916, anno in cui Husserl si trasferisce da Gottinga a Friburgo, fino al 1937, in cui è investito del ruolo di professore emerito. Tuttavia, come Stowa stesso fa emergere nella sua dettagliata introduzione al volume<sup>3</sup>, l'interesse di Husserl nei confronti di questa tematica era già presente, in *nuce*, dalle prime lezioni del 1907, elemento che mostra come la nozione di mondo-della-vita rappresenti non solo il terreno (*Boden*) entro cui si

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Edito da Rochus Sowa, Vol. 39. Springer-Verlag (2008) = HuaXXXIX.

<sup>2</sup> Molti di essi costituiranno la base per il presente lavoro e, come si vedrà, la maggior parte risale ad un arco temporale che va dal 2000 in poi. Segnaliamo comunque dei contributi che si riferiscono esplicitamente al lavoro editoriale di Stowa come ad un punto di passaggio nella storia interpretativa del mondo-della-vita in Husserl, tra i quali: Nenon, Thomas, "Intersubjectivity, Interculturality, and Realities in Husserl's Research Manuscripts on the Life-World (HuaXXXIX)." *The phenomenology of embodied subjectivity*. Springer, Cham, (2013): 143-163; Heinämaa, Sara, "Transcendental intersubjectivity and normality: Constitution by mortals." *The phenomenology of embodied subjectivity*. Springer, Cham (2013): 83-103. Moran, Dermot, "Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment." *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World* (2017): 25-46.

<sup>3</sup> Cfr. *Einleitung des Herausgebers*, in: HuaXXXIX, p.XXV.

sviluppa l'intero progetto della fenomenologia trascendentale, ma anche il filo conduttore (*Leitfaden*), delle diverse diramazioni tematiche attraverso le quali tale progetto si articola<sup>4</sup>.

Lo scopo di questo capitolo è quindi quello di ricostruire la nozione di mondo della vita nel pensiero di Husserl, provando a delinearne lo sviluppo storico-concettuale e ad enuclearne le principali problematiche interpretative ad esso collegate che fungeranno, nel corso della dissertazione, da elemento cardine per la nostra argomentazione. A tal proposito, la ricostruzione storica è filtrata dall'obiettivo teoretico di far emergere la doppia valenza – in quanto terreno e filo conduttore – del concetto di *Lebenswelt* nell'ambito del progetto filosofico husserliano, secondo un duplice punto di vista: il primo, strettamente legato alla funzione del mondo-della-vita *nella* filosofia di Husserl e il secondo, di carattere forse maggiormente metodologico, che permetterà di mettere in luce il ruolo dello sviluppo di questo concetto *per* la sua *attività* di filosofo.

Cominceremo quindi le nostre osservazioni a partire dal 1907, anno in cui Husserl avvia un ciclo di lezioni dal titolo *Hauptstücke der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*<sup>5</sup>, divenute in seguito note come *Dingvorlesungen* (“Lezioni sulla cosa”)<sup>6</sup>, o più comunemente *Dingkolleg*. Oggetto di queste lezioni è infatti la realtà o la “fenomenologia della cosa”, tematica che si riproporrà a più riprese nella produzione husserliana, soprattutto – riferendoci unicamente alle opere edite – nelle pagine di *Idee I* del 1913<sup>7</sup>, in *Idee II*<sup>8</sup>, ma anche nel §38 di *Meditazioni cartesiane*<sup>9</sup> e, infine, nell'analisi della

---

<sup>4</sup> Riprendiamo in questo senso la linea interpretativa proposta da Emanuele Soldinger in: Soldinger, Emanuele, *Husserl Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik*. (2010). Tuttavia, l'interpretazione di Soldinger si limita a caratterizzare in questo modo solo la nozione di *Lebenswelt* in *Crisi delle scienze europee*, mentre, come emergerà nel corso del capitolo, noi vi attribuiremo non solo un'istanza filosofica, ma anche “metafilosofica”. Nel fare questo, sottolineiamo la continuità concettuale che il termine *Lebenswelt* assume nel corso dell'intera filosofia husserliana, anche se nello spazio critico-interpretativo degli ultimi decenni ci si è per lo più riferiti, relativamente alla *Lebensweltphilosophie*, alla produzione che va dagli anni Trenta in poi.

<sup>5</sup> Per una ricostruzione della vicenda editoriale delle *Dingvorlesungen* e sul rapporto che intercorre tra queste, di carattere introduttivo, e il più programmatico *Idee I*, rimandiamo a Costa, Vincenzo, “La questione della cosa e il realismo”. Introduzione all'edizione italiana de *La cosa e lo spazio*, p.XVII, in: Husserl, Edmund, ed. it. a cura di Vincenzo Costa. *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*. Rubbettino (2009).

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp.XV-XLV e la *Nota del traduttore*.

<sup>7</sup> Cfr. Husserl, Edmund, trad. it. a cura di V. Costa. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol.1, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Einaudi, Torino (2002), p.368. D'ora in poi menzionato con *Idee I*. Husserl si riferisce qui alla “regione della cosa materiale”.

<sup>8</sup> Husserl, Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 vol., trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino (2002). Cfr. pp.32-95. D'ora in poi menzionato come *Idee II*.

<sup>9</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di Andrea Altobrando, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, (2017).

dimensione del precategoriale di *Esperienza e giudizio*<sup>10</sup> e della correlazione tra soggetto e mondo circostante trattata nel §37 di *Crisi delle scienze europee*. Questa prima osservazione ci permette di far emergere sin da subito un tratto peculiare dell'attività filosofica husserliana, dalla quale non possiamo prescindere prima di inoltrarci nella nostra trattazione, ovvero il suo procedere per "centri di irradiazione". Nonostante la vastissima produzione del filosofo, non è infatti possibile parlare, a nostro avviso, di un vero e proprio "progresso" del sistema. Husserl è costantemente coinvolto in un allargamento tematico di centri concentrici, il cui nucleo è rintracciabile nella sua prima opera edita, le *Ricerche Logiche* – la cui prima edizione risale al 1901 e la seconda al 1913–<sup>11</sup>, e che trovano successiva problematizzazione e riarticolazione nel corso della sua attività, coinvolgendo sempre più aspetti collegati alla complessità dell'esperienza umana. Non ci si deve stupire, quindi, se tutti i tratti caratteristici del progetto fenomenologico siano già presenti, seppur in fase embrionale, sin dagli albori della sua produzione e se nel corso del presente lavoro, nonostante dal terzo capitolo in poi ci si riferirà per lo più alla produzione successiva agli anni Venti, si ritroveranno spesso riferimenti anche agli scritti degli anni di Gottinga<sup>12</sup>.

Anche per quel che concerne i manoscritti raccolti in HuaXXXIX, è opportuno notare come essi si intreccino tematicamente con gli scritti presenti in *Phänomenologie der Intersubjektivität*<sup>13</sup>, che risalgono ad un periodo di tempo che va dal 1905 al 1920. È quindi evidente come la riflessione di Husserl proceda lungo una "spirale orizzontale", la quale raccoglie in sé e contemporaneamente ri-tematizza aspetti che generalmente sono osservati in modo isolato unicamente per ragioni esplicative. Di conseguenza, è complesso parlare della problematica del mondo della vita, ma possiamo piuttosto osservarla nella sua duplice funzione, come vedremo, per lo sviluppo dei problemi legati

---

<sup>10</sup> Husserl, Edmund, et al. *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*. Bompiani, (2007).

<sup>11</sup> Husserl, Edmund, *Ricerche logiche*. Trad. it a cura di Giovanni Piana. Il Saggiatore, Milano (1982). Ringrazio in particolare lo scambio con il dott. Simone Aurora e con gli altri membri del gruppo di ricerca "Metamorfosi del Trascendentale", nell'ambito del seminario di ricerca "Idealismo e filosofia trascendentale" presso l'Università di Padova.

<sup>12</sup> Occorre specificare, che non proveremo a retrodatare i nuclei interpretativi, ma anzi a far emergere la genesi di alcuni concetti centrali e la loro evoluzione, se vogliamo, "a spirale".

<sup>13</sup> Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag. (1973) = HuaXIII.



alla percezione intenzionale, all'intersoggettività e all'empatia<sup>14</sup>, concetti collaterali ma al tempo stesso essenziali per la corretta interpretazione del significato della *Lebenswelt*.

Fatte queste premesse, occorre ora procedere con la ricostruzione del concetto. Una delle sue prime tematizzazioni, compare nell'introduzione alle già citate lezioni del 1907, nella misura in cui Husserl sottolinea la situatività del soggetto di esperienza nell'atteggiamento spirituale naturale (*natürliche Geisteshaltung*). Leggiamo infatti:

Nell'atteggiamento spirituale naturale ci sta davanti agli occhi un mondo che esiste, un mondo che si estende infinitamente nello spazio, che è, che è stato e che sarà in futuro; esso consiste di una inesauribile molteplicità di cose che ora persistono nel loro stato ed ora si modificano, che si intrecciano l'un l'altra per poi separarsi, che esercitano azioni reciproche e che reciprocamente le subiscono. Anche noi siamo inseriti in questo mondo, lo rinveniamo allo stesso modo in cui rinveniamo noi stessi, e ci rinveniamo per mezzo di tale mondo. Ma in esso ci spetta una posizione privilegiata: ci rinveniamo in esso come centro a cui si riferisce il resto del mondo in quanto nostro ambiente circostante<sup>15</sup>.

A sostegno di quanto detto in precedenza, come emerge da queste righe, è necessario soffermarci sulla caratterizzazione del soggetto husserliano come *Beziehungszentrum*, come centro relazionale, per il quale il mondo è ed è, in quanto tale, mondo-ambiente. Questo aspetto si ripropone a più riprese nella riflessione di Husserl e, seppure anticipato in questa sede, trova legittimità non solo speculativa ma, come avremo modo di vedere, anche metodologica, in *Crisi delle scienze europee*. Quello che tuttavia già è presente nelle lezioni del 1907, dunque, è l'idea di un mondo che si dà al soggetto, in virtù di forme di collegamento *interne* ai fenomeni<sup>16</sup>. In questo senso, Costa individua correttamente un "rovesciamento del trascendentale kantiano"<sup>17</sup>, poiché è la cosa stessa, nel mondo, a prescrivere le regole alle molteplicità delle relazioni, ma è altrettanto innegabile che esse rimangono sempre co-funte dal soggetto, elemento ripreso nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* degli anni 1926-1929<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. Soldinger, op.cit. (2010).

<sup>15</sup> HuaXVI, p.4, traduzione nostra. Riportiamo di seguito la citazione in originale: "In der natürlichen Geisteshaltung steht uns eine seinde Welt vor Augen, eine Welt, die sich endlos im Raum ausbreitet, jetzt ist und worher gewesen ist und künftig sein wird; sie besteht aus einer unerschöpflichen Fülle von Dingen, die bald dauern und bald sich verändern, sich miteinander verknüpfen und ich wieder trennen, aufeinander Wirkungen üben und solche voneinander leiden (...). Wir finden uns vor als ein *Beziehungszentrum* zu der übrigen Welt als unserer Umgebung."

<sup>16</sup> Nell'ambito del quinto capitolo osserveremo la centralità della nozione di "relazione interna". Quest'ultima, collegata in termini husserliani con il concetto di "senso noematico", fungerà da ponte speculativo con il processo di percezione aspettuale nel pensiero di Wittgenstein.

<sup>17</sup> Costa, Vincenzo, prefazione all'edizione italiana di *La cosa e lo spazio*, op.cit. (2009), p.30.

<sup>18</sup> Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Nijhoff, Den Haag. (1966) = HuaXI.

Questo primo riferimento al mondo in cui il soggetto è costantemente immerso, in una rete di reciproca relazionalità, è in parte influenzato da un confronto di Husserl con la filosofia di Ernst Mach e di Richard Avenarius. Relativamente a quest'ultimo, in particolare, sappiamo per certo che Husserl si misurò con il suo pensiero in due fasi della sua formazione, rispettivamente nel 1902 e nuovamente intorno al 1920 e che Avenarius influenzò in maniera decisiva anche la principale proposta metodologica alla base di *Crisi delle scienze europee*, in cui la *Lebenswelt* emerge a seguito del processo di *epoché*, ossia di decomposizione (*Abbau*) di tutte le idealizzazioni scientifiche. Per questo motivo, tratteremo in maniera più diffusa – senza tuttavia riuscire comunque a darne una ricostruzione esaustiva, per la quale rimandiamo ad altri lavori<sup>19</sup> – il rapporto tra Husserl e l'empiriocriticismo, con particolare attenzione alla nozione di *natürlicher Weltbegriff* e riferendoci solo in modo marginale al rapporto con il positivismo di Ernst Mach.

Husserl sarebbe infatti entrato in contatto con le opere *Kritik der reinen Erfahrung e der menschliche Weltbegriff*<sup>20</sup> durante gli anni trascorsi ad Halle (1887-1901), ma vi si dedicò più sistematicamente nel febbraio del 1902 – periodo incentrato sulle ricerche intorno al concetto di numero – per poi interessarsi alla nozione di intenzionalità e di atto soggettivo a partire dalla scuola di Brentano. Ne è prova il nono capitolo dei *Prolegomeni a una logica pura*<sup>21</sup>, in cui Husserl si pone criticamente contro il principio dell'economia di pensiero di Mach e i principi di stampo evolucionista dell'empiriocriticismo, in quanto inadeguati per distinguere tra leggi logiche e leggi empiriche<sup>22</sup>. Tuttavia, il confronto con i due autori non è unicamente di carattere polemico, ma anche e soprattutto costruttivo. Qualche anno dopo, infatti, Husserl si pone in maniera propositiva soprattutto nei

---

<sup>19</sup> Cfr. Soldinger, op.cit. (2010); Sowa in HuaXXXIX, p.XLI.

<sup>20</sup> Avenarius, Richard, *Kritik der reinen Erfahrung*, Zweiter Teil, Severus Verlag, Hamburg (2010); Avenarius, Richard, *Der menschliche Weltbegriff*, OR Reiland, Leipzig (1905).

<sup>21</sup> Husserl, *Ricerche logiche*, op.cit. (1982), pp.201-213.

<sup>22</sup> Soffermarci nel dettaglio su questo dibattito ci porterebbe al di là degli intenti speculativi del presente lavoro. Tuttavia, possiamo ricordare in questa sede alcuni elementi caratteristici del capitolo IX dei *Prolegomeni*. Come è noto, in queste pagine Husserl si cimenta in un'accesa confutazione della fondazione psicologista della logica, mirando piuttosto ad una legittimazione a priori di quest'ultima in quanto *logica pura*. A tal fine, Husserl discute il *principio di economia del pensiero* di Mach e quello della *minima energia* di Avenarius, secondo i quali l'intelletto umano mirerebbe alla tendenza verso il nuovo, conformemente a ragioni esclusivamente biologico-evolutive e al principio teleologico di adattamento, privilegiando il percorso che, garantendone non solo l'autoconservazione, ma anche l'evoluzione, comporterebbe il minor dispendio di energia. Data la natura stessa dei principi, Husserl ne condivide le linee essenziali, purché esse si riferiscano alla teoria pratica della conoscenza e alla ricerca scientifica – il che comporterebbe l'adozione di una nozione di logica di carattere tecnicistico – e non mirino invece a legittimare la logica dal punto di vista della conoscenza pura. A tal proposito, cfr. Soldinger, op.cit. (2010), pp.193-196.

confronti della figura di Avenarius, il quale, in *Kritik der reinen Erfahrung*, sottolinea la necessità di descrivere la conoscenza naturale e la vita comune – da cui si sviluppano in seguito le conoscenze e i metodi scientifici – con uno sguardo possibilmente scevro da qualsiasi tipo di pregiudizio. A tale scopo, è necessario “agganciarsi alle cose”, piuttosto che alle teorie, occorre far parlare e governare la cosa, prenderla così per quello che essa è. Il primo assioma dell’empiriocriticismo afferma infatti:

Ogni individuo umano assume<sup>23</sup> originariamente di fronte a sé un ambiente con molteplici costituenti; assume altri individui umani con molteplici asserti; e assume che ciò che viene asserito è in qualche modo dipendente dall’ambiente. Tutti i contenuti di conoscenza delle concezioni (*Weltanschauungen*) filosofiche –critiche o non critiche– sono modificazioni (*Abänderungen*) di quell’assunzione originaria<sup>24</sup>.

Il tentativo che qui si compie è quello di superare la suddivisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, per recuperare un’accezione di mondo originaria, quasi ingenua e preriflessiva<sup>25</sup>. Non solo Husserl mutua dall’empiriocriticismo questa necessità dell’assunzione di un mondo-ambiente originario, da cui derivano poi tutte le modificazioni che quotidianamente circondano l’agire soggettivo, ma prende a piene mani da Avenarius anche la caratterizzazione relazionale delle diverse componenti di questo mondo, espressa nella precedente citazione tratta dal *Dingkolleg*. Scrive infatti Avenarius:

Io, con tutti i miei pensieri e sentimenti, mi sono ritrovato in un ambiente. Questo ambiente era costituito da diverse componenti, che stavano uni con gli altri in molteplici legami di dipendenza. All’ambiente appartenevano anche gli uomini, con diverse affermazioni, e ciò che essi dicevano si trovava a sua volta in un rapporto di reciproca interdipendenza con l’ambiente<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Su questo termine, il curatore dell’edizione italiana sposa una linea interpretativa ben precisa. Egli interpreta infatti questo *annehmen* con lo stesso significato di *wahrnehmen*, ossia con il verbo “percepire”, nonostante letteralmente esso si traduca con “accettare, assumere, accogliere”. Crediamo di poter appoggiare questa proposta, poiché in questo passaggio Avenarius descrive una dimensione sensibile originaria, priva di determinazioni volontaria, nella quale il “percepire” meglio rimanda a quella sfera di passività primordiale a cui il passaggio sembra voler alludere.

<sup>24</sup> Avenarius, Richard, *Critica dell’esperienza pura*, Laterza, (1972), p.3.

<sup>25</sup> Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, in: HuaXXXIX, p.xxx.

<sup>26</sup> Avenarius, Richard, *Der menschliche Weltbegriff*, op.cit. (1905), p.4. Traduzione nostra. Riportiamo di seguito il passo originale: „Ich mit all meinen Gedanken und Gefühlen fand mich inmitten einer Umgebung. Diese Umgebung war aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzt, welche untereinander in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit standen. Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen; und was sie sagten, stand zumeist wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Umgebung.“

In questo passaggio compaiono gli elementi chiave per la comprensione della dimensione, presentata in questa fase ancora unicamente come *Umgebung*, ossia “ambiente circostante” e che successivamente coinciderà con la *Lebenswelt*. La caratteristica principale della *Umgebung* di cui parla Avenarius coincide con il suo essere costituita da molteplici elementi in relazioni di reciproca interdipendenza, tra i quali vi sono anche altri soggetti di esperienza<sup>27</sup>, le cui espressioni linguistiche risultano, a loro volta, in relazione di sussistenza con l’ambiente. È bene già tener a mente che ognuno di questi aspetti sarà oggetto di discussione analitica nei capitoli successivi e, in particolare, l’ultimo di essi fungerà da concetto chiave per l’incontro con la figura di Wittgenstein.

L’ultimo elemento da considerare è che, in *Grundprobleme der Phänomenologie* del 1910<sup>28</sup> e in *Idee I*, l’influenza di Avenarius e Mach è visibile soprattutto in relazione al ruolo che i pensatori attribuiscono all’attività fungente del corpo-vivo (*Leib*), in quanto centro di orientamento per il soggetto nei confronti dell’ambiente circostante. Fino a questo momento, tuttavia, la portata speculativa del mondo-della-vita è affidata più genericamente al concetto di *mondo naturale* o *ambiente* in cui è inserito e agisce il soggetto. Dobbiamo infatti aspettare il 1917 perché il concetto di *Lebenswelt* compaia in modo esplicito all’interno della produzione husserliana, nell’ambito del materiale preparatorio per la lezione *Natur und Geist* del 1919<sup>29</sup>. In questa occasione, Husserl parla della *Lebenswelt* come di un concetto in netto contrasto con il “mondo delle scienze naturali” e associabile al “mondo personale”, “mondo spirituale” o “mondo naturale”<sup>30</sup>, fondato sulla legge della motivazione e non della causalità. Husserl introduce questa nozione senza fornirne ulteriore spiegazione, ed essa appare come precipitato concettuale dell’influenza esercitata sia da Avenarius con il suo *natürlicher Weltbegriff*, sia dal concetto di mondo spirituale in quanto mondo storicamente concreto di Dilthey<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Nel passo appena citato, Avenarius utilizza il termine “Mitmenschen”, per sottolineare la dimensione caratterizzata dalla condivisione del nucleo minimo di esperienza che sottostà a quello che viene definito “ambiente” (*Umgebung*). In una *Beilage* del 1934, Husserl distingue tra la sfera della soggettività e quella della “co-soggettività”, (*Mitsubjektivität*), in quanto coinvolta nella costituzione della dimensione esperienziale condivisa. Il termine co-soggettività e, con essa, co-soggetto, tornerà a più riprese nel corso del lavoro.

<sup>28</sup> Husserl, Edmund, *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. In: *HuaXIII*. Vol. 348. Felix Meiner Verlag, (1992).

<sup>29</sup> Husserl, Edmund, Ed. Michael Weiler. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Vol. 32. Springer-Verlag, (2013).

<sup>30</sup> *HuaXXXIX*, p.xlvi.

<sup>31</sup> Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, *HuaXXXIX*, p.xliif, p.xlvi.

Successivamente al ciclo di lezioni intitolato *Ethikvorlesungen* del 1920<sup>32</sup>, la nozione di mondo-della-vita acquisisce maggiore risonanza e si ricollega in maniera sempre più salda a due principali linee di pensiero: la prima di carattere storico-teleologico, alla quale si riallacceranno diversi “ricettori” della nozione di *Lebenswelt*, primo fra tutti Martin Heidegger, la seconda, legata alla nozione di *estetica trascendentale*. Negli anni Venti, infatti, assistiamo a quella che verrà poi definita la “svolta genetica” del pensiero di Husserl, laddove, con il termine *genesi*, non intende l’isolamento di un *atto primo* nell’ambito di una sequenza cronologicamente determinata, bensì l’individuazione di una sorgente produttiva. Alla luce di questa evoluzione, la dimensione del mondo-della-vita comincia ad essere osservata in quanto risultante di un processo di sedimentazioni storiche<sup>33</sup>. Queste ultime, sviluppatesi teleologicamente al fine di mostrare la vera natura delle formazioni spirituali, permettono ai soggetti di esperienza di comprendere il nucleo del loro divenire storico, elevandosi al di sopra dell’evolversi statico nella natura causalmente determinata. Comincia a insinuarsi, a questa altezza, l’idea di un mondo della vita in quanto “conquista” soggettiva (Husserl parla proprio di *Erwerb*)<sup>34</sup>, come risultato di pratiche innestatesi nel corso della storia, ma che al tempo stesso rappresenta il bagaglio culturale con il quale ogni essere umano si “inserisce” nella dimensione esperienziale in cui si trova e, proprio alla luce del significato che Husserl attribuisce alla “genetica”, lo modifica e lo riattualizza sulla base delle circostanze che mutano insieme al suo stesso divenire esperienziale.

Fino a questo momento quindi, a cominciare dall’accezione di *Umgebung* trattata nelle *Dingvorlesungen* fino alla nozione di stratificazione storico-culturale degli anni Venti, il concetto di mondo-della-vita è strettamente collegato a quello di “mondo dell’esperienza concreta”, quotidiana, risultato e al tempo stesso punto di partenza per le attività spirituali di una determinata comunità<sup>35</sup>. Tuttavia, come accennato, in quello stesso frangente il concetto di *Lebenswelt* assume connotazione anche “formale”, in relazione soprattutto alla nozione di “estetica trascendentale”. A tal proposito, l’esperienza del *Leib*, del corpo-

---

<sup>32</sup> Husserl, Edmund, dd. Henning Peucker, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Springer-Verlag, (2012) = HuaXXXVII.

<sup>33</sup> Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, HuaXXXIX, p.xlix; HuaXXXVII, p.307; HuaXXXIX, gruppi di testi I, VII, VIII.

<sup>34</sup> Cfr. HuaXXXIX, pp.409 sgg.

<sup>35</sup> Proprio questa doppia accezione rappresenta il problema principale che affronteremo nel corso della nostra analisi.

proprio-vivo, appare come chiave di accesso privilegiata alla dimensione esperienziale della *Lebenswelt*. I due piani del discorso, seppur in apparenza lontani tra di loro, risultano in realtà strettamente collegati. Nella *Kant-Rede*<sup>36</sup> del 1924 e in un manoscritto del 1926<sup>37</sup> leggiamo infatti come, per poter comprendere a pieno il mondo dell'esperienza (Husserl usa espressioni quali *wirkliche Erfahrungswelt* o *konkrete Lebenswelt*), sia necessario compiere un'indagine sistematica di esso, un'indagine radicale che, tramite la mossa metodologica della *Abbau*, della progressiva demolizione delle stratificazioni, giunga al nucleo originario di questa dimensione esperienziale, data per l'appunto dall'esperienza corporea *concreta* per opera del *Leib*.

I due piani dell'indagine, quello sensibile e quello più propriamente spirituale e culturale, si fondono nella natura stessa dell'estetica trascendentale fenomenologica, che Costa descrive puntualmente in questo modo:

In quanto soggetti di esperienza, noi costantemente ci riferiamo a un mondo, il nostro mondo-della-vita, come mondo esperito o in linea di principio esperibile. Questo mondo, pur essendo in un mutamento costante, mantiene un'identità di senso. [...] Il compito dell'estetica trascendentale fenomenologica consisterà allora, da un lato, nel descrivere quale stile, quale struttura [Gestalt] o "forma" [Form] invariante posseda il mondo dell'esperienza in quanto tale e, dall'altro, correlativamente, rispetto al soggetto che esperisce questo mondo, nel descrivere la "forma invariante del sistema delle possibili esperienze di un mondo"<sup>38</sup>.

L'inseparabilità dei due piani di indagine, elemento che discuteremo diffusamente nei capitoli successivi, induce Husserl ad approfondire le sue riflessioni sul ruolo fungente del *Leib*, sempre alla luce della volontà di far emergere, nella sua piena visibilità (*Anschaulichkeit*), il sostrato "dimenticato" alla base delle formazioni ideali delle scienze naturali. Ritorna quindi, in modo se vogliamo ancora più sistematico e radicale, la caratterizzazione del soggetto come centro di relazioni (*Beziehungszentrum*) centro di relazioni, siano esse sensibili e quindi spazio-temporali, o storico-spirituali. In particolare, in riferimento all'evidenza sensibile, essa diverrà la chiave di accesso privilegiata alla dimensione del mondo-della-vita, soprattutto nell'ambito dell'argomentazione di *Crisi*

---

<sup>36</sup> Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte*, Nijhoff, Den Haag. (1956) = HuaVII, p.232; cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, HuaXXXIX, p.lii.

<sup>37</sup> Come riporta Sowa, questo testo è stato ritrovato su di un estratto conto risalente al 7 maggio 1917. A parte la valenza aneddotica del testo, non sarà quindi citato diffusamente nel presente lavoro. Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, p.xlvi.

<sup>38</sup> Costa, Vincenzo, *L'estetica trascendentale fenomenologica: sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Vol. 63., Vita e pensiero (1999), p.19. A questo proposito, leggiamo anche: "In particolare, si tratta per Husserl di mostrare che vi è uno strato dell'esperienza che si organizza prima delle attività intellettuali, autonomamente, senza ricorrere a forme soggettive ad esso esterne." (*ivi*, p.1).

delle scienze europee, in cui Husserl, riprendendo i concetti cardine esposti anche in *Idee II*, ribadisce che

Cominciando così, rinunciando a dirigerci sulle cose, sugli oggetti del mondo e della vita, e a conoscerli in ciò che essi sono, e indagando i modi della loro datità soggettiva, i modi cioè in cui un oggetto si rappresenta come essente e come essente così, noi penetriamo un regno di fenomeni estremamente intricati e singolari. (...) In ogni percezione di una cosa è implicito un “orizzonte” di modi di apparizione e di intesi di validità che non sono attuali e tuttavia sono co-fungenti<sup>39</sup>.

La riflessione sulla percezione sensibile e sul ruolo del *Leib* si intreccia qui con la consapevolezza di un ruolo *attivo* dell’orizzonte esperienziale, sempre co-fungente. Per quello è importante soffermarsi sull’attenzione che Husserl pone nei confronti del soggetto trascendentale, che in realtà, nel suo essere fondamentale, è anche costantemente de-centralizzato in quanto *tramite relazionale* tra io e mondo-circostante<sup>40</sup>.

Tutto questo culmina nella produzione degli anni Trenta, che vede Husserl particolarmente coinvolto nell’analisi della dimensione delle *Lebenswelt*, la cui complessa natura diviene centrale nella produzione del filosofo, tanto da indurlo a produrre una quantità vastissima di manoscritti, molti dei quali troveranno pubblicazione solo dopo la sua morte. In questo contesto, si inserisce anche il contributo editoriale di Ludwig Landgrebe, che supporterà il suo maestro nella trascrizione e rielaborazione di gran parte dei materiali e che si occuperà, dopo la scomparsa del filosofo, della loro pubblicazione. La maggior parte di essi sono infatti confluiti in due principali esiti editoriali: *Crisi delle scienze europee*, pubblicato nel 1938, ed *Esperienza e giudizio*, la cui prima pubblicazione risale al 1939. Alla luce quindi della genesi editoriale che accomuna queste due opere, è necessaria una loro contemporanea osservazione, poiché entrambe si occupano in maniera approfondita del problema del mondo-della-vita, seppur con prospettive differenti.

In *Esperienza e giudizio* lo sguardo si sposta su una problematica, se vogliamo, di natura ancora più “fondativa”, ossia sul processo di genealogia della logica in generale e, con esso, sulla ricerca dell’origine del giudizio predicativo. L’intento programmatico dell’opera è evidente sin dalle prime righe, in cui leggiamo: “le seguenti ricerche

---

<sup>39</sup> Husserl, *Crisi*, pp.177-178.

<sup>40</sup> Questo aspetto, che nella produzione di Husserl non troviamo esplicitamente messo a tema, rappresenta uno degli elementi caratterizzanti della nostra proposta interpretativa. Proveremo a farla emergere nel corso dell’intera trattazione, divenendo oggetto di attenzione specifica nell’ambito del sesto capitolo.

riguardano un problema di origine”<sup>41</sup>. In questo contesto, occorre quindi indagare il rapporto che intercorre tra giudizi predicativi in generale, giudizi basati sull’esperienza e il più generico sostrato “evidente” di ogni giudizio. La problematica è puntualizzata in questo modo:

Un oggetto può essere dato in evidenza, come sostrato di un giudizio, senza che sia oggetto di un giudizio predicativo. Ma un giudizio predicativo su di esso non è possibile se esso non è dato nell’esperienza<sup>42</sup>.

Il rimprovero che Husserl muove alla logica formale e che è alla base delle indagini di *Esperienza e giudizio* mostra delle assonanze con quanto detto a proposito delle scienze esatte e riabbraccia l’ottica proposta dall’empirio-criticismo e dal pensiero di Avenarius:

La logica formale non considera queste distinzioni (...) <sup>43</sup>. Essa ricerca solo le condizioni del giudicare evidente, ma non le condizioni della datità evidente degli oggetti del giudicare. Essa non si colloca sul primo dei due piani in cui può volgersi la ricerca. (...) Questi problemi di origine sono necessari alla chiarificazione fenomenologica della genesi del giudicare (...) <sup>44</sup>.

Così come la definizione di mondo-della-vita, anche quella della dimensione dell’ante-predicativo non è di facile inquadramento. Sappiamo per certo che Husserl identifica questo presupposto con il “mondo”, in quanto “pre-datità passiva di tutta l’attività significativa.”<sup>45</sup> Infatti, Husserl spiega che il mondo precede ogni attività conoscitiva in quanto suolo universale della credenza, presupposto di ogni prassi<sup>46</sup>. Questo suolo ci “affetta”, precedendo l’atto stesso del cogliere, stimolando nel soggetto l’interesse conoscitivo. Vi è quindi, anche qui, una sorta di dinamica soggettivamente attiva di questo sostrato, che si esplica nel movimento dell’affezione, la quale permette che l’orizzonte di potenzialità insito nella dimensione stessa dell’ante-predicazione si espliciti, successivamente, nell’atto giudicativo; elemento che richiama le “relazioni di interdipendenza” che abbiamo rilevato in Avenarius. Filippo Costa parla di un antepredicativo che “diviene disposizione al predicativo”, quindi non di un mondo inteso come totalità-mondo (*Welt*), ma come mondo-ambiente (*Umwelt*), in quanto insieme di

---

<sup>41</sup> Husserl, *Esperienza e giudizio*, p.13.

<sup>42</sup> *Ivi*, p.35.

<sup>43</sup> Si sta qui riferendo qui alla distinzione tra due piani di interrogazione: il primo riguarda le condizioni di pre-datità degli oggetti, il secondo il giudicare predicativo che si fonda sull’evidenza degli oggetti stessi.

<sup>44</sup> Husserl, *Esperienza e giudizio*, pp.38-39.

<sup>45</sup> *Ivi*, p.63.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp.60-61.



“orizzonti di senso, possibilità tenute aperte dall’attualità dell’esperienza intesa in modo più ampio”<sup>47</sup>. Questo punto risulterà centrale ai fini della nostra argomentazione principale, ma va sottolineato a questa altezza per comprendere l’ultima fase della nostra ricostruzione storico-concettuale della nozione di mondo-della-vita, che ritroviamo in *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

Invitato dal *Wiener Kulturbund*, Husserl pronuncia nel 1935 il celebre discorso noto come *La filosofia nella crisi dell’umanità*, la cui rielaborazione del contenuto è invece presentata, un anno dopo, presso il *Circolo filosofico di Praga per le ricerche sull’Intelletto umano*. Husserl, ormai professore emerito dal 1928, presenta in questa sede una “summa” delle riflessioni che lo hanno accompagnato nel corso di tutta la sua vita, ripercorrendo le tappe metodologiche attraverso le quali ha cercato di giungere “all’aderenza ultima e autentica della propria origine (*Ursprunglichkeit*)”<sup>48</sup> come “uno che ha vissuto in tutta la sua serietà il destino di un’esistenza filosofica”<sup>49</sup>.

Poiché è in questa opera che la tematica della *Lebenswelt* assume la propria legittimità in quanto problema filosofico vero e proprio, *Crisi delle scienze europee* è generalmente considerata l’opera di riferimento per la trattazione di questa nozione. In questa opera, infatti, Husserl propone un ritorno al radicamento ultimo delle scienze, le quali hanno perso di vista la loro natura di prodotto umano a causa della crescente egemonia del punto di vista positivista, matematizzante. Occorre quindi, al fine di riscoprire il presupposto e al tempo stesso il *telos* dell’umanità, farsi carico di questo compito regressivo, portando alla luce “il mondo-della-vita circostante come ovviamente valido” che rappresenta, secondo Husserl, il presupposto inespresso di Kant. Il confronto di Husserl con la filosofia trascendentale kantiana rappresenta una tematica ormai radicata nella storia delle interpretazioni husserliane<sup>50</sup>, motivo per il quale ci limiteremo a sottolineare come Husserl, pur attribuendo a Kant il grande merito di aver attuato la sua celebre “rivoluzione copernicana”, riconosce come egli si arresti nella sua riflessione trascendentale nella misura in cui la fonda su presupposti inindagati.

Con essi, Husserl identifica proprio il mondo prescientifico e precategoriale, il mondo-della-vita, il mondo del radicamento delle prassi intersoggettive e, al tempo stesso, il

---

<sup>47</sup> Costa, Filippo, *Postfazione*, in: Husserl, *Esperienza e giudizio*, pp.976 sgg.

<sup>48</sup> Husserl, *Crisi*, p.53.

<sup>49</sup> *Ivi*, p.54.

<sup>50</sup> Cfr. Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff Verlag, Leiden (1964).

mondo storico-culturale che da esso ne deriva. La cornice teleologica di *Crisi*, che mira a restituire al filosofo il suo ruolo di “funzionario dell’umanità”, si intreccia inevitabilmente con l’indagine più radicale e analitica della genealogia della logica e dell’ante predicazione, ragion per cui sia *Crisi* che *Esperienza e giudizio* mirano a proporre un’indagine complessa di mondo e logica del mondo, al fine di giungere ad una “esperienza originaria”.

Riprendendo le critiche mosse ad Avenarius e Mach nel nono capitolo dei *Prolegomeni ad una logica pura*, Husserl esprime qui la necessità di un’indagine genetica anche e soprattutto a favore delle stesse scienze che, dimentiche del loro radicamento nella dimensione delle *Lebenswelt*, avrebbero perso il loro senso d’essere scienze *per l’uomo*. Quest’indagine si traduce, nei termini del progetto della fenomenologia trascendentale, nella descrizione delle operazioni fungenti dell’ego trascendentale, delle quali leggiamo:

L’epoché, che ci ha dato la possibilità di mirare alla correlazione soggetto-oggetto che inerisce il mondo, di mirare cioè alla *correlazione trascendentale soggetto-oggetto*, ci porta a riconoscere, attraverso un’auto-riflessione, che il mondo che è per noi, che nel suo senso e nel suo essere-così è il nostro mondo, attinge il suo senso d’essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale, attraverso un complesso di operazioni tipiche che possono essere rilevate a priori – rilevate e non costruite [...] <sup>51</sup>.

Nell’analisi sistematica della correlazione tra soggetto e mondo troviamo quindi la cifra della filosofia trascendentale husserliana la quale, secondo l’autore nella prima volta della storia della filosofia, si è assunta il compito di suscitare stupore filosofico nei confronti del rapporto tra mondo “di cui sempre parliamo” e dei suoi soggettivi modi di datità. Nonostante il riconoscimento della portata del suo progetto, esso non troverà, per lo meno tra le opere del filosofo tedesco, un vero e proprio coronamento. Come sappiamo, Husserl muore nel 1938, lasciando incompiuta la *Crisi*, la cui IV parte avrebbe portato il titolo “L’idea della riassunzione di tutte le scienze nell’unità della filosofia trascendentale”, come leggiamo in un appunto di Fink <sup>52</sup>.

Con la *Crisi*, termina quindi la breve ricostruzione del concetto di mondo-della-vita, che si è mostrato, sia all’interno del progetto filosofico husserliano, che dal punto di vista metodologico, *Boden* e *Leitfaden*. Esso è “terreno” nella misura in cui, nell’ambito del pensiero di Husserl, rappresenta il presupposto indagato dell’esperienza pura, nel quale

---

<sup>51</sup> Husserl, *Crisi*, p.196.

<sup>52</sup> Cfr. Biemel, *Introduzione*, pp.32-33, in: Husserl, *Crisi*.

affondano le proprie radici le scienze naturali e le pratiche umane. Ma è al tempo stesso, da una prospettiva metafilosofica, anche “terreno” per il progetto filosofico husserliano, concetto chiave da cui si diramano tutte le sue ulteriori riflessioni riguardo l’intenzionalità fungente, la relazione del corpo-vivo con il mondo e l’instaurarsi della dimensione intersoggettiva. Infine, la *Lebenswelt* è “filo conduttore” dal momento che, nell’ambito dell’analisi che porta alla sua auto-comprensione e al suo svelamento, *produce* quegli elementi di cui è fondamento, fungendo da matrice per il suo stesso dispiegamento. Husserl stesso la definisce come tale, nell’ambito di *Crisi delle scienze europee* e sottolinea come essa lo diventi grazie al cambiamento prospettico offertoci dall’*epoché* trascendentale:

La prima cosa è il mondo-della-vita semplicemente dato, e, dapprima, il mondo-della-vita come si dà ‘normalmente’, semplicemente, senza rotture, in una pura certezza d’essere (quindi indubitabilmente), in quanto è essente e percepibile. Appena si produce la nuova direzione degli interessi, e perciò una rigorosa *epoché*, il mondo-della-vita diventa un primo titolo intenzionale, un *indice*, un *filo conduttore* per un’indagine che voglia risalire alla molteplicità dei modi di apparizione e alle loro strutture intenzionali<sup>53</sup>.

Esso si identifica come *filo conduttore* anche nello sviluppo dello stesso progetto husserliano, poiché rappresenta il concetto chiave per mezzo del quale il filosofo tedesco espone il suo sistema, il “filo conduttore trascendentale per gli atteggiamenti di grado più alto che mirano alle correlazioni” e che, di conseguenza, “costituisce il campo universale di indagine dischiuso dalla riduzione trascendentale”<sup>54</sup>. Il *desideratum* metodologico esposto nella terza parte di *Crisi* è messo quindi in atto nell’*incedere* stesso del progetto husserliano. Considerati, infatti, gli sviluppi storico-editoriali e i continui rimaneggiamenti, sembra che Husserl abbia sviluppato il suo sistema con l’intento principale di esporre, nel modo più esauriente e completo possibile, il significato ed il senso del concetto di *Lebenswelt* nel suo emergere come risultato dell’*epoché* trascendentale.

Abbiamo quindi ripercorso a grandi linee l’evoluzione del concetto di mondo-della-vita, che si è presentato nella sua complessità e centralità. Come abbiamo visto, esso investe tutti i campi concettuali di cui la fenomenologia husserliana è costituita e, per questo motivo, si scontra anche al giorno d’oggi con diverse difficoltà interpretative.

---

<sup>53</sup> Husserl, *Crisi*, p.188.

<sup>54</sup> *Ivi*, p.191.

Prima di procedere con l'analisi del concetto di *Lebensform* in Wittgenstein, a completamento di questa prima parte, il cui scopo è giustificare la necessità di un'osservazione congiunta -e dialogica- di *Lebenswelt* e *Lebensform*, occorre discutere queste problematiche, al fine di poter far emergere una linea interpretativa alla base del presente lavoro.

## **1.2 *Lebenswelt(en)* e problemi interpretativi**

Come si è visto nell'ambito del paragrafo precedente, la complessa vicenda editoriale che ha coinvolto lo sviluppo del concetto di mondo-della-vita, insieme ai conseguenti rimaneggiamenti, si è inevitabilmente riflessa nell'ambiguità che caratterizza questo concetto. Ad esso, infatti, corrispondono numerosi significati, alla base dei quali si scorge un tratto essenzialmente contraddittorio, che rende quasi impossibile una trattazione unitaria e coerente del termine. In realtà, come cercheremo di mettere in luce, si tratta di una contraddittorietà solo apparente. Ciononostante, comprendere l'origine alla base della dialettica interpretativa che coinvolge il concetto di mondo-della-vita è fondamentale per poterlo declinare secondo la nostra linea argomentativa, ossia in relazione alla nozione di forma di vita.

A tale scopo, ci riallacciamo ad alcuni passi tratti soprattutto da *Crisi delle scienze europee* e ad alcuni manoscritti di HuaXXXIX. Il primo testo è fondamentale poiché, come abbiamo provato a far emergere nel paragrafo precedente, l'opera del 1936 non solo rappresenta una vera e propria "summa" del pensiero husserliano, ma mette a tema in modo esplicito la problematica del mondo-della-vita nella sua portata universale. I manoscritti di HuaXXXIX, invece, ci permettono di integrare alcuni aspetti non presenti in *Crisi* e in altre opere edite, fungendo da valido supporto per l'osservazione dello sviluppo del concetto di mondo-della-vita sotto molteplici punti di vista; aspetto, quello della "multifocalizzazione" del lavoro editoriale di Stowa, che risulterà essenziale ai nostri scopi.

Rispetto all'utilizzo di materiale inedito, è importante proporre una precisazione, essenziale, a nostro avviso, per la pratica filosofica in generale e soprattutto per il lavoro dello storico della filosofia, nonché per il presente contributo. La legittimità dell'utilizzo di manoscritti, infatti, è tuttora oggetto di discussione da parte della critica, poiché spesso

genera interpretazioni che potrebbero esulare dall'intento originario di un autore o, per lo meno, dalla sua linea di pensiero "ufficiale", solitamente presentata nei testi editi. Se da un lato questo rischio è fuori discussione, dall'altro sembra che in un autore come Husserl, la cui spinta verso la continua riattualizzazione, affinamento e rimaneggiamento dei concetti si è tradotta nella produzione di un *corpus* che consta di circa 10.000 manoscritti, non si possa comprendere a pieno la portata teoretica del suo lavoro senza "entrare" nel suo processo di costituzione. Del resto, se autori come Fink e Merleau-Ponty hanno sostenuto che "la vera filosofia di Husserl è presente nei suoi manoscritti"<sup>55</sup>, e se Husserl stesso ha abbracciato con entusiasmo le trascrizioni di Landgrebe, attingendo dal materiale riscritto per dar vita proprio al contributo apice della sua attività filosofica, allora siamo legittimati a credere che il materiale inedito rappresenti uno strumento interpretativo di rilevanza fondamentale.

Tornando quindi alle difficoltà di comprensione legate al concetto di mondo-della-vita, possiamo osservare che, essenzialmente, la paradossalità del termine *Lebenswelt* risiede nel suo essere, al tempo stesso, *singolare e plurale*. Dalla nostra precedente ricostruzione è infatti emerso che Husserl si riferisce alla *Lebenswelt* servendosi di diverse accezioni<sup>56</sup>, che Steinbock identifica come "concetti provvisori"<sup>57</sup> e che proveremo ad osservare, più nel dettaglio, nei capitoli successivi.

In primo luogo, la *Lebenswelt* si configura come mondo dell'esperienza concreta (I), mondo quotidiano in cui i soggetti di esperienza sono costantemente immersi e inseriti nell'atteggiamento naturale. Esso dipende dal decorso attuale della vita umana e si identifica con tutto quello che, banalmente, "diamo per scontato". Caratteristica di questa accezione è la cosiddetta "occlusione" (*Verschlossenheit*) dell'atteggiamento naturale, che spinge i soggetti a focalizzarsi su "poli di unità, senza penetrare le molteplicità costitutive che ineriscono loro in via essenziale"<sup>58</sup>. Il mondo dell'esperienza concreta rappresenta quindi la dimensione *resultativa* del processo relazionale ad opera dei poli fungenti, quali soggetto, co-soggetti e ambiente circostante, senza tuttavia essere

---

<sup>55</sup> Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, p.lvi, in: HuaXXXIX; Cfr. Zahavi, Dan, op.cit. (2017), pp.55-56.

<sup>56</sup> Cfr. Soffer, Gail, *Husserl and the Question of Relativism*. Vol. 122. Springer Science & Business Media, (2012).

<sup>57</sup> Steinbock, Anthony J, *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, (1995), pp.88-89.

<sup>58</sup> Husserl, *Crisi*, p.192. La problematica legata all'atteggiamento naturale tornerà, più in dettaglio, nel quinto capitolo del presente lavoro.

ulteriormente caratterizzata. A tal proposito, il primo nucleo tematico dei manoscritti di HuaXXXIX è proprio dedicato ai testi che descrivono questa pre-datità, questa *Vorgegebenheit*, intesa come l'insieme di tutto ciò che è sempre "consaputo" non tematicamente, di ciò che costituisce l'universo delle nostre validità d'essere abituali<sup>59</sup>. In quanto tale, non è a sua volta "messo a tema" dal soggetto, poiché non diviene oggetto di osservazione, rappresenta quindi un contesto di immersione totalizzante.

Ma il mondo-della-vita può essere compreso anche come singolarità tra i tanti *mondi-della-vita* condivisi intersoggettivamente (II), intesi come nuclei storico-culturali alla base degli atti sociali -compresi gli atti comunicativi- di determinate comunità e che possono risultare "estranei" a seconda del contesto abituale in cui si è nati e cresciuti. Si tratta della concezione di *Lebenswelt* che si fa spazio nella produzione degli anni Venti e che risente anche dell'influenza di Dilthey, quella che si associa alle nozioni di *cultura* e *tradizione* ed è caratterizzata da un certo grado di relatività, attribuibile sia al singolo soggetto che alla moltitudine di soggetti di esperienza. Per questo motivo, ogni individuo è centro relazionale di un suo mondo-ambiente personale che può, in base a determinati meccanismi di concordanza, entrare o meno in relazione con altri mondi-ambiente e, di conseguenza, partecipare di una dimensione collettiva più ampia.

A tal proposito, questa accezione di mondo-della-vita complica ulteriormente la possibilità di un quadro interpretativo omogeneo, poiché si intreccia e alle volte si sovrappone con la nozione di *Umwelt* e, più nello specifico, di *Heimwelt*. Su questi concetti e sulla loro costituzione torneremo nello specifico nel terzo capitolo, ma è importante sottolineare come, soprattutto nell'ambito della ricezione contemporanea, *Lebensumwelt* e *Lebenswelt* appaiano come concetti spesso coincidenti<sup>60</sup>. In particolare, la *Lebensumwelt*, il mondo-ambiente-della vita è tale solo nel suo essere comunitario (*gemeinschaftlich*) e risulta valido unicamente nella sua relatività culturale collettiva. Essa si identifica quindi con la *Heimwelt*, la cui caratteristica principale è il suo svilupparsi secondo una determinata *Typik*, una tipologia che la differenzia dalle *Fremdwelten*, ossia dai mondi-ambiente "estranei"<sup>61</sup>. La concretezza di questa nozione e l'orizzonte di applicabilità che le appartiene l'hanno spesso "schiacciata" al mondo-della-

---

<sup>59</sup> HuaXXXIX, p.lxiii.

<sup>60</sup> Ad esempio, in: Nenon, Thomas, op.cit. (2013).

<sup>61</sup> Dedicheremo ampio spazio alla trattazione della *Typik* a partire dal terzo capitolo.

vita inteso nei termini del mondo dell'esperienza concreta (I)<sup>62</sup>. Tuttavia, questa caratterizzazione non è prettamente husserliana, ma risente della ricezione del suo pensiero in autori orientati verso una riflessione di stampo più propriamente sociologico come Alfred Schütz, il quale ha espressamente declinato il concetto di mondo-della-vita in relazione alle scienze sociali, come testimonia la sua celebre opera *Strukturen der Lebenswelt*<sup>63</sup>.

Sebbene questa associazione appaia legittima, identificare la *Lebenswelt* con la *Heimwelt* implicherebbe ridurre la sua onnicomprensività, cifra della caratterizzazione di quest'ultima come mondo della vita *eidetico* (III), ossia in quanto struttura essenziale di tutti i possibili mondi-della-vita che non è, per questo, identificabile con una delle sue specifiche declinazioni. La caratteristica principale del mondo della vita eidetico è data dall'aspetto dell'*invarianza* e della *totalità*, rappresenta ciò che è alla base di ogni diversa formazione storico-culturale e che, per questo motivo, non si riduce a nessuna delle sue singole descrizioni. Scrive Sowa a riguardo:

Queste descrizioni, collegate in modo assoluto alla generalità dell'esperienza del reale, sono per questo motivo descrizioni dell'aspetto della totalità, in quanto l'esperienza della totalità della *Lebenswelt* del mondo relativo e l'esperienza della singola realtà appartengono una all'altra in modo indivisibile e in questa co-appartenenza costruiscono uno dei caratteristici aspetti invarianti dell'esperienza del mondo della vita<sup>64</sup>.

Quanto detto a proposito delle singole *Heimwelten*, quindi, si intreccia inevitabilmente con l'accezione eidetica del termine. Secondo Sowa, infatti, l'esperienza dell'*intero* mondo della vita in quanto realtà onnicomprensiva e l'esperienza delle singole concrezioni reali di cui esso è costituito e che da esse si generano risultano inscindibili e caratterizzano proprio l'aspetto *totalizzante* dell'esperienza della *Lebenswelt*. Tutto questo è essenziale, in quanto ci permetterà di delineare la peculiare portata strutturale di questo concetto in relazione alle *forme di vita*, mostrandone il coinvolgimento continuo in un processo di generazione dinamica.

---

<sup>62</sup> Cfr. Floyd, op.cit. (2018), pp.59-92.

<sup>63</sup> Schütz, Alfred, "Strukturen der Lebenswelt." *Gesammelte Aufsätze III*. Springer, Dordrecht, (1971).

<sup>64</sup> Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, p.lxi, in: HuaXXXIX. Traduzione nostra. Riportiamo di seguito il passo originale: „Diese auf das Allgemeine der Erfahrung von Realem überhaupt bezogenen Beschreibungen sind aber insofern Beschreibungen eines Totalitätsaspektes, als die Erfahrung des lebensweltlichen Ganzen der Realitätenwelt und die Erfahrung von einzelnen Realen untrennbar zusammengehören und in ihrer Zusammengehörigkeit einen die Lebenswelterfahrung charakterisierenden invarianten Totalitätsaspekt bilden.“

Infine, la *Lebenswelt* può essere interpretata come concetto fondativo (e fondante) sia dal punto di vista epistemologico che ontologico (IV). Epistemologico, poiché dato immediatamente ed intuitivamente nella sua *Anschaulichkeit*, come abbiamo rilevato in riferimento a *Natur und Geist*. Esso si traduce nell'evidenza diretta dell'esperienza del *Leib*, origine e base per ogni azione e per ogni atto giudicativo, accezione che si ricollega a quella di *Lebenswelt* come terreno del precategoriale che troviamo anche in *Esperienza e giudizio*. A tal proposito, è opportuno ribadire il ruolo centrale della corporeità come nucleo tematico attraverso cui si districa l'osservazione della dimensione del mondo-della-vita e la complessità del processo percettivo a cui Husserl si riferisce. Quando si parla infatti dell'esperienza sensibile come privilegiata chiave di accesso al sostrato della *Lebenswelt*, non si fa riferimento ad una pura passività o ad un processo di categorizzazione intellettuale da parte di un soggetto che "raccolge" le intuizioni sensibili per poi dar loro successivamente forma. L'intenzionalità alla base del processo percettivo è, infatti, sempre *affettiva*<sup>65</sup>. Non esiste, in questo caso, una "pura passività", motivo per il quale l'orizzonte pratico e teoretico risultano inscindibili e alla base della percezione vi sono sempre *nessi motivazionali*<sup>66</sup>, più che causali. Ciò che il soggetto percepisce è tale nella misura in cui *ha senso per lui* in quanto oggetto di *esperienza*, e questa correlazione tra piano teoretico e pratico è rinvenibile anche in *Crisi*, interamente inserita in una cornice teleologica.

Ma il mondo-della-vita non è solo fondamento epistemologico, esso è da intendersi anche come fondamento ontologico nei confronti delle scienze che, alla luce del loro essere costruito umano, affondano le loro radici nel mondo immediatamente dato; ragion per cui leggiamo che "il concreto mondo-della-vita è dunque il terreno su cui si fonda il mondo 'scientificamente vero', e che insieme lo include nella propria concrezione universale"<sup>67</sup>. Chiudiamo quindi il cerchio che descrive i diversi significati del termine *Lebenswelt*, osservando che il mondo-della-vita, in quanto mondo concreto (I), è il fondamento epistemologico ed ontologico delle scienze naturali (IV) che, partecipando della dimensione umana in quanto risultato di prassi condivise (II), sono caratterizzate

---

<sup>65</sup> Cfr. Wehrle, Maren, "Feelings as the Motor of Perception"? The Essential Role of Interest for Intentionality." *Husserl Studies* 31.1 (2015): 45-64; Cfr. Nenon, Thomas, op.cit. (2013).

<sup>66</sup> Cfr. Husserl, *Idee II*, pp.216-274. Torneremo su questo aspetto alla fine del nostro percorso.

<sup>67</sup> Cfr. Husserl, *Crisi*, p.155.



dalla stessa “occlusione” rispetto alla propria origine, ma che tuttavia condividono i tratti invarianti del mondo della vita eidetico (III).

Queste diverse declinazioni si distinguono poiché aderenti ad una delle due macro-concezioni del mondo-della-vita, relative al suo essere singolare o plurale. Se osservato infatti in quanto struttura invariante o come concetto fondante, la *Lebenswelt* si presenta come singolare e universale; se invece la si identifica con le diverse formazioni storico-culturali e la si associa agli usi e ai costumi di una determinata comunità, essa si traduce inevitabilmente al plurale. Tuttavia, la caratterizzazione di mondo-della-vita come mondo dell’esperienza concreta non sembra aderire nettamente a nessuno dei due “schieramenti”, poiché dal punto di vista *dell’esperienza soggettiva* esso è percepito come unico e invariante, ma al tempo stesso si sviluppa e avanza con l’evolversi dell’esperienza stessa. È importante a questo punto notare come Husserl stesso sia consapevole della natura complessa del concetto di *Lebenswelt*, come leggiamo nel seguente passaggio da *Crisi delle scienze europee*:

Il mondo-della-vita, che comprende in sé tutte le formazioni pratiche (persino quelle delle scienze obiettive in quanto fatti culturali [...]), è immerso nella costante evoluzione delle relatività ed è in costante riferimento alla soggettività. Ma per quanto evolva e per quanto continuamente si rettifichi, esso mantiene la sua tipologia essenziale, a cui rimangono legate la vita e tutte le scienze, di cui essa è “terreno”. Perciò esso ha anche un’ontologia che dev’essere attinta soltanto in una pura evidenza<sup>68</sup>.

Il mondo-della-vita appare quindi come “paradossalmente onnicomprensivo”<sup>69</sup>, ma non per questo è da escludersi la possibilità di una sua osservazione analitica. Proprio in virtù di questa sua complessa natura, la *Lebenswelt* si può interpretare come una struttura di senso multidimensionale (*multidimensionales Sinnesgebilde*)<sup>70</sup>, motivo per il quale risulta impossibile fornirne una definizione che si identifichi esclusivamente con una delle accezioni appena elencate. Tuttavia, vi è un modo per comprendere il significato di mondo-della-vita che, in un certo senso, comprende e al tempo stesso trascende le accezioni descritte e che si traduce nella nozione di *orizzonte trascendentale*.

Occorre infatti osservare il mondo-della-vita nella sua *Horizonthaftigkeit*, oggetto dei testi raccolti nel secondo gruppo di manoscritti di HuaXXXIX. Le accezioni appena elencate, come abbiamo mostrato, rappresentano secondo Steinbock delle *definizioni*

---

<sup>68</sup> Husserl, *Crisi*, p.190.

<sup>69</sup> *Ivi*, p.155.

<sup>70</sup> Cfr. Sowa, *Einleitung des Herausgebers*, in: HuaXXXIX, p.lxi.

*provisorie* di mondo-della-vita, parti integranti di un processo di osservazione che conduce, infine, ad una sua caratterizzazione in quanto *orizzonte*. La peculiarità della *Lebenswelt* intesa nella sua *orizzontalità* consiste nel fungere da linea di demarcazione per lo *spazio di possibilità*. Come scrive Steinbock:

The pregiven Lifeworld horizon is a mode of delimiting styles of interactions, of life and of sense (...). The world horizon opens out to new possibilities of delimiting off the *Spielraum* of possibilities (...). is the mode of meaningful interaction as implied in reciprocal revelation for 'subject' and 'object', for 'praxis' and 'sense' or 'meaning'<sup>71</sup>.

Osservare la *Lebenswelt* come orizzonte significa dunque comprenderla al di là delle singole specificazioni, come elemento-limite costantemente coinvolto in un processo di formazione. Non si tratta quindi solo di uno “sfondo”, di un “terreno” in quanto fondamento stabile, il mondo-della-vita è una *modalità*. In quanto tale, non rappresenta un oggetto in attesa di rivelazione soggettiva, è essa stessa *processo* di rivelazione costante. La portata teoretica della nozione di *orizzonte* è sottolineata anche da Derrida, il quale, ne *La scrittura e la differenza*, attribuisce ad Husserl il merito di aver spostato l'osservazione sulla *processualità* del processo stesso di costituzione, per cui leggiamo: “L'importanza del concetto di orizzonte è quello di non poter essere oggetto di alcuna costituzione e di dischiudere all'infinito il lavoro dell'oggettivazione.”<sup>72</sup>

Non a caso, Steinbock utilizza il termine *Spielraum*, ossia ‘campo da gioco’, per provare a descrivere questo concetto. Il mondo della vita si presenta in questo senso come elemento-limite di un *campo* di incroci di diverse possibilità, laddove è proprio la nozione di *possibilità* che rappresenterà la chiave di lettura del nostro lavoro, quella che Husserl definisce *Vermöglichkeit*. In quanto elemento-limite dei diversi campi di interazione, risulta impossibile stabilire un “fuori” dal processo costitutivo, costringendoci quindi a porci sul *limite* di questo divenire per poter provare a render conto di questa *Vermöglichkeit*. A tal proposito, uno dei problemi principali che Husserl stesso individua è proprio quello dell'*osservazione* del mondo in quanto *oggetto* e sulla possibilità di descrivere o meno questa osservazione. Come parlare del mondo-della-vita? Come prospettarsi la possibilità di una scienza del mondo-della-vita in quanto oggetto che quindi, a sua volta, sarebbe soggetto alle limitazioni prospettiche delle scienze esatte?

---

<sup>71</sup> Steinbock, op.cit. (1995), p.190.

<sup>72</sup> Derrida, Jacques, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino (1971), p.173.

Tutto quello che si può fare, per comprendere a pieno il ruolo e la funzione della dimensione delle *Lebenswelt*, è “entrare” in questo processo di auto-esplicazione, appunto perché non vi è un “fuori”, un punto di vista esterno ed oggettuale rispetto ad esso, possiamo solo assumere un punto di vista liminale. L’unico modo per poterne parlare sarà quindi offerto dall’utilizzo del *linguaggio fenomenologico* come strumento per azzardare una descrizione più chiara – non necessariamente più corretta, ma più chiara – delle possibilità di cui la *Lebenswelt* si costituisce e che, al tempo stesso, rende possibile. Così come Husserl, in *Crisi delle scienze europee*, invita a cambiare punto di osservazione per poter comprendere a pieno il mondo-della-vita, così il nostro linguaggio, il linguaggio fisico e degli oggetti, deve porsi in interazione costante con il linguaggio fenomenologico, nella riattivazione del rapporto con il soggetto e il mondo circostante, al fine di far emergere la funzione delimitante, anche se dinamica, della *Lebenswelt*.

Quello che Husserl e, come vedremo, anche Wittgenstein, ci invitano a fare è distaccarci dalla pratica osservativa di un oggetto scientifico, per cui occorre stabilire la verità o falsità di alcuni processi, per comprendere a pieno cosa ha senso *per il soggetto*. Adottando quest’ottica, saremo in grado di afferrare il significato e la funzione della *Lebenswelt* nel suo essere, al tempo stesso, singolare e plurale, superandone così l’apparente contraddittorietà. Interpretare il mondo-della-vita come *modalità* significa cogliere il suo *darsi prospetticamente*. La contraddizione che abbiamo rilevato, infatti, non è risolta, va solo ridimensionata in un’ottica fenomenologica, che guarda al modo di *darsi*, per noi, di questa dimensione.

Husserl sembra quindi compiere un cambio prospettico, in cui al centro non è più presente la domanda sul *cosa* del mondo-della-vita, quanto piuttosto l’importanza di comprendere *come* esso sia sempre presente. La difficoltà di un’ontologia del mondo della vita è dunque strettamente collegata alla difficoltà di delinearne uno statuto ontologico vero e proprio. Interrogarsi sulla sua natura significherebbe volerne fornire una ricostruzione statica, mentre il mondo-della-vita, in quanto orizzonte trascendentale, è *modalità interazionale* nel rapporto di rivelazione reciproca tra soggetto e oggetto, senso e significato<sup>73</sup>.

In quanto parte integrante del processo relazionale che coinvolge soggetto e ambiente circostante, nella sua declinazione empirica il mondo della vita si *dà prospetticamente*

---

<sup>73</sup> Cfr. Steinbock, op.cit. (1995), p.106.

come *Lebensumwelt*, ossia come fondamento per le pratiche scientifiche e come mondo concreto dell'esperienza diretta. Ma il mondo della vita è esso stesso modalità, è *modo di apparizione* in quanto orizzonte ed è, in quanto tale, *aperto*, ma non *infinito*<sup>74</sup>, poiché rispetta la declinazione essenziale di una determinata modalità.

Come abbiamo visto, la dimensione della *Lebenswelt* si esplica unicamente nel suo essere tale *per il soggetto*, ma un'ulteriore difficoltà collegata all'interpretazione di questo concetto riguarda proprio lo statuto di quest'ultimo. Uno dei passaggi fondamentali che emergono a seguito dell'epoché trascendentale riguarda infatti l'individuazione dell'*io trascendentale* come sorgente relazionale primordiale, a cui abbiamo già diffusamente accennato nell'ambito del paragrafo precedente. Leggiamo infatti: "l'epoché dev'essere cioè trasformata coscientemente in una riduzione dell'ego assoluto, all'ego in quanto centro funzionale di qualsiasi costituzione"<sup>75</sup>. Da questo passaggio sorgono in realtà due problemi: il primo, che indagheremo più nel dettaglio nel paragrafo successivo, riguarda la tendenza a identificare Husserl come un filosofo del solipsismo trascendentale o, più generalmente, come pensatore dell'*io*. La seconda difficoltà, che invece proveremo a risolvere in questa sede, riguarda il paradosso che investe il soggetto di esperienza nel contesto della *Lebenswelt*.

Come può infatti il soggetto, in quanto sorgente delle apparizioni e delle correlazioni trascendentali, essere al tempo stesso "oggetto" del mondo? Scrive Husserl: "Come può una struttura parziale del mondo, la soggettività umana del mondo, costituire l'intero mondo, costituirlo quale sua formazione intenzionale?"<sup>76</sup> Questa paradossalità investe anche la stessa relazione mondana del soggetto, relazionalità che abbiamo visto essere di natura essenzialmente *corporea*, ad opera del *Leib*. Il problema sorge nella misura in cui, ogniqualvolta esperisce il mondo con cui entra relazione, il soggetto ha esperienza anche di se stesso, del suo essere corpo in quanto *Körper*, ossia corpo fisico. L'uomo è, in poche parole, portatore di senso del mondo e soggetto del mondo. Husserl stesso individua questo cortocircuito alla fine della terza parte di *Crisi* e prova a risolverlo operando una distinzione tra *soggetto* e *polo fungente*. Quello che infatti siamo giunti ad osservare non ha nulla a che vedere con l'indagine sulla vera natura umana, leggiamo infatti:

---

<sup>74</sup> Steinbock, op.cit. (1995), p.109.

<sup>75</sup> Husserl, *Crisi*, p.201.

<sup>76</sup> *Ivi*, p.195.

Ma l'epoché, lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, e quindi alla totalità concreta della vita e delle sue formazioni intermedie e finali, non rivelano *eo ipso* nulla di umano, né l'anima, né la vita psichica, né gli uomini reali psicofisici – tutto ciò rientra nel “fenomeno”, nel mondo in quanto polo costituito<sup>77</sup>.

La riduzione a cui Husserl fa riferimento, quindi, fa emergere l'*ego* in quanto polo fungente – ricordando la nozione di *Beziehungszentrum* precedentemente menzionata–, e l'uomo diviene di conseguenza “obiettivazione dell'io trascendentale”<sup>78</sup>.

A questo punto, la soluzione del *paradosso del soggetto*, in quanto parte integrante della natura relazionale della *Lebenswelt*, si intreccia inevitabilmente con una problematica, che ci permetterà di introdurre un nuovo concetto, ossia quello di *intersoggettività trascendentale*, oggetto del prossimo paragrafo.

### **1.3 Mondo della vita e intersoggettività trascendentale**

Come abbiamo osservato, una delle difficoltà interpretative legate alla trattazione della *Lebenswelt* in *Crisi delle scienze europee* riguarda proprio le conseguenze dell'approccio metodologico caratterizzato dall'epoché e dalla riduzione trascendentale, ossia il fatto che “l'epoché trascendentale crea una singolare solitudine filosofica, che è l'esigenza metodica fondamentale di una filosofia realmente radicale”<sup>79</sup>.

Quella che qui sembra una riflessione legata alla figura e alla pratica del filosofo, è apparsa infatti come il segno distintivo di una filosofia husserliana che sembra essere incentrata esclusivamente sull'azione del singolo *io*. Si è visto, infatti, in che misura l'epoché, in quanto “messa tra parentesi” dei pregiudizi sul mondo, abbia portato alla luce l'azione dell'*ego* come polo fungente e sorgente relazionale. Questa emersione dell'io, nel corso della critica della fenomenologia trascendentale, ha indotto numerosi interpreti ad individuare, nella cifra metodica di Husserl, un elemento per identificarlo come solipsista metodologico<sup>80</sup>.

Scrive Carman a tal proposito:

The transcendental reduction [...] consists in methodically turning away from everything external to consciousness and focusing instead on what is internal to it. The reduction thus

---

<sup>77</sup> Husserl, *Crisi*, p.199.

<sup>78</sup> *Ivi*, p.201.

<sup>79</sup> *Ivi*, p.199-200.

<sup>80</sup> Cfr. Zahavi, Dan. op.cit. (2017), p.55.

amounts to a special kind of reflection in which the ordinary objects of our intentional attitudes drop out of sight, while the immanent contents of those attitudes become the new objects of our attention<sup>81</sup>.

Sembra dunque che Husserl, nell'ambito del progetto di un ritorno alla dimensione prescientifica e precategoriale, intenda mettere tra parentesi tutto ciò che riguarda il mondo esterno, concentrandosi esclusivamente sulle strutture interne dell'esperienza e su tutto ciò che è interno alla coscienza. Nonostante una lettura di questo tipo sembri in prima istanza plausibile, negli ultimi anni diversi interpreti, appartenenti soprattutto alla "scuola" di Dan Zahavi, hanno provato a mostrare come, in realtà, alla luce del suo progetto trascendentale, Husserl si caratterizzi essenzialmente come filosofo dell'intersoggettività, più che come solipsista. In realtà, la centralità della dimensione intersoggettiva emerge già dalle stesse pagine husserliane, soprattutto in riferimento alla correlazione trascendentale soggetto-oggetto, nucleo tematico fondamentale nell'ambito di tutta la sua produzione. Una prima considerazione da fare, a tal proposito, riguarda proprio lo scopo ultimo dell'epoché, che non consiste nell' "afferrare" o "fissare" dei momenti di questa relazione, esponendola e riducendola ad enunciati in un determinato "essere-questo-o-quello" (*Diesheit*), operazione che non può avvenire neanche a livello della prima persona. Piuttosto, leggiamo che:

(...) La piena e concreta fatticità della soggettività trascendentale universale è tuttavia afferrabile scientificamente in un altro senso, purché venga posto il grande compito di indagare attraverso un metodo realmente eidetico la forma essenziale delle operazioni trascendentali in tutto l'arco di tipicità delle operazioni singolari e delle operazioni intersoggettive, cioè la forma essenziale complessiva della soggettività che opera trascendentalmente, in tutte le sue forme sociali<sup>82</sup>.

Questo cambio di prospettiva è essenziale, per comprendere il significato metodologico della riduzione trascendentale. In altre parole, quello a cui Husserl aspira non è la riduzione o semplificazione del mondo esterno ad una serie di meccanismi soggettivi esattamente riducibili o esplicabili in quanto nessi causali, per i quali il mondo è, letteralmente, *creazione del soggetto*. L'obiettivo a cui aspira è di natura diversa, esso si intreccia con la necessità di cogliere "la *forma essenziale* complessiva della soggettività che opera trascendentalmente" e, aggiunge Husserl, "in tutte le sue forme sociali".

---

<sup>81</sup> Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time* Cambridge: Cambridge University Press. (2003), p.80.; cfr. Zahavi, Dan, op.cit. (2017), p.53.

<sup>82</sup> Husserl, *Crisi*, p.194.

La ricerca husserliana è quindi essenzialmente di natura *eidetica*, non scientifica, seppur con lo scopo di essere *obiettiva*. Proprio quest'ultimo elemento merita uno sguardo più attento: procedendo nella nostra analisi, stiamo più volte riferendoci alla peculiarità del punto di vista husserliano e, a questo livello, ne è emersa un'ulteriore caratteristica, quella della volontà di *obiettività*. La nozione di obietività è centrale nell'ambito della riflessione di Husserl, poiché implica la postulazione di un elemento fino ad ora solo accennato, ma che occorre mettere a tema e che svilupperemo gradualmente anche nei capitoli successivi in base alle sue diverse declinazioni, ovvero la nozione di *intersoggettività trascendentale*. Al fine di comprendere a pieno la portata teoretica di questo termine, condurremo la nostra analisi a partire proprio da alcune riflessioni legate alla teoria della percezione, poiché, come si è già accennato, l'esperienza sensibile e diretta del *Leib* con l'ambiente circostante rappresenta la chiave di accesso privilegiata alla dimensione prescientifica e precategoriale della *Lebenswelt*.

Come nel caso dell'ambiguità interpretativa legata all'apparente contraddittorietà della nozione di mondo-della-vita, anche in riferimento alla riduzione trascendentale Husserl sembra anticipare, in un passo di *Meditazioni cartesiane*, i toni che caratterizzeranno le successive critiche alla sua metodologia. Leggiamo infatti:

Quando io, l'Io meditante, attraverso l'epoché fenomenologica mi riduco al mio ego trascendentale assoluto, non sono con ciò divenuto forse un *solus ipse* e non lo rimango fino a che, sotto il titolo di fenomenologia, eseguo una coerente autoesposizione? Una fenomenologia che volesse risolvere i problemi dell'essere oggettivo e presentarsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzarsi come solipsismo trascendentale?<sup>83</sup>

Come si evince da questo passaggio, se la fenomenologia "volesse risolvere i problemi dell'essere oggettivo" per mezzo del gesto metodologico dell'epoché, allora si autoattribuirebbe legittimamente la cifra di *solipsismo trascendentale*. Ma il nodo centrale della questione è proprio questo: essa non riesce, unicamente per mezzo dell'epoché, a dar conto della necessità di *obiettività*. L'obiettività a cui qui si fa riferimento è quella della percezione del vero oggetto (*das wahre Ding*), per cui la riflessione circa la possibilità di un solipsismo trascendentale e le problematiche legate all'ego trascendentale si collegano – nella caratteristica esposizione per "centri di irradiazione" a

---

<sup>83</sup> Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p.127.

cui abbiamo accennato nel primo paragrafo— al problema del rapporto tra *percezione sensibile e datità della cosa*.

Se da un lato è infatti vero che Husserl invita ad orientare l'attenzione sull'attività costituente dell'io, è anche vero che non assistiamo, nel caso della fenomenologia trascendentale, ad una riduzione della realtà alla coscienza. Per prima cosa, se così fosse, ciò implicherebbe un rifiuto del mondo esterno in quanto tale, ma come puntualizzato da Costa nella prefazione a *La cosa e lo spazio*:

Vorremmo dire: vi è ragione perché l'esperienza non è un caso sensoriale, ma una struttura governata da regole di componimento che l'analisi filosofica può portare alla luce. (...) Husserl mira a mostrare la ragionevolezza della nostra credenza in un mondo esterno. Beninteso, non a dimostrare che il mondo esterno esiste, bensì che lo stile in cui i fenomeni decorrono mostra, in se stesso, che è ragionevole credere che le cose esitano in sé, anche quando non sono percepite<sup>84</sup>.

Lo scopo della fenomenologia husserliana non è quindi ridurre il mondo all'azione coscienziale di un singolo, ma al contrario dare ragione dell'apparenza fenomenica del mondo esterno, *indipendentemente* dall'azione percettiva del soggetto. Tuttavia, poiché l'unico punto di osservazione del singolo è rappresentato dal risultato della sua autoesposizione, questa credenza nella cosa oggettiva intesa come *objektives Ding* è garantita dall'azione del singolo io in relazione alla *dimensione intersoggettiva*. Se infatti il soggetto solipsistico dovesse giungere alla conclusione che ciò che esperisce è vero e oggettivo, le componenti di validità dell'esperienza stessa sarebbero date inizialmente solo a livello "signitivo", ossia come meri segni. È infatti solo dopo aver appreso che anche gli altri soggetti esperiscono il suo stesso oggetto, secondo un meccanismo di *concordanza*, che la pretesa di validità oggettiva dell'esperienza singola viene giustificata a livello intuitivo<sup>85</sup>.

Inoltre, relativamente alla possibilità di un *solus ipse*, Husserl propone un esperimento mentale, in cui cerca di immaginare un mondo in cui vi sia un solo e unico soggetto e in cui all'improvviso appaiano "altri uomini"<sup>86</sup>. Quest'irruzione condurrebbe il soggetto alla consapevolezza che quello che è stato esperito dagli altri uomini potrebbe non coincidere con il suo stesso oggetto di esperienza. Emergerebbe quindi una *discordanza*, dalla quale si dedurrebbe che *das wahre Ding*, la cosa vera, è l'oggetto che si mantiene sempre uguale

---

<sup>84</sup> Costa, Vincenzo, *Prefazione a La cosa e lo spazio*, op.cit., p.xxi.

<sup>85</sup> Zahavi, Dan, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Vol. 135. Springer-Verlag, (2013), p.29.

<sup>86</sup> Husserl, *Ideen II*, p.79.



per la moltitudine di soggetti. L'impossibilità di un *solus ipse* si riflette quindi nell'impossibilità di poter legittimamente parlare di esperienza solipsistica, se si vuole dar conto della categoria dell'oggettività. Questo punto è ben messo in luce da Husserl stesso in *Crisi*, quando scrive:

Per determinare la portata che va attribuita a tutto questo (mentre i concetti di “essente”, di “modi di datità”, di “sintesi” si relativizzano costantemente), occorre tener presente che si tratta di un'operazione intenzionale complessiva e graduata di ogni soggettività; non della soggettività isolata, bensì della totalità dell'intersoggettività che si è accomunata in questo stesso operare<sup>87</sup>.

Non solo, la complessità della riflessione husserliana sta proprio nella constatazione che “la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente, *soltanto* nell'intersoggettività”<sup>88</sup>. E questa intersoggettività diventa, per Husserl, onnicomprensiva:

Ma naturalmente la sintesi dell'intersoggettività coinvolge tutto: il mondo-della-vita intersoggettivamente identico serve ovunque da “indice” intenzionale per le molteplicità delle apparizioni, le quali, connesse in una sintesi intersoggettiva, sono ciò attraverso cui tutti i soggetti egologici (e non soltanto attraverso le loro peculiarità individuali), si dirigono verso il mondo comune e verso le cose che sono in esso, cioè verso il campo di tutte le attività connesse nel noi generale<sup>89</sup>.

Occorre, a questo punto, sottolineare alcuni punti centrali. In primo luogo, questo passaggio mette in luce nuovamente la funzione di “filo conduttore” (indice) della *Lebenswelt*, in secondo luogo, emerge il fatto che le ricerche compiute fino a questo momento per l'individuazione della sorgente egoica di ogni costituzione sembrano condurre alla postulazione della presenza di altri soggetti. Al tempo stesso, tuttavia, se richiamiamo alla mente quanto detto a proposito dell'analisi della percezione diretta, è innegabile che la fonte primaria di qualsiasi tipo di esperienza sensibile sia il corpo vivo fungente del *singolo* soggetto di esperienza e del suo io primordiale.

Ci troviamo quindi di fronte ad una tensione concettuale tra ego trascendentale e intersoggettività, che a sua volta genera non pochi interrogativi: il primo riguarda, alla luce di quanto esposto, il ruolo fondante dell'*io primordiale* nel corso dei processi esperienziali e il suo eventuale depotenziamento alla luce della necessità della dimensione intersoggettiva. Il secondo problema riguarda la definizione di *alter ego* e quindi la

---

<sup>87</sup> Husserl, *Crisi*, pp.184-185.

<sup>88</sup> *Ivi*, p.189. Enfasi nostra.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

costituzione di questa stessa dimensione in quanto apparentemente dedotta dall'ego che sarebbe, di conseguenza, privata della sua peculiare alterità. Il terzo problema investe invece la natura di questa necessaria *esperienza dell'altro*, non ancora caratterizzata in termini di esperienza *reale o fittizia*. Procederemo quindi provando a chiarificare i termini del discorso, servendoci soprattutto di uno dei lavori che ha rappresentato, nell'ambito della vicenda critica legata alla figura di Husserl, il grimaldello concettuale contro una concezione solipsistica della fenomenologia trascendentale, ovvero *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* di Dan Zahavi<sup>90</sup>.

Il primo problema che abbiamo individuato riguarda quindi la legittimità dell'io primordiale nei processi di percezione sensibile. Innanzitutto, bisogna ribadire nuovamente che effettuare l'*epoché* e la riduzione significa operare un nuovo *orientamento tematico*, senza rinunciare al mondo esterno e che, soprattutto, essa non implica un ripiegamento del soggetto su se stesso. A tal proposito, scrive Zahavi: "To effectuate the reduction means to liberate the world from a hidden abstraction, and to reveal in it its concretion as a constituted network of meaning (*Sinnengebilde*)."<sup>91</sup> Guardare al mondo come ad una correlazione intenzionale non significa privarlo della sua valenza ontologica, né imporre l'astensione totale e perenne dall'elaborazione di giudizi sul mondo.

Quel che è caratteristico dell'*epoché* è che essa rappresenta un *passaggio metodico*, non il punto di arrivo della riflessione husserliana. La sua provvisorietà è espressa chiaramente nei testi postumi raccolti nel volume dal titolo *Zur phänomenologischen Reduktion*<sup>92</sup>, in cui è ricostruita la valenza trascendentale dell'*epoché* nel suo fungere ciclico. Questo processo è descritto da Husserl più o meno in questi termini: in primo luogo, l'*epoché* induce il soggetto a comprendersi come ego trascendentale nella sua primordialità; in seguito, l'autocomprensione investe la costituzione degli *altri* in quanto *altri esseri umani* ed infine, essa fa emergere la costituzione del soggetto stesso come essere umano *nel mondo*, che riceve, tramite questa consapevolezza, il suo significato trascendentale. Quello che però Husserl sottolinea è che, nel momento in cui si giunge alla chiusura di questo cerchio, ossia nel momento in cui il soggetto di esperienza si è

---

<sup>90</sup> Zahavi, op.cit. (2013).

<sup>91</sup> Zahavi, op.cit. (2017), pp.59-60.

<sup>92</sup> Husserl, Edmund, ed. by Sebastian Luft. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Springer-Verlag (2013) = HuaXXXIV.

compreso nella sua valenza trascendentale e lo ha fatto nella dimensione intersoggettiva, la messa tra parentesi del mondo è superata e il mondo stesso emerge nella sua validità ontologica; la stessa validità ontologica che caratterizzava il mondo nell'ingenuità dell'atteggiamento naturale ma che, a seguito proprio di questo processo, risulta arricchita dal dischiudimento del suo presupposto dato dagli orizzonti trascendentali<sup>93</sup>.

Se quindi applicare l'epoché non implica né un rifiuto del mondo esterno, né una riduzione di esso alla pura coscienza, al tempo stesso essa non comporta una svalutazione dell'azione fondante dell'esperienza sensibile del corpo-vivo, nonostante investa anche la costituzione degli altri in quanto *altri soggetti*. Questa precisazione acquisisce maggiore chiarezza nella misura in cui si ribadisce la caratterizzazione del mondo non come mero "insieme di oggetti", ma come *orizzonte*, come abbiamo provato a delineare nel paragrafo precedente, come orizzonte onnicomprensivo e *Sinneszusammenhang*, intreccio di senso, che include in sé e orienta tutti gli atti intenzionali, gli scopi e i fini.

In questo contesto, il corpo-vivo funge sempre da punto-zero dell'orientamento, per cui il campo di percezione primordiale è costituito effettivamente dal soggetto *singolo*. Tuttavia, ciò è possibile solo nella misura in cui il riferirsi al mondo del soggetto è sempre considerato *horizonthaft*, parte di un orizzonte, il quale comprende *strutturalmente* il rimando alle percezioni di altri possibili soggetti, motivo per il quale l'intenzionalità orizzontale è incompatibile con il solipsismo trascendentale<sup>94</sup>.

La nozione di orizzonte, in quanto parte di un processo di costante oggettivazione, è caratterizzata infatti dal suo essere orizzonte delle *Vermöglichkeiten*, delle potenzialità. È per questo motivo che l'esperienza soggettiva è contraddistinta soprattutto dall'*ich kann*, dall'*io posso*. Leggiamo infatti: "Nell'essenza della realtà è insito il fatto che ciò che non è ancora stato esperito in attualità *può* giungere a datità, poiché appartiene all'orizzonte della mia rispettiva attualità di esperienza."<sup>95</sup> L'essenza stessa del reale è data quindi dal suo essere terreno per correlati di esperienza possibile. Volendo servirci di un'immagine, basti pensare alla percezione di una scatola: il singolo soggetto ha accesso concreto solo al lato anteriore, quindi quello posteriore gli è trascendente, poiché non può appercperirlo contemporaneamente a quello anteriore. Tuttavia, la parte posteriore non è *possibile*

---

<sup>93</sup> Cfr. HuaXXXIV, p.245.

<sup>94</sup> Zahavi, op.cit. (2013), p.40.

<sup>95</sup> *Ivi*, p.36. Riportiamo il passaggio in originale: „Es liegt in Wesen der Realität, dass dasjenige, was noch nicht aktuell erfahren ist, zur Gegebenheit kommen *kann*, denn es gehört zum Horizont meiner jeweiligen Erfahrungsaktualität.“

unicamente in una determinazione cronologica, ma è *già data*, in quanto possibilità, nell'atto percettivo presente, poiché è *contemporaneamente possibile* a quella anteriore. Aggiunge Zahavi a tal proposito:

Quindi fa parte del senso stesso dell'oggetto che ad esso appartengano, sotto ogni prospettiva, una molteplicità di apparizioni realmente coesistenti. Ogni apprensione produce appunto, come Husserl stesso afferma, qualcosa di co-presente e solo questa condizione è conciliabile con l'autentica trascendenza dell'oggetto<sup>96</sup>.

C'è sempre dunque un orizzonte di contemporaneità, di co-datità, nelle diverse apprensioni di un oggetto. Tale orizzonte funge da segno distintivo dell'essenza trascendente dell'oggetto stesso, poiché mostra il dischiudersi della sua potenzialità al di là dell'isolata percezione contingente. Ma questa co-esistenza degli adombramenti (*Abschattungen*), quindi dei diversi modi di apparizione dell'oggetto, sarebbe incompatibile con un punto di vista solipsistico. Essa è resa comprensibile solo dalla postulazione della costante azione e validità della dimensione intersoggettiva, dell'azione dell'altro<sup>97</sup>.

Il meccanismo di riduzione a cui abbiamo accennato precedentemente agisce quindi su un doppio livello: da un lato, esso permette, nell'ambito della stessa riduzione trascendentale, la riduzione al proprio; dall'altro, garantisce il riferimento strutturale ad altri soggetti di esperienza, implicando, quindi, un'intersoggettività *aperta*, non *concreta*. Il punto centrale a favore della legittimità dell'io primordiale nell'ambito del processo esperienziale è proprio questo: la necessità della dimensione intersoggettiva è qui intesa in quanto, a sua volta, *orizzonte*, ossia come co-presentificazione di possibili apprensioni dello stesso oggetto di esperienza.

Ciò non implica che un soggetto solitario, nato e cresciuto in isolamento, non riuscirebbe ad avere esperienza del mondo, ma non è questo quello che Husserl intende indagare. Le sue non sono riflessioni di carattere sociologico o antropologico, ma *trascendentale*; si serve quindi di uno strumentario metodologico alla cui base, spesso, ci sono dei meccanismi *fittizi*, al fine di enucleare determinate strutture esperienziali. Per questo motivo, il problema intorno all'*effettiva presenza dell'altro* non si pone a questo

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p.37. Riportiamo il testo originale: „So liegt es im Sinne des Gegenstandes selbst, dass er in jedem Augenblick eine Mannigfaltigkeit von wirklich ko-existierenden Abschattungen besitzt. Jede Appräsentation macht, wie Husserl selbst sagt, eben etwas mitgegenwärtig und nur diese Sachlage ist mit der wahren Transzendenz des Gegenstandes vereinbar.“

<sup>97</sup> Cfr. *Ivi*, p.38.

livello dell'indagine e vedremo in seguito perché. È essenziale, infatti, distinguere due fasi dell'esperienza dell'estraneo: la nostra esperienza originaria dell'*Ur-Anderen* (dell'altro originario), che permette permanentemente la costituzione di oggettività, realtà e trascendenza e la *reale* esperienza dell'altro<sup>98</sup>. Tuttavia, nonostante l'esperienza dell'*Ur-Anderen* risulti originaria, una riduzione a più livelli, per cui nell'ambito della riduzione trascendentale si giunge alla riduzione al proprio, conduce a “ciò che io sono in me stesso nella mia piena concrezione o, come anche diciamo, in quanto questa monade”<sup>99</sup>. Ed è proprio in questa riduzione che *l'ego* risulta fondante per la costituzione del mondo, come puntualizzato da Costa:

Tutto ciò che è costituito intersoggettivamente in quanto cosa culturale presuppone dunque un terreno di esperienza sensibile. Se tutto fosse intersoggettivo allora tutto sarebbe culturale, verrebbe meno un terreno di esperienza comune. Il senso della riduzione alla sfera primordiale è dunque questo: le concezioni del mondo al cui interno i soggetti si muovono ricevono una significativa limitazione dai caratteri sensibili della percezione<sup>100</sup>.

La riduzione alla sfera primordiale è essenziale, in quanto mostra la limitatezza dell'accesso del soggetto al mondo conformemente alla sua costituzione fisica – elemento che denomineremo, più avanti, *normatività originaria*–, accesso che è sempre esclusivamente *egoico*. Se è vero che l'intersoggettività rappresenta una caratteristica strutturale del mondo in quanto *orizzonte*, è anche vero che la percezione personale è, in ogni caso, originaria e fondante. Tuttavia, lo è in riferimento ad una nozione di sé (*Selbst*), minimale, paragonabile a quella che Zahavi definisce “what-is-like-for-me-ness” ed è per questo che occorre a questo punto precisare la relazione tra *ego* e *alter ego* proprio a partire dalla nozione di *io*. Dobbiamo qui richiamare all'attenzione la distinzione già proposta tra *io-soggetto* e *polo egologico fungente*. In entrambe le accezioni di “io”, denominazione che Husserl stesso ha definito equivoca, ma dalla quale sembra impossibile distaccarsi, la dimensione intersoggettiva svolge un ruolo centrale nel processo stesso di autodeterminazione, non risultando, quindi, un elemento “esterno” all'azione dell'io, bensì suo stesso elemento costituente.

L'io in quanto *polo egologico fungente*, come abbiamo visto, esplica la sua funzione nell'orizzonte intenzionale intersoggettivo e, proprio in virtù della sua azione in questo

---

<sup>98</sup> *Ivi*, pp.20-21.

<sup>99</sup> Husserl, *Meditazioni cartesiane*, §47.

<sup>100</sup> Costa, Vincenzo, *Husserl*. Carocci Editore (2009), p.119.

campo multideterminato, opera una necessaria “centrizzazione”, in cui soggettività ed intersoggettività trascendentale si autodeterminano reciprocamente. Scrive a tal proposito Zahavi:

La costituzione è in realtà l'autorealizzazione della soggettività costituente, ossia, nella soggettività trascendentale (intersoggettiva). Un'autocostituzione, che quindi implica anche la costituzione dell'altro (sia nei termini di un *genitivus objectivus* che di un *genitivus subjectivus*), nella misura in cui l'Io necessita dell'Altro, per potersi dischiudere in quanto io costituente<sup>101</sup>.

Il polo egologico, in quanto polo fungente, si determina nella sua stessa azione costitutiva, un'azione che a questo punto assiste ad una triplice polarizzazione: *ich-Wir-Welt*. Allo stesso tempo, tuttavia, in quanto io originario, in quanto *Ur-ich*, esso costituisce l'orizzonte per gli altri io trascendentali in quanto co-soggetti.

Ma anche l'io come *persona-soggetto* si costituisce grazie alla dimensione intersoggettiva, come leggiamo in questo passaggio:

Il polo di tutte le affezioni e azioni, necessariamente presente nel soggetto solipsistico, che nel corso del flusso esperienziale è soggetto motivazionale e soggetto stabile di un decorso in molteplici modalità, diventa un Io e con questo un soggetto personale, acquisisce con ciò un'“autoconsapevolezza” personale, nella relazione Io-Tu, nella comunità dei corsi e delle volontà resa possibile dall'atto verbale<sup>102</sup>.

In particolare, anticipiamo qui un elemento che risulterà centrale nella nostra argomentazione, ovvero quello del ruolo della comunicazione a fondamento degli atti sociali. In questa sede, è importante rilevare come il soggetto in quanto persona, in quanto autoconsapevolezza personale, si determina come tale unicamente nella *Ich-Du-Beziehung*, nella relazione intenzionale con altri soggetti<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Zahavi, op.cit. (2013), p.94, traduzione nostra. Riportiamo il testo in originale: „Die Konstitution ist in Wirklichkeit die Selbstrealisierung der konstituierenden Subjektivität, d.h. in die transzendente (intersubjektive) Subjektivität. Eine Selbstkonstitution, die ebene auch die Konstitution der Anderen (sowohl *genitivus objectivus* und *genitivus subjectivus*) impliziert, sofern das Ich den Anderen bedarf, um sich als konstituierendes Ich entfalten zu können.“

<sup>102</sup> HuaXIV, pp.170-71. Traduzione nostra. Testo originale: „Der im solipsistisch fingierten Subjekt notwendig vorhandene Pol aller Affektionen und Aktionen, das durch den Erlebnisstrom hindurchgehende Motivationssubjekt, das als solchen beständigen Subjekts eines Strebens in mannigfaltigen Modalitäten ist, wird zum Ich und damit zum personalem Subjekt, gewinnt darin personales “Selbstbewusstsein”, in der Ich-Du-Beziehung, in der durch Mitteilung ermöglichen Strebensgemeinschaft und Willensgemeinschaft.“ Cfr. Zahavi, op.cit. (2013), p.67. Questo tema sarà oggetto del sesto e ultimo capitolo.

<sup>103</sup> A tal proposito, Sara Heinämaa mette chiaramente in luce la complessa relazione tra ego, alter ego e mondo circostante, affermando che: “The constituting subject is intentionally tied to other constituting subjects, and together, in communicative interaction, these subjects establish the sense of the world.” In: Heinämaa, op.cit. (2013), p.84.

A questo punto, emerge il secondo problema che ci siamo proposti di affrontare, ossia quello dell'eventuale deduzione dell'*alter ego* dall'io primordiale, in quanto abbiamo affermato che l'orizzonte intenzionale degli altri soggetti in quanto co-soggetti è dato dall'*Ur-ich*. Questo elemento rappresenta uno dei principali motivi di critica nei confronti di Husserl, emblema delle quali è la celebre invettiva di Levinas, che rimprovera al filosofo tedesco di aver *dedotto* la nozione di *alter ego* dall'io primordiale. Husserl stesso sembra essere consapevole di questo punto, constatando che la postulazione dell'intersoggettività trascendentale *sembra collidere* con la funzione primordiale dell'ego. Leggiamo infatti:

Ciò è contraddetto solo apparentemente dal fatto che l'io – attraverso un'operazione particolare e costitutiva– si faccia per se stesso trascendentalmente declinabile; cioè che a partire da esso e in esso si costituisca l'intersoggettività trascendentale, nella quale esso poi rientra semplicemente come un membro privilegiato, come l'io degli altri io trascendentali. È questo che in realtà insegna l'auto-esplicitazione filosofica dell'*epoché*. Essa mostra come l'io, che rimane sempre unico, nella vita originale e costitutiva che scorre in lui, costruisca una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale "primordiale", e come a partire da essa compia un'operazione motivata e costitutiva, in virtù della quale una modificazione intenzionale di se stesso e della sua primordialità, perviene alla validità d'essere sotto il titolo di "percezione dell'estraneità", "percezione dell'altro", di un altro io, che per se stesso è un io come io lo sono per me<sup>104</sup>.

Come Husserl stesso sottolinea, si tratta in realtà di una contraddizione solo *apparente*, derivante dalla stessa azione costituente dell'*io* nella temporalizzazione del processo fungente. L'ego, infatti, che nell'agire fungente si riconosce come permanente nella rimemorazione, attua una de-presentificazione (*Ent-Gegenwärtigung*) e una conseguente auto-estraneazione (*Ent-Fremdung*), per cui, nell'auto-esplicazione della sua azione fungente, "un altro io perviene alla validità dell'essere"<sup>105</sup>. Ma si tratta di un passaggio meramente metodologico, non di una vera e propria *deduzione*. Se questo sembra abbastanza comprensibile a livello dell'orizzontalità, nell'autocomprensione della presenza di un altro polo egologico fungente, sembra essere meno immediato a livello della deduzione dell'altro come *alter ego* in quanto *altro soggetto di esperienza concreta*. Ciò avviene, come è noto, per mezzo di quella che Husserl definisce *Einfühlung*, *empatia*. Analogicamente – ma vedremo in che misura intendere questa analogia– all'azione della rimemorazione, infatti, l'empatia svolge il seguente compito:

---

<sup>104</sup> Husserl, *Crisi*, p.200.

<sup>105</sup> Husserl, *Crisi*, p.200, enfasi nostra.

Ciò che essa, in quanto diretta empatia, attualizza, è un altro Io e un'altra consapevolezza dell'io. Con ciò essa attualizza anche una seconda vita completa [*Lebensganze*], nella misura in cui il mio essere, nella concrezione del mio proprio, implica l'essere nell'altro. Ciò accade in modo analogo con il mio passato, in quanto implica validità e senso d'essere nel mio attuale e originario presente<sup>106</sup>.

È grazie all'empatia che il soggetto riesce a costituire non solo un altro io, ma anche un'altra consapevolezza dell'attività fungente del corpo, un altro soggetto in quanto vita, e la modalità in cui essa agisce è simile alla modalità della rimembranza (*Wiedererinnerung*). L'accostamento proposto in questo passaggio tra meccanismo della rimembranza e quello dell'empatia ci aiuta, a nostro avviso, a comprendere che nell'esperienza dell'altro non è coinvolta una *semplice analogia*, ma una *riattualizzazione della costituzione*, così come, a livello percettivo, la *Wiedererinnerung* non è semplice ricordo e non implica una semplice ripetizione, ma provoca una riattualizzazione del processo intenzionale. Allo stesso modo, l'alter ego non è dedotto analogicamente, ma si auto-costituisce, mantenendo, nell'ambito dell'orizzonte intenzionale, il suo margine di impossibilità, poiché l'altro non mi sarà mai "totalmente accessibile". Non si può quindi pensare che l'alter ego derivi esclusivamente dalla dimensione monadica iniziale dell'ego, si tratta solo di una chiave di accesso *metodologica* per la sua auto-esplicazione. Scrive infatti Husserl:

*Metodicamente* l'intersoggettività trascendentale e il suo accumunarsi trascendentale possono venir rilevati soltanto a partire dall'ego, dalla sistematica delle sue funzioni e dalle sue operazioni trascendentali, nelle quali, sulla base del sistema fungente dei poli egologici si costituisce per ogni soggetto "il mondo per tutti" *in quanto* mondo per tutti. Soltanto lungo questa via, procedendo sistematicamente in una dimensione essenziale, si può giungere ad una comprensione del fatto che qualsiasi io trascendentale dell'intersoggettività (in quanto lungo questa via partecipa alla costituzione del mondo), dev'essere necessariamente costituito, dev'essere un uomo nel mondo, e che quindi qualsiasi uomo "reca in sé un io trascendentale"<sup>107</sup>.

Quello a cui Husserl mira, a questo punto, è garantire la *comprensione* della dimensione intersoggettiva e, affinché questo accada, non ci è data altra via se non quella che vede la chiave di accesso di questa comprensione nel nostro esso ego fungente. Del

---

<sup>106</sup> HuaXXXIX, p.93. Traduzione nostra e piuttosto libera, vista la complessa struttura sintattica del passaggio, di cui riportiamo l'originale tedesco: "Was sie zur unmittelbaren Geltung bringt als aktuell direkte Einfühlung ist ein anderes Ich und Ichbewusstsein und damit ein zweites Lebensganzes, als in dem meinen in anderer und doch im Wesen ähnlicher Weise in der Konkretion meines eigenen Seins impliziert, wie meine Vergangenheit impliziert ist als Seinsgeltung und Seinssinn in meiner aktuellen originalen Gegenwart."

<sup>107</sup> Husserl, *Crisi*, p.201, enfasi nostra.



resto, l'accusa di cartesianesimo è respinta dallo stesso Husserl, nella misura in cui scrive che:

Il vezzo di combattere la fenomenologia trascendentale accusandola di “cartesianesimo” è naturalmente un equivoco ridicolo, per quanto disgraziatamente abbastanza diffuso: “l'ego cogito” della fenomenologia non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possano dedurre, in un'assoluta “garanzia”, tutte le altre nozioni (nozioni che vengono intese ingenuamente come obiettive). Non importa garantire le nozioni obiettive, quello che conta è comprenderle<sup>108</sup>.

Nell'analisi che ci ha condotti all'indagine della dimensione fondante della *Lebenswelt*, siamo quindi arrivati alla sua delineazione non solo in quanto *orizzonte trascendentale* di possibilità di esperienza, ma anche nella comprensione della sua natura intrinsecamente *intersoggettiva*, un'intersoggettività che si riflette, al tempo stesso, anche sul singolo soggetto di esperienza, coinvolgendo l'attività del suo polo egologico fungente. Inoltre, queste riflessioni ci hanno condotti ad una maggiore comprensione della cifra caratterizzante del metodo husserliano, per cui l'osservazione genetica di un fenomeno implica la sua stessa oggettivazione, risultante dall'autocomprensione a cui giunge.

Nell'ambito delle riflessioni legate alla dimensione intersoggettiva, infatti, leggiamo che “l'uomo, attraverso la considerazione fenomenologica di sé, diventa un'obiettivazione dell'io trascendentale”<sup>109</sup>. Parimenti, come avremo modo di vedere nei capitoli successivi, comprendere il carattere di orizzontalità della *Lebenswelt* nel suo essere, essenzialmente *orizzonte trascendentale* e *modalità di apparizione*, ci condurrà all'osservazione della sua stessa oggettivazione in quelle che definiremo *forme di vita*.

Riassumendo, nell'ambito di questo primo capitolo siamo giunti, essenzialmente, a tre conclusioni. La prima, come abbiamo avuto modo di osservare nell'ambito del primo paragrafo, è che la nozione di mondo-della-vita risulta centrale non solo nell'ambito della formazione filosofica di Husserl – poiché oggetto di studi grazie all'influenza di autori come Avenarius e Mach -, ma anche della sua intera produzione -dalle prime lezioni fino agli scritti programmatici veri e propri-. In particolare, essa funge al tempo stesso da

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p.203.

<sup>109</sup> *Ivi*, p.201.

“terreno” e da “filo conduttore”, sia per i concetti Husserl egli mette a tema nella sua riflessione, sia per la legittimità del suo stesso progetto filosofico-trascendentale.

Inoltre, grazie alle osservazioni sviluppate nel secondo paragrafo, abbiamo messo in luce le maggiori difficoltà interpretative legate alla nozione di *Lebenswelt* e all'apparente contraddittorietà del suo essere, al tempo stesso, singolare e plurale, presupposto e risultato. Tuttavia, appoggiando una linea argomentativa che mira ad osservare il mondo-della-vita come *orizzonte trascendentale*, il quale si compie unicamente nelle sue stesse oggettivazioni, abbiamo provato a superare questa contraddittorietà, determinandolo ulteriormente in quanto *orizzonte intersoggettivo*, nell'ambito del terzo paragrafo. Abbiamo quindi presentato a grandi linee una caratterizzazione della *Lebenswelt* in quanto *struttura dinamica* ed essenzialmente *plurale*, caratterizzazione che verrà dettagliatamente declinata nei capitoli seguenti.

In particolare, il capitolo successivo fungerà da lente per l'osservazione dell'altro concetto-chiave del nostro lavoro, ossia quello di *forma di vita* per come è presente nel pensiero di Ludwig Wittgenstein, con particolare riferimento alla sua “seconda produzione”. Ne ricostruiremo la genesi, mettendone in luce le relative difficoltà interpretative e proponendo, in questo contesto, la nostra lettura.

Al termine di questa prima parte, arriveremo quindi a legittimare la nostra necessità di osservazione reciproca e relazionale delle nozioni di *Lebenswelt* e *Lebensform*, la quale fungerà da base per la nostra ridefinizione dei concetti di *costituzione* e di *innesto* dal punto di vista trascendentale.



## 2.

### **FORME DI VITA IN WITTGENSTEIN**

#### **2.1 *Lebensform*: appunti per la genesi del concetto**

Se nel capitolo precedente abbiamo mostrato come la nozione di *Lebenswelt* in Husserl rappresenti un concetto cardine per lo sviluppo della sua filosofia, fino a diventare oggetto di esplicita trattazione in *Crisi delle scienze europee*, è ancora in dubbio se si possa attribuire la stessa portata speculativa alla nozione di *Lebensform* in Wittgenstein. Se infatti interpreti come Juliet Floyd e Danièle Moyal-Sharrock ne riconoscono la cifra per la definizione della sua tarda produzione, autori come Hacker e Taylor tendono a depotenziarne l'importanza teorica a causa delle poche occorrenze del termine nel corpus wittgensteiniano<sup>1</sup>.

L'espressione "forma di vita", infatti, compare nelle *Ricerche filosofiche*<sup>2</sup> solo tre volte ed è menzionata due volte in *Filosofia della Psicologia* e in *Nella Certezza*<sup>3</sup>. Inoltre, Wittgenstein non vi ha mai dedicato attenzione programmatica, rendendo questa nozione oggetto di trattazione approfondita di un'opera in particolare – contrariamente a quanto riscontriamo in Husserl – motivo per il quale essa sembra veicolare un concetto marginale. Tuttavia, come proveremo a mostrare nel presente capitolo, a quelle poche menzioni del termine Wittgenstein associa passaggi chiave nello sviluppo della sua linea di pensiero, ed è per questo motivo che, nonostante le reticenze, la critica ha dedicato e tuttora dedica attenzione all'interpretazione di questa nozione dal significato apparentemente immediato. Sebbene infatti sembri essere di semplice comprensione, anche il concetto di *forma di vita*, così come quello di *mondo della vita* precedentemente discusso, presenta non poche difficoltà interpretative, molte delle quali – come avremo modo di vedere nel

---

<sup>1</sup> Cfr. Hacker, Peter, "Forms of life." *Nordic Wittgenstein Review* (2015): 1-20; Taylor, Earl. "Lebenswelt and Lebensformen: Husserl and Wittgenstein on the goal and method of philosophy." *Human Studies* (1978): 184-200.

<sup>2</sup> Wittgenstein, Ludwig, Ed. it a cura di Mario Trincherò, and Renzo Piovesan. *Ricerche filosofiche*. No. 29. Torino: Einaudi, (1967). D'ora in poi abbreviato con 'PU'.

<sup>3</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Della Certezza*. Trad. it. a cura di Mario Trincherò, Giulio Einaudi Editore, Torino, (2014); Cfr. Taylor, op.cit. (1978), pp.192-193.

corso del lavoro- condividono la stessa natura delle difficoltà riscontrate con il concetto di *Lebenswelt*. A questi scogli interpretativi si aggiunge, inoltre, un ulteriore aspetto a cui faremo riferimento in questa sede, che riguarda il problema circa la canonica divisione tra un “primo” e un “secondo” Wittgenstein, solitamente legittimata dalle puntuali critiche che l’autore stesso muove nei confronti della sua prima opera, il *Tractatus Logico Philosophicus*<sup>4</sup>. Sebbene vi sia chiaramente un cambiamento radicale nello stile e nella prospettiva con cui Wittgenstein affronta il problema del linguaggio, non riteniamo che si possa parlare di una vera e propria “cesura” nella produzione dell’autore, quanto piuttosto di un “capovolgimento” o, per usare un’espressione proposta dallo stesso Wittgenstein, una “rotazione”<sup>5</sup>. Lo strumentario concettuale di cui Wittgenstein si serve, quindi, rimane sempre lo stesso, tuttavia osservato e applicato con un’ottica differente. Alla base della nostra proposta c’è infatti proprio l’analisi del concetto stesso di *forma di vita* e, soprattutto, del suo essere *forma*, come proveremo a mostrare nel corso del nostro lavoro<sup>6</sup>. A tal fine, occorre quindi analizzare a fondo il concetto di *Lebensform*, enucleandone la potenza speculativa che gli è propria e dissolvendo alcuni dubbi interpretativi ad esso collegati.

I risultati a cui proveremo a giungere sono quindi essenzialmente tre: primo fra tutti ricostruire, dal punto di vista storico-filosofico, la genesi del termine *Lebensform*; in secondo luogo, evidenziarne la centralità come concetto chiave nell’ambito della produzione di Wittgenstein dal 1929 in poi e, infine, mostrare come essa si presenti in forma di esito naturale dello sviluppo speculativo del filosofo austriaco sin dagli anni del *Tractatus*. Nonostante i tre *desiderata* si rispondano vicendevolmente, le necessità espositive, che ci richiederebbero di procedere in maniera speculare rispetto al concetto di *Lebenswelt* in Husserl, incontrano con questa nozione e con la figura stessa di Wittgenstein non poche difficoltà. Infatti, il nostro primo *desideratum* si scontra immediatamente con un ostacolo esegetico fondamentale: non è possibile, in senso vero e proprio, “ricostruire” geneticamente la nascita e lo sviluppo del concetto di *Lebensform* in Wittgenstein, per diversi motivi. Primo fra tutti, come già accennato, la scarsa presenza

---

<sup>4</sup> Wittgenstein, Ludwig, Ed. it. a cura di Amedeo G. Conte. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi, 1964. D’ora in poi abbreviato con ‘TLP’.

<sup>5</sup> Appoggiamo, a tal proposito, la linea interpretativa offerta da Juliet Floyd in: Floyd, op.cit. (2018). L’operazione di “rotazione” compiuta da Wittgenstein risulterà più evidente nell’ambito del quinto capitolo, in cui analizzeremo lo sviluppo del concetto di “forma” dal *Tractatus* fino alle opere successive.

<sup>6</sup> Si veda in particolare il capitolo 5 del presente lavoro.

del termine nella produzione dell'autore, il quale riteneva di aver concluso la sua attività di filosofo con la pubblicazione del *Tractatus*, il cui manoscritto fu terminato nel 1918 e successivamente pubblicato nel 1921 e rappresenta, come è noto, l'unica opera effettivamente edita mentre Wittgenstein era in vita. La comparsa del concetto di *forma di vita* nell'ambito di manoscritti postumi, per i quali l'autore non avrebbe previsto la pubblicazione, ne confermerebbe quindi lo statuto di marginalità<sup>7</sup>. Se infatti da un lato è vero che Wittgenstein stesso aveva previsto la stampa per diversi dei suoi testi, è altrettanto innegabile che si era arreso al tentativo di "presentare in forma chiara e coerente" gli scritti successivi al *Tractatus*<sup>8</sup>.

Un'ulteriore difficoltà risiede nell'impossibilità di ricostruire la costellazione filosofico-culturale a cui Wittgenstein fa riferimento. Pur riconoscendo che, soprattutto nel *middle period*, è difficile ignorare le allusioni veicolate da espressioni a noi note come "grammatica logica" e "fenomenologia", di cui Wittgenstein fa ampio uso, è tuttavia innegabile che, a parte alcune assonanze, non vi sono sufficienti riferimenti per poter rintracciare delle influenze vere e proprie di altri autori sul pensiero di Wittgenstein, fermo restando quelle da lui stesso esplicitate<sup>9</sup>. È per questo motivo che il nostro intento in questo capitolo è fornire degli appunti, proporre delle tracce per una delineazione del termine, seguendo uno stile quasi "ad album", tipico dell'incedere aforistico delle *Bemerkungen* e dei frammenti dello stesso filosofo austriaco.

---

<sup>7</sup> Cfr. Hacker, op.cit. (2015); Baker G. P. and Hacker P.M. S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, extensively revised 2nd edition. Wiley-Blackwell, Oxford, (2009).

<sup>8</sup> L'espressione è tratta da una lettera al direttore di "The Mind", che rappresenta l'ultimo vero scritto edito di Wittgenstein e che oggi viene presentata in appendice al *Tractatus*. Nella lettera, Wittgenstein fa riferimento ad un articolo di Braithwaite (cfr. Braithwaite Richard Bevan, *Philosophy*. In Harold Wright (ed.), *University Studies Cambridge*, (1933). Nicholson and Watson, London 1933, pp.1-32), in cui l'autore passava in rassegna le personalità filosofiche più influenti in quegli anni a Cambridge, accennando anche al lavoro di Wittgenstein. In risposta a questo articolo Wittgenstein stesso, quasi riecheggiando le ultime parole del *Tractatus*, chiede al lettore di sospendere ogni giudizio sulla sua opera, poiché, da parte sua, non vi era alcun desiderio di diffondere informazioni a riguardo.

<sup>9</sup> Cfr. *Nota introduttiva* a opera di Mario Trinchero in: PU, p.IX, nota 4. Particolarmente significative, a tal proposito, sembrano essere le influenze di Piero Sraffa e di Luitzen Egbertus Jan Brouwer. Il primo, economista italiano e amico di Gramsci, è noto per essere protagonista di un aneddoto in cui avrebbe chiesto a Wittgenstein di mostrargli la "forma logica" del celebre gesto italiano, soprannominato in ambito anglosassone *chin flick*, sottolineando quindi la difficoltà di imbrigliare in un linguaggio logico ideale la complessità del linguaggio. Wittgenstein stesso ringrazia Sraffa senza meglio specificarne il motivo nella *Prefazione delle Ricerche Filosofiche* (cfr. p.4 ed. italiana). Per quel che concerne Brouwer, sembra che nel marzo del 1928 Wittgenstein abbia frequentato una conferenza del pensatore intuizionista a Vienna, restandone particolarmente colpito. Cfr. Brouwer, Luitzen EJ, "Mathematik, Wissenschaft und Sprache." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 36.1, (1929), pp.153-164.

Partendo da queste premesse, risulta molto difficile comprendere come mai Wittgenstein abbia scelto di utilizzare proprio il termine *Lebensform*, dato che – come ben evidenzia Hacker-<sup>10</sup>, si trattava di un’espressione già ampiamente assimilata dal sostrato culturale a cui apparteneva. Riassumendo a grandi linee la generale ricostruzione storica del termine, che Hacker stesso ci ripropone in modo dettagliato, la sua origine sembra risalire alla Germania del 1800, in particolare all’ambito della cosmologia, quando Karl Eberhard Schelling scrive della “forma di vita di un corpo celeste”. Successivamente, il termine è stato utilizzato da Karl Friedrich Burdach (1838) e Johannes Müller a proposito delle forme di vita biologiche e animali e da Schleiermacher nel 1830 come sinonimo di “Lebenstypus”. Wilhelm von Humboldt collegò l’idea di forma di vita a quella di comunità linguistica<sup>11</sup>, accezione che si ricollega a quella proposta da Wittgenstein, ma della quale il filosofo austriaco non fa menzione. Infine, successivamente all’avvento del darwinismo, fu utilizzata per discutere ampiamente di specie biologiche, elemento che – come vedremo in seguito- ritroviamo anche in alcuni passaggi delle *Ricerche filosofiche*, ma senza alcun tipo di rinvio a riflessioni di carattere evolucionistico. Nel 1905, invece, Alfred Wechsler scrive l’opera *Lebensformen: Anmerkungen über die Technik des gesellschaftlichen Lebens* e nel 1914 il libro di Eduard Spranger *Lebensformen* acquisisce grande popolarità nella Vienna alle soglie del conflitto mondiale. Come sottolineato da Hacker, Spranger si serve di questo concetto per classificare l’umanità in diverse “categorie” di soggetti in base ai loro temperamenti, elemento del tutto assente in Wittgenstein, salvo per la necessità di acquisire un criterio di suddivisione focalizzato sul *comportamento*, più che su di una determinazione biologica preesistente, come illustreremo nel paragrafo successivo.

Questa breve panoramica e i relativi accenni a posizioni che Wittgenstein sembra, seppur in forma del tutto implicita, abbracciare, fanno emergere già a questa altezza il carattere peculiare del concetto di *Lebensform*. Comunque sia, non sappiamo se il filosofo abbia mai attinto a questi riferimenti, considerato che molti dei manoscritti preparatori alla cosiddetta “nuova fase” sono andati perduti. Come sappiamo, la produzione di Wittgenstein successiva alla pubblicazione del *Tractatus* – di carattere frammentario e in

---

<sup>10</sup> Cfr. Hacker, op.cit. (2015), pp.2-3.

<sup>11</sup> Cfr. Von Humboldt, Wilhelm, Wilhelm Freiherr von Humboldt. *Humboldt: 'On Language': On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. (1836) Ed. Cambridge University Press, (1999).

continua rielaborazione – dopo quasi otto anni di distacco dall’attività filosofica, sembrano avvalorare la tesi secondo la quale non si dovrebbe attribuire eccessivo peso speculativo a quello che tutti definiscono il “secondo Wittgenstein”<sup>12</sup>. Ciononostante, anche solo l’ingente quantità di scritti prodotti a partire dal 1929 fa pensare alla volontà dell’autore di dedicare ampio spazio allo sviluppo della sua linea di pensiero. Sviluppo che, secondo la nostra interpretazione, non riguarda una “nuova” concezione del linguaggio, ma rappresenta piuttosto il naturale esito di un percorso che ha presentato il problema fondamentale del rapporto tra linguaggio e mondo sotto una prospettiva differente, influenzata anche dai diversi contesti, filosofici e non, in cui ha operato.

Nonostante, infatti, il tono polemico con cui Wittgenstein commenta alcuni risultati della sua nota opera, il problema di fondo che lo spinge a riprendere l’attività filosofica riguarda essenzialmente la possibilità di strutturare la vita umana tramite il linguaggio, di riflettere sul rapporto tra *datità* in quanto tale e linguaggio stesso<sup>13</sup>. Come proveremo a mostrare nel quinto capitolo, il concetto di *forma di vita* non stravolge *in toto* il compito raffigurativo che Wittgenstein attribuisce al linguaggio, come spesso si è portati a credere, ma contribuisce a far emergere una prospettiva *performativa* sulla relazione tra mondo e linguaggio, sulla possibilità di dare forma alla struttura del reale. Quello che Wittgenstein compie è quindi un ulteriore passo nel dominio del reale, che non si verifica a seguito di una qualche illuminazione *ex abrupto*, ma che rappresenta, sin dagli appunti del 1914, il problema centrale delle sue riflessioni.

---

<sup>12</sup> Anche se vi sono, tuttavia, autori che ritengono di poter individuare anche un “terzo Wittgenstein”, pur riferendosi ad esso in modi differenti. Se infatti per autori come David Stern è lecito parlare della legittimità di individuazione di un Wittgenstein “di mezzo”, protagonista del cosiddetto *middle period* (cfr. Stern, David G, *How Many Wittgensteins?* De Gruyter (2013); Stern, David, Brian Rogers, e Gabriel Citron, *Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930–1933, From the Notes of GE Moore*. De Gruyter, (2016)), per altri interpreti come Danièle Moyal-Sharrock, sulla scia del lavoro di Avrum Stroll, l’autentico “terzo Wittgenstein” emergerebbe in concomitanza alla pubblicazione di *Della Certezza*, che rappresenterebbe l’ultimo vero capolavoro dell’autore (cfr. Moyal-Sharrock, Danièle, ed. *The third Wittgenstein: The post-investigations works*. Routledge, (2017); Stroll, Avrum, *Moore and Wittgenstein on certainty*. Oxford University Press, (1994)).

Pur riconoscendo la portata teoretica sia degli appunti del *middle period* che del volumetto *Della Certezza* – a cui, fra l’altro, faremo più volte riferimento nel corso del lavoro – , non crediamo che essi rappresentino delle vere e proprie cesure degne di indagine autonoma, quanto piuttosto dei segnava importanti per l’individuazione di nuclei tematici che, nel corso dello sviluppo *globale* del pensiero dell’autore, giocano un ruolo di primaria importanza.

<sup>13</sup> Cfr. p.118 in: Floyd, Juliet, "Wittgenstein on ethics: Working through Lebensformen." *Philosophy & Social Criticism* 46.2 (2020): 115-130.



Per quanto concerne le occorrenze vere e proprie del termine *Lebensform*<sup>14</sup>, le si ritrovano in alcune annotazioni risalenti, con molta probabilità, al 1936 - 1937<sup>15</sup>, al giorno d'oggi raggruppate sotto il nome di Manoscritto 15<sup>16</sup> e parzialmente pubblicate in opere come *Osservazioni Filosofiche* e *Grammatica Filosofica*, a seguito di numerosi rimaneggiamenti. Si tratta di riflessioni sviluppate da Wittgenstein durante gli anni trascorsi a Cambridge, a cui fa ritorno nel 1929, e che fanno parte di quello che verrà poi definito dagli interpreti il *middle period*. Esso rappresenta un periodo estremamente produttivo, ma al tempo stesso convulso e confusionario per il filosofo, come testimoniano gli appunti dei suoi studenti dell'epoca<sup>17</sup>.

La pubblicazione del *Tractatus*, infatti, gli aveva permesso di ottenere un dottorato di ricerca e l'attenzione di Russell, Ramsey – con il quale poi collaborerà fino alla prematura morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1930 - e Moore. A seguito della presentazione di diversi lavori nell'ambito di conferenze internazionali, Wittgenstein dà inizio al suo ciclo di lezioni nel 1930, le cui trascrizioni ad opera di studenti e uditori come Alice Ambrose, Francis Skinner e lo stesso George Edward Moore ci offrono una panoramica sugli interessi che l'autore stava sviluppando in quegli anni, definiti da molti di “transizione”, ma in realtà estremamente significativi per gli esiti successivi. Ne è testimonianza anche il gran numero di annotazioni prodotto in quel periodo, molte delle quali costituiscono il volume *Osservazioni Filosofiche*<sup>18</sup>, che permise all'autore di ottenere un assegno di ricerca per l'anno 1935-1936. Molti degli appunti furono rilegati o dettati per la trascrizione a macchina (i cosiddetti *Typescripts*), e solo successivamente raccolti nei volumi *Osservazioni Filosofiche*, *The Big Typescript*<sup>19</sup> e *Grammatica Filosofica*<sup>20</sup>. Si tratta di opere complesse, sottoposte a continui rimaneggiamenti e revisioni, e perciò mai essenzialmente concluse.

---

<sup>14</sup> Ci è stato possibile ricostruirle grazie alla versione digitale del *Nachlass* wittgensteiniano. Cfr. Bergen Nachlass Edition: <http://wittgensteinsource.org/> (d'ora in poi identificata con l'abbreviazione BNE); Interactive Dynamic Presentation: <http://wittgensteinonline.no/> (IDP) ed. da Alois Pichler. Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen.

<sup>15</sup> Cfr. MS 115-239, BNE. Link alla voce: [http://www.wittgensteinsource.org/BTE/Ms-115,239\[1\]\\_n](http://www.wittgensteinsource.org/BTE/Ms-115,239[1]_n)

<sup>16</sup> MS 15, BNE.

<sup>17</sup> Cfr. McGuinness, Brian, ed. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and documents 1911-1951*. John Wiley & Sons, (2012).

<sup>18</sup> Wittgenstein, Ludwig, ed. it. a cura di Marino Rosso, *Osservazioni filosofiche*. Einaudi, Torino, (1999).

<sup>19</sup> Wittgenstein, Ludwig, *The Big Typescript*, ed. it. a cura di Armando De Palma. Einaudi, Torino (2002).

<sup>20</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Grammatica Filosofica*, trad. it. a cura di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze, (1990).

Come accennato, il primo utilizzo del termine *Lebensform* risale al 1936 e coincide con il tentativo, da parte di Wittgenstein, di rivedere alcuni concetti chiave del *Libro marrone*, con l'aiuto di Francis Skinner<sup>21</sup> e Alice Ambrose. Tale tentativo, come testimoniato da alcune annotazioni a margine del Manoscritto 15, risulterà fallimentare, ma è interessante notare come la genesi del concetto di *Lebensform* sia collegata alla volontà di riconcettualizzare la nozione di *cultura*, menzionata per due volte nel *Libro marrone*<sup>22</sup>. Quello su cui infatti il filosofo stava principalmente lavorando era proprio la possibilità di problematizzare la nozione di *gioco linguistico* nell'ambito di un determinato contesto culturale. Come riporta Floyd<sup>23</sup>, il *Libro marrone* presenta una prospettiva di stampo antropologico sul problema del significato, il quale comincia ad assumere la sua principale valenza filosofica in relazione al concetto di *uso*, inserito e contestualizzato in una cultura. Le riflessioni sulla natura e sulla valenza del linguaggio sembrano assumere, in questi anni, un volto assai diverso rispetto a quanto leggiamo nel *Tractatus*, complici anche alcuni incontri fortuiti che avrebbero rappresentato delle vere e proprie svolte per la ripresa dell'attività speculativa da parte del filosofo austriaco<sup>24</sup>.

Tuttavia, più che di un susseguirsi di epifanie e di aneddoti rivelatori, occorre parlare di una lenta metamorfosi, che affonda le sue radici già nel 1913, anno caratterizzato da una diatriba tra Wittgenstein e Russell a seguito della scrittura, da parte di quest'ultimo, di un testo dal titolo *The Theory of Knowledge*<sup>25</sup>. Il motivo per il quale questo testo è rimasto inedito sembra essere collegato proprio al rifiuto di Wittgenstein delle tesi principali proposte da Russell, soprattutto in riferimento alla nozione di *forma logica*. Come avremo modo di vedere nel quinto capitolo, il problema della genesi e dello sviluppo delle *forme* risulterà centrale in tutta la produzione wittgensteiniana, ma in questa sede occorre riferirci al problema della *forma logica* in Russell per comprendere quale "crampo mentale" assillava Wittgenstein sin dal periodo precedente la pubblicazione del *Tractatus*.

---

<sup>21</sup> Cfr. McGuinness, op.cit. (2012), pp.230-231.

<sup>22</sup> Cfr. Floyd, op.cit. (2020), p.122; Wittgenstein, Ludwig. *Libro blu e libro marrone*. Einaudi Editore, Torino, (1983).

<sup>23</sup> Floyd, op.cit. (2020).

<sup>24</sup> Cfr. p.51, nota 7 del presente lavoro.

<sup>25</sup> Russel, Bertrand, "Theory of Knowledge." Eds. ER Eames, K. Blackwell. Reprinted in *The Collected Papers of Bertrand Russell* 7 (1984).

L'elemento di discordia fra i due risiede nell'affermazione che, secondo Russell, al fine di comprendere un qualsiasi enunciato occorre comprenderne non solo le singole componenti ma, precedentemente, la *forma logica*, intesa come "la modalità logica in accordo alla quale i termini del giudizio sono combinati insieme"<sup>26</sup>. Sarebbe necessaria, quindi, una sorta di esperienza logica, presupposta e diretta, tra il soggetto giudicante e il complesso logico che costituisce un enunciato.

In quegli anni, come leggiamo dagli appunti raccolti nei *Quaderni 1914-1916*, Wittgenstein si interrogava proprio sulla questione che "la logica debba curarsi di se stessa", scrivendo che

Dalla proposizione si deve vedere la struttura logica dello stato di cose che la rende vera o falsa. (Come un'immagine deve mostrare in quali relazioni spaziali le cose che vi son rientrate devono stare, se l'immagine è corretta (vera).) La forma d'un'immagine si potrebbe chiamare ciò in cui l'immagine DEVE concordare con la realtà (per poterla raffigurare)<sup>27</sup>.

Tutto questo, espresso anche nelle proposizioni 2.17 e 2.18 del *Tractatus*, rifiuta l'idea di un qualsivoglia fatto *esterno* alla proposizione e alla logica stessa che costituisca un'esperienza logica di qualsiasi tipo. Inoltre, questo rappresenta, se vogliamo, il nocciolo della concezione del rapporto tra linguaggio e realtà in termini di raffigurazione diretta. Infatti, come leggiamo anche in un'annotazione dell'Ottobre 1914: "La difficoltà è questa: come può esservi la forma di  $p$  se non  $v$ 'è uno stato di cose di questa forma? E se  $v$ 'è, in che consiste propriamente questa forma?!"<sup>28</sup>. Queste riflessioni convergeranno nella teoria raffigurativa del linguaggio e nell'idea di autonomia della logica da un qualsiasi fatto di esperienza. La concezione che poi Wittgenstein sviluppa nel *Tractatus*, ossia quella di un rapporto di raffigurazione diretta tra realtà e proposizione, risulterà mancante del fondamentale elemento di univocità<sup>29</sup>. Se infatti accettiamo l'idea che "qualcosa può accadere o non accadere e tutto il resto rimanere uguale"<sup>30</sup>, allora, come sottolinea Gargani:

Se ogni proposizione elementare è una raffigurazione autonoma e indipendente, dalla quale non si può inferire l'esistenza o l'inesistenza di un altro stato di cose, come si può allora evitare che una medesima coordinata della realtà (colore, lunghezza, temperatura e simili) venga

---

<sup>26</sup> Gargani, Aldo, *Introduzione* all'edizione italiana di: Wittgenstein, Ludwig. *Libro Blu e marrone*, Edizioni Einaudi (1983), pp.VIII-IX.

<sup>27</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Quaderni 1914-1916*, p.145. In: Wittgenstein, TLP op.cit.

<sup>28</sup> *Ivi*, p.152.

<sup>29</sup> Nel quinto capitolo lo definiremo "problema della non ambiguità".

<sup>30</sup> TLP, 1.21.

determinata contemporaneamente in due o più modi diversi? Che, per esempio, si affermi che la superficie di un corpo è rossa e al tempo stesso nera, o che ad un tono musicale vengano attribuite altezze differenti contemporaneamente?<sup>31</sup>

Il rapporto di raffigurazione espresso nel *Tractatus* rischiava in questo modo l'autosabotaggio. Alla luce di questo problema, Wittgenstein comincia ad elaborare un'idea di linguaggio che non sia "più concepito nei termini dell'immagine statica di un fatto", ma in quanto "sistema di regole che stabiliscono quello che si può fare e quello che non si può fare con le proposizioni."<sup>32</sup> La nozione-guida, il cardine di questa concezione, comincia a diventare quella di *forma di vita*. Ma prima di giungere ad essa, Wittgenstein sarebbe passato, secondo molti interpreti, dall'idea del linguaggio come *calcolo* o come complesso di operazioni.

Questa fase è generalmente attribuita agli scritti riportati con il *Big Typescript* e rappresenta il luogo in cui Wittgenstein sviluppa le nozioni, essenziali per gli scritti successivi, di *regola* e di *grammatica*, che discuteremo nel terzo paragrafo del capitolo. Il motivo per cui abbiamo menzionato la peculiarità del *middle period* è collegato essenzialmente alla volontà di voler mostrare la "coralità"<sup>33</sup> del pensiero di Wittgenstein, il quale non si sviluppa linearmente ma in un meccanismo a macchia di leopardo. Se in Husserl abbiamo osservato un irradiazione di cerchi concentrici o a "centri di irradiazione", la peculiarità della speculazione wittgensteiniana consiste nella forma stessa con cui riporta le sue riflessioni, le quali da postulati fondamentali si fanno *Bemerkungen*, brevi riflessioni, a volte concluse in se stesse, che si estendono su di un vasto territorio speculativo. Alcune si modificano, altre si calcificano, ma tutte fanno parte di un sostrato comune costituito dallo scambio di numerose "voci" a cui il filosofo affida la sua riflessione. Così come nelle *Ricerche filosofiche* ci troviamo di fronte ad un continuo botta e risposta, ad un dialogo che non permette di distinguere la "vera" voce dell'autore, così anche nel *Big Typescript* la concezione calcolistica del linguaggio rappresenta una delle due voci, laddove la seconda si identifica con lo scarto di

---

<sup>31</sup> Gargani, *Introduzione a Libro Blu e marrone*, op.cit. (1983), p.XVII.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Cfr. Pichler, Alois, "Wittgenstein on understanding: language, calculus and practice." In: Stern, David G., ed. *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigations*. Cambridge University Press, (2018): 45-60.

incomprensibilità dato dal non definito (*das Unbestimmte*). Sul processo di comprensione torneremo più volte nel corso della trattazione, poiché esso rappresenta uno dei fili conduttori di questa “voltura” prospettica.

A ulteriore testimonianza della necessità, da parte di Wittgenstein, di una più complessa visione del linguaggio per far fronte ai limiti dell’impalcatura del *Tractatus* e che questa, fondamentalmente, trovi nella nozione di *forma di vita* il suo fulcro concettuale, troviamo questo lungo, ma essenziale, passaggio delle *Ricerche filosofiche*, in cui leggiamo:

Riconosciamo che ciò che chiamiamo “proposizione”, “linguaggio”, non è quell’unità formale che immaginavo, ma una famiglia di costrutti più o meno imparentati uno con l’altro. ---- che ne è allora della logica? Qui il suo rigore sembra dissolversi. - Ma in questo caso essa non svanisce del tutto? – Come può infatti la logica perdere il suo rigore? Non di certo mercanteggiando perché ceda una parte del suo rigore. – Il *pregiudizio* della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni. (Si potrebbe dire: la considerazione deve essere rotata, ma attorno al perno del nostro reale bisogno.) La filosofia della logica parla di proposizioni e di parole in un senso per nulla diverso da quello in cui ne parliamo nella vita quotidiana, quando, per esempio, diciamo: “Qui sta scritta una proposizione cinese”, oppure “No, sembrano segni grafici, ma si tratta di un ornamento”, ecc. Parliamo del fenomeno spazio-temporale del linguaggio; non di una non-cosa fuori dallo spazio e dal tempo. [*Scolio*: soltanto di un fenomeno ci si può interessare in modi differenti]. Ma ne parliamo come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del gioco, e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche. La domanda: “Che cos’è, propriamente, una parola?” è analoga alla domanda: “Che cos’è un pezzo degli scacchi?”<sup>34</sup>

Questo lungo passaggio risulta fondamentale per comprendere il movimento di *rotazione* a cui abbiamo precedentemente fatto riferimento. Non perdono quindi importanza la logica in sé o il suo rigore, quanto piuttosto *il pregiudizio di purezza*, che, in quanto appunto pregiudizio, era stato unicamente postulato per rincorrere un vano tentativo di trasparenza rappresentativa, che tuttavia si è mostrata inadeguata a penetrare le profondità di un’indagine radicale sul rapporto tra linguaggio e realtà. Nel passaggio immediatamente precedente a quello citato leggiamo infatti:

Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto fra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi si era affatto *data come risultato*; era un’esigenza.) Il conflitto diventava intollerabile; l’esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. - Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l’attrito e perciò le condizioni non sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non

---

<sup>34</sup> PU, §108.

possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro!"<sup>35</sup>

Tutto questo rappresenta il contesto in cui si sviluppa ed emerge il concetto di *forma di vita*, un contesto che pone attenzione al *linguaggio effettivo* e all'*uso* che di esso se ne fa quotidianamente, idea che sopravvive, almeno nella sua presentazione esplicita, fino al *Libro Blu*. In relazione alla connessione tra forma di vita e uso linguistico, notiamo come nel *Libro marrone* il concetto di *Lebensform* arrivi a sostituire quello di 'cultura', identificata in questo passaggio con il linguaggio che la determina:

Potremmo inoltre facilmente immaginare un linguaggio (il che significa di nuovo: una cultura) in cui non esista un'espressione comune per il blu chiaro ed il blu scuro, ed in cui il primo, poniamo, sia chiamato: «Cambridge», ed il secondo: «Oxford». Se tu domandi, ad un membro di questa tribù, che cosa abbiano in comune Cambridge ed Oxford, egli propenderebbe a rispondere: «Nulla»<sup>36</sup>.

Come sottolinea il traduttore dell'edizione italiana<sup>37</sup>, nell'originale inglese, a p.134, leggiamo: "a language (and that means again a culture)", laddove nel corrispondente passo di *Eine Philosophische Betrachtung*, al vocabolo *Kultur* verrà sostituita l'espressione *Form des Lebens*, una variante della più consueta *Lebensform*. Dalla nostra osservazione è quindi emerso come il concetto di *forma di vita* si costituisca in una fase speculativa del filosofo in cui i suoi "crampi mentali" circa la possibilità di raffigurazione del mondo tramite il linguaggio si stavano scontrando con i limiti della sua stessa produzione. Giunti a questo punto, occorre però discuterne le numerose difficoltà interpretative, oggetto del paragrafo successivo. Solo in questo modo, infatti, saremo in grado di comprendere a pieno la portata speculativa del concetto.

## **2.2 *Lebensform(en)* e il problema del naturalismo**

Quello di *cultura* o *sostrato culturale* è solo uno dei significati con cui il termine *Lebensform* è stato interpretato dalla pubblicazione delle *Ricerche filosofiche* in poi. Numerosi, infatti, sono stati i tentativi di definizione univoca di questo termine, il quale presenta difficoltà di collocazione simili a quelle che caratterizzano la nozione di

---

<sup>35</sup> PU, §107.

<sup>36</sup> Wittgenstein, *Libro Blu e marrone*, op.cit. p.173.

<sup>37</sup> *Ibidem*, nota 21.

*Lebenswelt* husserliana. In quanto segue, proveremo quindi a descrivere le diverse accezioni del termine e ad analizzare le differenti proposte ermeneutiche avanzate fino ad ora dalla critica<sup>38</sup>. I criteri di divergenza tra le diverse posizioni sono essenzialmente tre, strettamente collegati uno all'altro, ma osservati separatamente per esigenze espositive: il primo riguarda il rapporto tra *Lebensform* e giochi linguistici, il secondo la presunta contraddittorietà della nozione di *forma di vita*, la quale si mostra al tempo stesso singolare e plurale – elemento che abbiamo rilevato anche nei confronti della nozione husserliana di *Lebenswelt* –, ed infine la presunta possibilità di connotazione empirica e antropologica del termine.

Il primo punto, ossia quello sulla relazione tra forma di vita e attività linguistica, è sicuramente uno dei più discussi e fa capo ad un celebre passaggio delle *Ricerche filosofiche*, in cui leggiamo che: “Qui la parola giuoco linguistico è destinata a mettere in evidenza il fatto che parlare un linguaggio fa parte di un'attività o di una forma di vita”<sup>39</sup>. Ad una prima lettura, considerando la negazione come inclusiva, potremmo quindi associare la nozione di *forma di vita* a quella di *attività* e questa attività come strettamente collegata alla nozione stessa di *gioco linguistico*. La peculiarità della forma di vita risiederebbe quindi nel suo stesso essere “attività”, intesa come insieme di pratiche in continua evoluzione. Sebbene il legame tra forma di vita e giochi linguistici risulti inscindibile, tale interdipendenza non si traduce, a nostro avviso, in vera e propria identità, motivo per il quale risulterebbe riduttivo eguagliare la nozione di *Lebensform* a quella di *gioco linguistico*.

Al fine di comprendere il profondo nesso concettuale tra le due nozioni, occorre dunque risalire ad una prima versione di questo frammento, in cui leggiamo: “Das Wort ‘Sprachspiel’ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teilvorgang ist einer *Form der Tätigkeit*”<sup>40</sup>. Da qui emerge come l'espressione “forma di vita” sia solo successiva a quella di *attività*, ma non solo: nella prima versione Wittgenstein parla di “forma dell'attività”, nella seconda di “attività o forma di vita”. Si tratta di annotazioni

---

<sup>38</sup> Nonostante lo stupore di critici come Hacker, i quali sottolineano la marginalità del concetto di *forma di vita*, il termine *Lebensform* ha suscitato non poco interesse nella storia della critica wittgensteiniana, tanto che una sua esaustiva discussione richiederebbe un lavoro a sé. Ci limiteremo quindi a mostrare le principali divergenze interpretative, al fine di fornire gli strumenti necessari per comprendere la nostra proposta.

<sup>39</sup> PU, §23.

<sup>40</sup> Cfr. Ms- 142, 20[2], BNE, enfasi nostra.

risalenti, con molta probabilità, al 1936-1937, anni in cui, come abbiamo accennato, Wittgenstein stava lavorando al *Libro marrone* e a riflessioni per lo più incentrate sulla visione antropologica del concetto di *significato*, con lo scopo di mettere in evidenza il nesso tra significato di una parola e corrispondente uso in un determinato contesto di regole e abitudini sociali. Questo punto, ci porta ad interrogarci sul significato profondo di questa *Tätigkeit*, in opposizione all'applicazione di un gioco linguistico in quanto pura e semplice *Handlung*, azione conclusa e con uno scopo definito. In questo caso, il collegamento tra *gioco linguistico* e *forma di vita* sembrerebbe essere di carattere non già identificativo, ma inclusivo: la forma di vita, nel suo dispiegarsi come *Tätigkeit* o, riprendendo la prima versione del frammento, come *forma di attività*, include, tra le tante pratiche, quella di “parlare un linguaggio”, che di questa forma rappresenta una singola istanza.

Riferendosi alla forma di vita, dunque, ci si potrebbe riferire ad un concetto non solo potenziale, ma anche contestuale e contingente. La sua esplicazione e determinazione sarebbe legata alle pratiche stesse che agiscono in essa in modo mirato (*handeln*) costituendola nella sua piena legittimità. In questo senso, la forma di vita non è qualcosa di postulato o precostituito, ma di fondamentalmente dinamico, carattere che si rifletterebbe sull'evoluzione stessa dei giochi linguistici, come leggiamo nella prima parte del passo citato:

E questa molteplicità [di proposizioni] non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giuochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati (Un'immagine approssimativa potrebbero darcela i mutamenti della matematica)<sup>41</sup>.

Per cui è la nozione stessa di gioco linguistico, in continua evoluzione, a suggerire la fluidità, la dinamicità della forma di vita, attribuendo alla *forma* un'accezione ben lontana da quella di unità cristallizzata e immutabile. Le attività che si esplicano in essa *sono* quella stessa cornice, essa rappresenta al tempo stesso condizione di possibilità dell'azione e azione stessa, è linguistica, ma non è unicamente linguaggio. Ciononostante, alcuni passaggi suggerirebbero un'identità, a tratti fuorviante, tra linguaggio e forma di vita. Leggiamo infatti:

---

<sup>41</sup> PU, §23. Cfr. anche Wittgenstein, Ludwig, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Traduzione italiana di Mario Trinchero. Ed. Einaudi (1971).



È facile immaginare un linguaggio che consista soltanto di informazioni e di ordini dati in combattimento. - O un linguaggio che consista soltanto di domande e di un'espressione per dire sì e no. E innumerevoli altri. - E immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita<sup>42</sup>.

È inevitabile richiamare alla mente il precedente passo tratto dal *Libro marrone*, in cui Wittgenstein ventilava l'ipotesi di immaginare un linguaggio e quindi una *Form des Lebens*. Poiché infatti il senso di una parola è dato dal suo *uso*, non è possibile scindere un linguaggio dal suo inserimento in un contesto di interazione, ma al tempo stesso non vi sarebbe propriamente contesto senza linguaggio. Per cui è importante sottolineare il rapporto di intrinseca dipendenza tra linguaggio e forma di vita in quanto terreno di radicamento e di sviluppo della pratica stessa, ma questa intrinseca dipendenza non implica equivalenza. Infatti, quanto appena letto suggerisce che, nel momento in cui immaginiamo un linguaggio, non possiamo non immaginare una forma di vita in cui esso si inserisce e assume un determinato significato e che, viceversa, non è possibile immaginare una forma di vita senza un linguaggio che si dispieghi in essa e che, al tempo stesso, la costituisca, motivo per il quale è lecito parlare di un rapporto di sussistenza reciproca tra cornice potenziale dell'azione e azione stessa.

Questa linea interpretativa suggerirebbe tuttavia una nozione di forma di vita ancora legata a quella di *cultura*, alla quale fanno riferimento autori come Backer e Hacker<sup>43</sup>, secondo i quali non è possibile parlare di forme di vita non linguistiche. La forma di vita rappresenterebbe, quindi, l'insieme di modi di vivere, di usi e i costumi di una determinata comunità, di regolarità – essenzialmente linguistiche –, condivise<sup>44</sup>. Inoltre, l'utilizzo dell'articolo indeterminativo "un", suggerirebbe la potenziale presenza di una molteplicità di forme di vita, che genererebbe, a sua volta, una molteplicità di culture.

Tuttavia, identificare la forma di vita unicamente con la cultura tradirebbe lo sviluppo concettuale dello stesso Wittgenstein, che nel *Libro marrone* si libera *in toto* di questo concetto, poiché troppo legato ad una metodologia osservativa che si basa sulla ricerca di *cause ed effetti* alla base di certe dinamiche relazionali tra soggetto e ambiente circostante. Se infatti è vero che negli anni del *Libro marrone* Wittgenstein lavorava alla nozione di *cultura*, è anche vero che nelle lezioni del 1930-1931 – e negli appunti che hanno poi

---

<sup>42</sup> PU, §19.

<sup>43</sup> Cfr. Moyal-Sharrock, Danièle, "Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of life, and ways of living." *Nordic Wittgenstein Review* (2015): 21-42.

<sup>44</sup> Cfr. Majetschak, Stefan, *Wittgenstein und die Folgen*. Springer-Verlag, (2019).

costituito le *Note sul ramo d'oro di Frazer*<sup>45</sup>, unico esplicito contributo di carattere antropologico sebbene non destinato alla pubblicazione – Wittgenstein critica a Frazer e agli antropologi dell'epoca la pretesa di voler analizzare le comunità estranee al proprio panorama culturale in termini di cause e motivi, trattandole come *oggetti* scientificamente accessibili ed osservabili<sup>46</sup>. Proprio nelle *Note*, Wittgenstein tende allo smarcamento da una metodologia di indagine di carattere strettamente antropologico, il cui scopo è quello di voler fornire spiegazioni e ragioni di determinati atteggiamenti culturali, di usi, costumi e rituali religiosi. Nello specifico, l'autore realizza che ogni discussione su di una cultura è inevitabilmente viziata dalla prospettiva che l'osservatore offre su di essa, prospettiva che si presenta nei termini di una *rappresentazione perspicua*. Scrive Wittgenstein:

Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un'importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose. (Una specie di 'concezione del mondo' quale pare tipica della nostra epoca. Spengler). Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel «vedere le connessioni». Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi<sup>47</sup>.

E a tal proposito, al §122 delle *Ricerche filosofiche*, leggiamo che “la nostra grammatica manca di perspicuità”, infatti “*non vediamo* chiaramente l'uso delle nostre parole”. Il concetto di *rappresentazione perspicua* ci permette quindi di comprendere quanto sia illegittimo, dal punto di vista di Wittgenstein, parlare di una genuina osservazione e analisi culturale delle forme di vita. Come nota Bouveresse:

In fin dei conti, interpretare o spiegare un fenomeno antropologico non può significare altro che sostituire un simbolo con un altro o una descrizione con un'altra, inventare un buon paragone o una buona traduzione. Il senso, infatti, non è un oggetto nascosto che si tratta semplicemente di 'scoprire'<sup>48</sup>.

Non vi è modo, quindi, di comprendere e descrivere una forma di vita in quanto cultura, il che suggerirebbe che la natura di quest'ultima non può essere esclusivamente linguistica. Quello che autori come Backer e Hacker non avrebbero adeguatamente considerato è il sostrato “biologico” delle forme di vita, dato dalle reazioni istintive, dalle

---

<sup>45</sup> Wittgenstein, Ludwig, edito da Jacques Bouveresse. *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*. Adelphi, (2006).

<sup>46</sup> Cfr. Bouveresse, “Wittgenstein antropologo”, appendice a *Note sul “Ramo d'oro di Frazer”*, op.cit. (2006). Cfr. Floyd, op.cit. (2020), p.122: “But Wittgenstein soon realized that cultures are not ready-made objects liable to be defined by or given to us unproblematically. Culture already presupposes the complex forms of life that make specific structurings of meaning possible”.

<sup>47</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Note sul “Ramo d'oro”*, op.cit. (2006), p.29.

<sup>48</sup> *Ivi*, p.74.

azioni – per le quali il linguaggio non rappresenta altro che un “raffinamento” – <sup>49</sup>, da quello che ci è presente quotidianamente davanti agli occhi come qualcosa che bisogna accettare, un *dato*. Se così non fosse, non sarebbe possibile spiegare alcuni passaggi come il §630 di *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, nei quali Wittgenstein pone l’accento sulla centralità delle azioni. Come sottolineato da Moyal-Sharrock, occorre comprendere a questo proposito che l’oggetto delle riflessioni sono proprio forme di *vita*, più che di forme di pensiero<sup>50</sup>, per cui alla base delle nostre considerazioni a riguardo non dovrebbe esservi la volontà di rintracciare una qualche origine concettuale, ma l’osservazione del *modo* in cui una certa dimensione intersoggettiva si autoregola e si articola. Leggiamo infatti in Wittgenstein:

Al posto del non analizzabile, dello specifico, dell’indefinibile: il fatto che agiamo in questo e questo modo, che, ad esempio, *puniamo* certe azioni, *accertiamo* la situazione effettiva in questo e questo modo, *diamo ordini*, prepariamo resoconti, descriviamo colori, ci interessiamo ai sentimenti altrui. Quello che dobbiamo accettare, il dato – si potrebbe dire – sono i fatti della vita. [variante: ‘le forme di vita’ - *Lebensformen*]<sup>51</sup>.

Se da un lato è vero che passaggi come questo scardinano un’interpretazione eccessivamente linguistica delle forme di vita a favore di una lettura più pragmatica del termine, è altrettanto vero che generano non poche perplessità, complicando – più che semplificando- il quadro interpretativo. Il primo problema risiede nel fatto che Wittgenstein utilizza il termine *Lebensformen* come variante di *fatti della vita*, come qualcosa che dobbiamo “accettare”, porre quindi come “dato”; tuttavia, non fornisce indicazioni ulteriori sulla natura di questi fatti, sulla loro possibile caratterizzazione come fatti di natura – nel senso di leggi naturali- o fatti storici. Una prima ipotesi interpretativa suggerirebbe che si potrebbe trattare di una pluralità di fatti ai quali corrispondono una pluralità di forme di vita, che permettono l’azione di diversi giochi linguistici; una seconda, invece, evidenzerebbe la necessità di far capo ad un unico nucleo fondativo, *il dato*, per una serie di giochi (come per l’appunto il punire, l’accertare ecc.). Questo accostamento tra la nozione di forma di vita e quella di *fatto*, di dato, risulterebbe però

---

<sup>49</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Della Certezza*, §475: “Qui voglio considerare l’uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell’istinto, ma non della facoltà del ragionamento. Come un essere in uno strato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitivo non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento”.

<sup>50</sup> Cfr. Moyal-Sharrock, op.cit. (2015), p.34.

<sup>51</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano (1990), §630.

problematico alla luce delle considerazioni sulla natura strutturale e potenziale del concetto e sullo smarcamento che gli abbiamo attribuito in riferimento ad una visione eccessivamente antropologica ed oggettivizzante.

L'attrito qui è abbastanza evidente: da un lato la *Lebensform* appare come una cornice vitale -quindi dinamica, in movimento fluido – che racchiude a sua volta una molteplicità di attività, dall'altro è descritta come uno tra i tanti *fatti naturali* o *della vita* da accettare in modo definitivo e immutabile. Inoltre, tutto questo farebbe emergere un'ulteriore problematica, fino ad ora non discussa, ma collegata alla legittimità di forme di vita non linguistiche e all'attenzione ai cosiddetti fattori 'biologici', ossia quella sulla possibilità o meno di forme di vita *non umane*. Se dunque i fatti che dobbiamo accettare sono "fatti naturali", ne deriva che con il concetto di *Lebensform* Wittgenstein intenderebbe quell'insieme di qualità strutturali che è specie-specifico della nostra natura umana, una serie di caratteristiche biologiche, ma anche sociali, quindi ad esempio il fatto che percepiamo i colori in un determinato modo – non dimentichiamoci il riferimento a Darwin nel paragrafo precedente –.

In questo caso, ad essere plurale non sarebbe la forma di vita "umana", in quanto unità essenziale che al suo interno permette lo sviluppo di differenti molteplicità – come suggerisce ad esempio Conway<sup>52</sup> con il suo concetto di *different forms of human life* – ma le diverse specie biologiche che popolano il mondo, ad esempio uomini, animali, piante. A sostegno di questa visione, vi sarebbero alcuni passaggi tratti da *Zettel* in cui si legge che: "Abbiamo un sistema di colori, così come abbiamo un sistema di numeri. Questi sistemi risiedono nella *nostra* natura o nella natura delle cose? Come si deve dirlo? - *Non nella natura dei numeri.*"<sup>53</sup> O ancora: "È come se i nostri concetti fossero condizionati da un'incasellatura di *dati di fatto*"<sup>54</sup>.

Infine, all'inizio della seconda parte delle *Ricerche filosofiche*, leggiamo che:

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? E *che cosa* non può fare? - Come lo faccio io? - Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare

---

<sup>52</sup> Conway, Gertrude, "Wittgenstein on foundations." *Tijdschrift Voor Filosofie* 53.1 (1989).

<sup>53</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*. Giulio Einaudi Editore, Torino, (2014), §357.

<sup>54</sup> *Ivi*, §350.

sono modificazioni di *questa* complicata forma di vita. (Un concetto che si riferisca a un carattere della scrittura umana, non può essere applicato a esseri che non posseggono la scrittura.)<sup>55</sup>

Sembra quindi legittimo affermare che la forma di vita è essenzialmente linguistica, ma si tratta di *questa* forma, ossia di quella umana, che Wittgenstein definisce per l'appunto "complicata", perché si contrappone a quella "primitiva" a cui fanno capo altri esseri viventi. E la "complicata" forma di vita umana è caratterizzata dalla padronanza dell'impiego di un linguaggio, grazie a quel rapporto di sussistenza reciproca che abbiamo precedentemente messo in luce. Questo linguaggio, nondimeno, consiste essenzialmente in un *saper fare*, oltre che in un *sapere dire*, nella capacità di *seguire determinate regole*<sup>56</sup> per la sua corretta applicazione, cosa che un animale non sarebbe in grado di fare. Riflessioni di questo tipo potrebbero indurci ad attribuire a Wittgenstein un metodo di indagine di stampo *naturalista*, soprattutto alla luce di quella che l'autore stesso definisce *storia naturale*:

Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: 'non pensano, e pertanto non parlano'. O meglio: non impiegano il linguaggio – se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. - Il comandare, l'interrogare, il raccontare chiacchiere, fanno parte della nostra *storia naturale* come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare<sup>57</sup>.

Il riferimento al mondo degli animali non ci è utile solo per comprendere ciò che "differenzia" la loro forma di vita specie-specifica dalla nostra, ma anche per afferrare le componenti fondamentali della nostra stessa forma, ad esempio il riferimento ai bisogni base caratteristici dell'uomo (come il mangiare e il bere). Il riferimento agli animali è ancora più radicale nel passo in cui Wittgenstein afferma che "se un leone potesse parlare, non lo capiremmo comunque"<sup>58</sup>, proprio perché non condivide la nostra stessa forma di vita, non partecipa delle nostre componenti fisiche e concettuali che permettono la comprensione reciproca.

Cavell<sup>59</sup> suggerirebbe di interpretare quindi la nozione di forma di vita in termini *spaziali*, restituendoci l'immagine di un piano cartesiano in cui l'asse verticale è quello

---

<sup>55</sup> PU, §203, enfasi nostra.

<sup>56</sup> Tratteremo diffusamente questo punto nell'ambito del paragrafo successivo.

<sup>57</sup> PU, §25.

<sup>58</sup> PU, p.292.

<sup>59</sup> Cavell, Stanley, "The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Wittgenstein and in Kripke." In *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, pp.64-100. Chicago, IL: University of Chicago Press, (1988).

sul quale si sviluppano le forme di vita primitive in opposizione a quelle più “evolute” e l’asse orizzontale indica le differenze socioculturali nella singola forma di vita umana. Tuttavia, pur procedendo su direzionalità differenti, questi assi si incontrano al vertice, rappresentato dal momento in cui gli esseri umani, *in quanto animali, apprendono il linguaggio*. Su questo punto torneremo in modo specifico nel capitolo successivo, ma resta ancora aperta la questione circa il presunto carattere *naturalista* dell’indagine wittgensteiniana. Se infatti è la nostra costituzione in quanto specie a fungere da base per le nostre azioni e formazioni concettuali e a rappresentare il tratto distintivo della nostra forma di vita, allora sembrerebbe possibile, come suggerisce Cimatti<sup>60</sup>, accettare una visione filo-naturalista del filosofo austriaco. Hookway<sup>61</sup>, avvallando questa ipotesi, sottolinea che la strategia utilizzata da Wittgenstein potrebbe essere affine al naturalismo, poiché si basa soprattutto sull’*osservazione* empirica di pratiche e accadimenti quotidiani – basti pensare alle immagini che ci restituisce in qualità di *esempi* – così come altri interpreti avrebbero provato ad accostare il naturalismo wittgensteiniano a quello riduzionista *à la Quine*<sup>62</sup>.

Tuttavia, se pensiamo al naturalismo come a quella tradizione filosofica per cui la filosofia, come le altre scienze, debba essere in grado di fornire *spiegazioni* e formulare ipotesi che possano essere, tramite verifica, confermate o confutate, allora l’ottica di Wittgenstein è tutt’altro che naturalista perché, come abbiamo già detto in precedenza, la filosofia non può spiegare nulla, può solo descrivere, e la formulazione di una teoria che “intrappoli” l’essenza del linguaggio non è altrettanto contemplata. Le riflessioni di Wittgenstein “antropologo” si intrecciano, a questo proposito, con quelle del filosofo dei giochi linguistici figlio della scrittura del *Tractatus*. Il problema, infatti, è che se la *forma di vita* fosse riconducibile unicamente alla costituzione organica degli esseri viventi, essa si potrebbe spiegare, tramite un’analisi di cause ed effetti, in ogni sua singola articolazione. Come ogni fenomeno osservabile e analizzabile dalla scienza, essa poggerebbe esclusivamente su cause ben salde, su principi fisici fondanti, ma abbiamo visto come tutto questo risulti estraneo alla natura del concetto stesso.

---

<sup>60</sup> Cimatti, Felice, "Wittgenstein on animal (human and non-human) languages." *Linguistic and Philosophical Investigations* 15 (2016): 42-59.

<sup>61</sup> Hookway, Christopher, "Wittgenstein and Naturalism." *A Companion to Wittgenstein* (2016): 746-756.

<sup>62</sup> Cfr. Arrington, Robert L., and Hans-Johann Glock, eds. *Wittgenstein and Quine*. Psychology Press, (1996).

A sottolineare questo aspetto è il punto centrale dell'opera *Della certezza*, che racchiude le riflessioni sviluppate dal filosofo austriaco dal 1946 al 1951, raccolte e pubblicate da Anscombe e Von Wright nel 1969. In essa si afferma infatti che le spiegazioni, ad un tratto, hanno un termine, e occorre giungere ad una sorta di *Befriedigung*, di pace nella lotta alla ricerca del principio, la stessa *Befriedigung* che abbiamo trovato nel passaggio di *Zettel* in cui Wittgenstein mostra la necessità di accettare i fatti della vita. Tale *Befriedigung* non è tuttavia sinonimo di accettazione passiva e cieca, ma presa di coscienza del carattere contingente e a tratti inspiegabile delle forme di vita in cui ci inseriamo e che noi stessi contribuiamo a sviluppare. L'importanza della componente "naturale", quindi, non va eccessivamente sbilanciata: se infatti da un lato possiamo accettare il fatto che se i nostri *fatti di natura*<sup>63</sup> basilari fossero diversi, allora lo sarebbero anche i nostri concetti, dall'altro non dobbiamo dimenticare che Wittgenstein mostra interesse verso la *storia naturale* dell'uomo, come abbiamo letto al §25 delle *Ricerche filosofiche*, non nei confronti delle *leggi di natura*<sup>64</sup>. Leggiamo: "(...) Che cosa significa conformarsi a questo principio? Lo introduciamo davvero nel nostro ragionamento? O è soltanto la *legge di natura* quello a cui le nostre conclusioni apparentemente si conformano? Potrebbe darsi quest'ultima cosa. Non è un membro della nostra considerazione."<sup>65</sup> Ma nonostante l'interesse per *storia naturale* dell'uomo, lo scopo di Wittgenstein non è di fornire un'eziologia del concatenarsi degli eventi all'interno di essa, vestendo i panni dello storico dei costumi o dell'antropologo: *fare storia naturale* significherebbe infatti ricadere nella stessa pretesa esplicativa e riduzionista dalla quale invece voleva smarcarsi. Si legge a tal proposito:

Se la formazione dei concetti può essere spiegata ricorrendo a fatti naturali, allora, invece che alla grammatica, non dovremmo interessarci a ciò che, in natura, sta alla sua base? – Certamente ci interessa anche la corrispondenza dei concetti con i fatti molto generali della natura (Tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità.) Ma il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo *storia naturale*, – perché per i nostri scopi, una *storia naturale* potremmo anche inventarla<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Intesi quindi come *dati di fatto* legati alla nostra costituzione naturale.

<sup>64</sup> È interessante comunque notare che Wittgenstein si rifà ad una concezione "stratificata" anche in questo caso. Cfr. Lampert, Timm: „Wittgensteins Physikalismus: die Sinnesdatenanalyse des ‚Tractatus logico-philosophicus‘ in ihrem historischen Kontext.“ Brill mentis, (2000).

<sup>65</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §135.

<sup>66</sup> PU, parte II, p.XII.

Lo scopo a cui Wittgenstein si riferisce sembra proprio essere quello di smussare la netta divisione tra natura e cultura, tra cause e ragioni, in una cornice che interpreti come Read e Medina definiscono *naturalismo culturale*<sup>67</sup>. La “comunità tenuta insieme dalla scienza e dall’educazione”<sup>68</sup>, che dobbiamo accettare e in cui siamo inseriti, è a sua volta inanellata ad un contesto naturale, ma nell’ottica wittgensteiniana la linea di demarcazione tra i due ambiti è estremamente labile. La nozione di forma di vita come “concetto limite”<sup>69</sup> racchiude in sé entrambe le componenti e si rivela in un meccanismo di continua interazione tra il soggetto, la dimensione intersoggettiva e le condizioni materiali con le quali queste due componenti sono permanentemente in rapporto. Uno degli aspetti fondamentali del naturalismo culturale riguarda proprio il ruolo genetico dei fenomeni intenzionali quali pensare, sperare e misurare, delle azioni compiute dai soggetti e dalle loro interazioni quotidiane. Partendo da queste considerazioni, l’apparente contraddizione tra singolarità e pluralità della nozione di forma di vita, in una torsione concettuale simile a quella applicata al concetto di *Lebenswelt* in Husserl, scompare.

Chiudendo il cerchio, torniamo quindi alla possibilità di un’interpretazione *trascendentale*<sup>70</sup> del concetto di forma di vita, che si esplica solo ed unicamente per mezzo delle azioni compiute da chi ne fa parte, fuggendo quindi ogni possibilità di fondazione univoca e definitiva.<sup>71</sup> Potremmo quasi dire che non v’è nulla, al di fuori dell’azione, nel senso di azione mirata all’interno di una più ampia cornice sempre attiva e in continua trasformazione e ri-formazione.

I tre elementi di discussione che abbiamo individuato all’inizio del paragrafo si sono quindi inevitabilmente intrecciati nel tentativo di definizione e comprensione del concetto di forma di vita. Prima di procedere con le nostre riflessioni, ricapitoliamo brevemente le conclusioni a cui siamo giunti. In primo luogo, per quel che concerne l’ipotetica equivalenza tra forma di vita e gioco linguistico, abbiamo evidenziato come sia legittimo

---

<sup>67</sup> Crary, Alice, and Rupert Read, eds. *The New Wittgenstein*. Routledge, (2002); Medina, José, *Wittgenstein’s Social Naturalism: The Idea of Second Nature After the Philosophical Investigations*. Routledge, (2017).

<sup>68</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §298.

<sup>69</sup> Cfr. Bouveresse in: *Note sul “Ramo d’oro di Frazer”*, op.cit., p.82: “Il concetto di «forma di vita» rappresenta il limite invalicabile al di là del quale nessuna spiegazione è in grado di risalire, non foss’altro perché una forma di vita si contraddistingue, anche, per un concetto più o meno determinato di quel che può essere accolto, in generale, come una spiegazione o ragione.”

<sup>70</sup> Emergerà in seguito a che tipo di *trascendentale* ci riferiamo.

<sup>71</sup> Per Conway, la forma di vita rappresenta la fondazione ultima dell’agire umano, ma si tratta di una “groundless foundation”. Cfr Conway, op.cit. (1989).



parlare di un rapporto di reciproca interdipendenza, più che di una vera e propria relazione di identità, soffermandoci sulla peculiare distinzione che intercorre tra il concetto di *Tätigkeit*, che afferirebbe alla forma di vita, e quello di *Handlung*, attribuibile al gioco linguistico. Quest'ottica ci permette di sciogliere anche i presunti problemi legati all'apparente contraddittorietà al concetto, nel suo essere al tempo stesso singolare e plurale -che abbiamo individuato come seconda criticità collegata al termine- nonché alla sua interpretazione naturalista. Fermo restando, infatti, il ruolo essenziale che Wittgenstein attribuisce all'istinto e alla reazione, sarebbe illegittimo ridurre questo concetto esclusivamente alla sfera biologica.

Tutto questo si ricollega al fatto che, come sottolineato da Bouveresse, la portata innovativa della riflessione wittgensteiniana sta proprio nell'aver prediletto osservazioni di carattere strutturale a spiegazioni di stampo storico o causale e nell'aver posto l'accento sulla dimensione del *consenso*, per cui “una forma di vita è definita da un certo consenso, ma questo consenso, prima di tutto, è proprio un consenso nel modo di esistere e non nei modi di pensare. Una forma di vita si fonda su certi modi di agire – e non di vedere – collettivi”<sup>72</sup>. Alla base di questi modi di agire collettivi vi sarebbe quindi un *accordo* reciproco, il che ci ricollega al celebre problema del *seguire una regola*. Questa nozione evidenzia in modo ancora più marcato l'impossibilità di un'interpretazione deterministica della forma di vita mettendone in luce la contingenza e il carattere contestuale, poiché gli accordi sulla scelta di applicazione di un determinato paradigma scaturiscono spontaneamente dal fatto che, in date circostanze, i soggetti si muovono in un certo modo piuttosto che in un altro. Leggiamo nelle *Ricerche filosofiche*:

Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza delle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza dei giudizi. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. - Una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra è ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo “misurare” è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni<sup>73</sup>.

Al fine quindi di comprendere a fondo la nozione di forma di vita, occorre quindi indulgiare sulla relazione tra “accordo”, “regole” e dimensione intersoggettiva, di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

---

<sup>72</sup> Bouveresse, op.cit., p.81.

<sup>73</sup> PU, §242.

### 2.3 Regole, accordo e intenzionalità collettiva

Cosa intende Wittgenstein quando parla di “concordanza della forma di vita”? Per comprenderlo, dobbiamo fare un passo indietro e soffermarci nuovamente sulla nozione di *gioco linguistico*. Come abbiamo visto nel paragrafo 2.1, quando Wittgenstein sviluppa la nozione di forma di vita, la necessità di rinvenire la forma logica generale della proposizione stava lasciando spazio ad una visione più antropologicamente declinata, caratterizzata dall’attenzione all’uso del linguaggio in un determinato contesto.

Di fronte all’impossibilità di assecondare la sua pretesa di *chiarezza*, paragonata all’operazione di “aggiustare con le nostre dita una ragnatela lacerata”<sup>74</sup>, Wittgenstein propone la nozione di *gioco linguistico*, inteso come “tutto l’insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto”<sup>75</sup>. La prospettiva che accomuna il linguaggio al gioco fa subito emergere due aspetti fondamentali legati ad esso: il primo riguarda il suo carattere *performativo*<sup>76</sup>, veicolato dai molteplici significati propri del verbo tedesco *spielen* che, con le diverse accezioni di *giocare*, *suonare*, *recitare*, include in sé innumerevoli attività legate non solo alla parola, ma anche e soprattutto al *gesto*, all’azione. Questa performatività diviene quindi essenziale per comprendere che, secondo Wittgenstein, *linguaggio* non solo non è più linguaggio ideale, ma non è neanche unicamente linguaggio scritto o parlato, bensì rappresenta un insieme di *atti comunicativi* linguistici e non linguistici, verbali e non verbali<sup>77</sup>. Ma proprio in virtù di questa pluralizzazione degli atti linguistici, occorre afferrare il secondo aspetto fondamentale della nozione di “gioco”, ossia il suo essere essenzialmente legato a determinate *regole* di applicazione.

*Seguire una regola* si mostra quindi come condizione necessaria per poter far parte di una determinata forma di vita – anche in questo caso, vedremo come la nozione di regola ci permette di superare l’apparente dicotomia tra singolarità e pluralità del concetto di *Lebensform*–. Al concetto di “*seguire una regola*” Wittgenstein dedica diversi passaggi non solo dalle *Ricerche filosofiche*, ma anche dalle *Osservazioni sopra i fondamenti della*

---

<sup>74</sup> *Ivi*, §106.

<sup>75</sup> *Ivi*, §7.

<sup>76</sup> Dedicheremo ampio spazio alla definizione della performatività nell’ambito del quinto capitolo del lavoro.

<sup>77</sup> Cfr. PU, §494: “Voglio dire: ciò che chiamiamo ‘linguaggio’ è, *innanzitutto*, l’apparato del nostro linguaggio ordinario, del nostro linguaggio parlato; e poi altre cose, secondo la loro analogia o la loro confrontabilità con esso.” Questo passaggio fa emergere come Wittgenstein, in chiave che lui stesso definisce *analogica*, consideri numerosi atti non verbali come atti comunicativi.

*matematica*, proprio perché esso si presenta come un vero e proprio problema, con tuttavia molteplici sfumature. Poiché infatti la concezione del linguaggio ora eminente non è più di carattere monolitico, ma molteplice, l'analogia tra linguaggio e gioco fa emergere diversi aspetti del significato di "seguire una regola".

Da un lato, infatti, Wittgenstein sembra interessato alla natura semantica del problema, ossia all'applicazione legittima di una determinata espressione linguistica in un dato contesto; dall'altro – ma sappiamo bene che questo aspetto non può essere osservato in isolamento rispetto al primo –, si interroga sull'applicazione *pratica* delle regole nella prassi quotidiana. Inoltre, queste riflessioni devono svilupparsi in una cornice in cui è sempre lasciato aperto lo spazio della contingenza, poiché Wittgenstein non esclude la possibilità che si "facciano le regole procedendo" nel gioco<sup>78</sup>.

Il primo problema che il filosofo si pone è quello del significato stesso dell'espressione "regola secondo cui procedere"<sup>79</sup>. Più che fornirne una spiegazione, conformemente alla metodologia che prevede piuttosto di mirare ad una chiarificazione concettuale, Wittgenstein pone una serie di esempi tratti dalla vita quotidiana in cui assistiamo a quello che si definisce comunemente "seguire una regola", come ad esempio seguire un segnale stradale. Fondamentalmente, il problema consiste nel conflitto tra la nozione di regola e quella di *interpretazione*, poiché ogni possibile interpretazione della regola finirebbe per risultare in accordo con essa, facendola precipitare in un processo di regresso all'infinito. In particolare, il problema sollevato dallo stesso Wittgenstein, e poi ampiamente discusso nel celebre contributo di Kripke<sup>80</sup> sul tema, riguarda la relazione tra formulazione e applicazione della regola in differenti momenti di azione o, più in generale, sull'uso futuro dei contenuti passati.

Il circolo vizioso dell'interpretazione, che costituirebbe un vero e proprio paradosso, ci permette di osservare contemporaneamente la prospettiva semantica e quella pratica inerenti al concetto di regola, elemento che mette in luce come, in realtà, le due angolazioni risultino inscindibili: poiché infatti la forma di vita si dispiega attraverso il linguaggio e da esso, al tempo stesso, è costituita, interrogarsi sulla legittimità dell'applicazione di una parola in un determinato contesto andrà di pari passo con

---

<sup>78</sup> PU, §83.

<sup>79</sup> *Ivi*, §82.

<sup>80</sup> Kripke, Saul A., ed. it. a cura di Marco Santambrogio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*. Bollati Boringhieri, (1984).

l'interrogazione circa la legittimità di un certo modo di agire o, per riportare l'ottica sul piano dell'interpretazione, le legittimità dell'interpretazione di un comando o di un'indicazione in un dato contesto<sup>81</sup>. A tal proposito, proprio il commento di Kripke rappresenta uno dei contributi più significativi nell'ambito della critica wittgensteiniana, poiché rilegge il paradosso scettico appena menzionato alla luce dell'argomento del linguaggio privato, formulato esplicitamente al §202 delle *Ricerche Filosofiche*, ma che in realtà è presente *in nuce* già dai primi passi dell'opera.

Partiremo quindi proprio da quest'ultimo aspetto, al fine di gettare luce retrospettivamente sulle criticità menzionate. Nel già citato §202 delle *Ricerche* leggiamo:

Per questo 'seguire una regola' è una prassi. E *credere* di seguire una regola non è seguire una regola. E perciò non si può seguire una regola '*privatim*': altrimenti credere di seguire una regola sarebbe la stessa cosa che seguire una regola.

Qui si evidenzia un'ulteriore sfumatura problematica del *seguire una regola*, facendo emergere una domanda che gravita intorno ad una possibile fondazione e che si interroga su quali siano i concetti chiave o basilari in accordo con i quali l'applicazione corretta della regola potrebbe essere garantita. Come ottenere, banalmente, la garanzia della comprensione adeguata della regola? E, soprattutto, perché *credere* di seguire una regola equivarrebbe a seguirla *privatim*? L'equivalenza tra credenza e privatezza non sembra essere automatica. Infatti, in realtà, il problema non riguarda la credenza in sé – poiché non è detto che credere di seguire una regola non comporti al tempo stesso la sua corretta applicazione – ma la possibilità di conferma da parte di altri soggetti. Se infatti l'applicazione di una regola si basasse esclusivamente su di una credenza, essa potrebbe essere garantita da un qualche concetto, o fatto, da "afferrare" e in conformità al quale dovrebbe regolarsi ogni agire. Più precisamente, ciò che garantirebbe la correttezza dell'azione sarebbe la verità o falsità di tale adeguamento, verifica che avverrebbe esclusivamente sul piano del singolo soggetto.

Un'opzione di questo tipo, per Wittgenstein – e per interpreti come Kripke –, non è accettabile, se non altro per quell'attitudine generale che Wittgenstein ha mostrato anche in relazione alla nozione di *forma logica pura* proposta da Russell. Così come non v'è un'esperienza logica esterna al linguaggio, ma la relazione interna tra linguaggio e mondo

---

<sup>81</sup> PU, §201.

*si mostra* nella stessa forma linguistica, allo stesso modo – in un’ottica traslata sulla necessità di portare la logica *nella vita* – la correttezza o meno dell’applicazione di una regola si *fa* nell’attuazione stessa del comando. Non v’è processo di valutazione a priori che riuscirebbe a stabilire la legittimazione dell’adeguamento tra concetto ed esecuzione, poiché esso si mostra nelle conseguenze nella prassi, nell’atto di esecuzione della regola<sup>82</sup>. La soluzione scettica del paradosso, secondo Kripke, consiste quindi nel riconoscere la centralità di un’applicazione paradigmatica della regola in relazione alle relative circostanze di asserzione, al fine di valutarne l’utilità conformemente ad una determinata situazione<sup>83</sup>. Le regole divengono, di conseguenza, *convenzioni*, in assenza di una legge che ne determini un decorso preconstituito, riflessione che Wittgenstein sviluppa anche in relazione alle operazioni matematiche<sup>84</sup>. È importante qui porre l’attenzione proprio sulla nozione di *utilità*, poiché è focalizzandoci su questo punto che possiamo spiegarci come mai, alla luce del ruolo centrale del *risultato* di un’applicazione, non è possibile allora compiere azioni arbitrarie al fine di salvare il risultato.

Se infatti da un lato è vero che ad essere essenziale è ciò che il soggetto *fa* con la regola, dall’altro è necessario che anche la procedura stessa sia condivisibile tra più soggetti, poiché altrimenti essa non sarebbe *utile*. Come messo in luce da Kripke, è su questo aspetto che la riflessione wittgensteiniana sul seguire una regola e quella sull’impossibilità del linguaggio privato si incontrano, nella misura in cui ciò che viene negato è in realtà un ipotetico modello di applicazione privata della regola. Tuttavia, ciò non implica che il paradigma non possa essere modificato o declinato a seconda del contesto di applicazione. A tal proposito, infatti, Wittgenstein propone un passaggio in cui il piano semantico e quello pratico della riflessione sembrano incrociarsi:

Immagina un uomo che non sia in grado di tenere a mente *che cosa* significhi la parola ‘dolore’ – e quindi chiami così sempre qualcosa di diverso – ma che tuttavia impieghi la parola in accordo con i consueti sintomi e presupposti del dolore!” – e dunque la impieghi come noi tutti la

---

<sup>82</sup> Cfr. PU, §197. Con l’esempio del gioco degli scacchi, Wittgenstein sottolinea che le regole non sono contenute in un atto intenzionale *precedente* il gioco stesso, quanto piuttosto “nell’elenco delle regole del giuoco, nell’insegnamento degli scacchi, nella pratica quotidiana del giuoco”. E, anche in riferimento alla matematica, leggiamo: “La domanda è: se il risultato non fosse questo numero, potremmo ancora parlare di applicazione della regola? E questa è la stessa domanda che: che cosa intendi tu, parlando di ‘applicazione della regola’? Quello che fai con essa?” Cfr. a tal proposito: *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, op.cit., §83.

<sup>83</sup> Kripke, op.cit. (1984), pp.87-88.

<sup>84</sup> Cfr. §19 e §20 delle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, in cui si afferma che “non c’è una legge fondamentale che mi autorizzi a fare *proprio questo*, quando parlo di inferenza matematica.”

impieghiamo. Qui vorrei dire: una ruota, che si possa muovere senza che tutto il resto si muova insieme con essa, non fa parte della macchina<sup>85</sup>.

Indipendentemente, infatti, dal concetto che un interlocutore ha di una determinata parola, ciò che realmente conta è che si accordi con gli altri elementi della “macchina” in cui è inserita. Il problema del linguaggio privato viene in questo modo *dissolto*, poiché risulta inessenziale al fine di determinare il ruolo di un individuo in una forma di vita o la sua appartenenza ad essa. Ciò che conta, quindi, è il riconoscimento del carattere convenzionale delle regole, le quali non possono essere “liquidate nel solvente dell’analisi e del senso”<sup>86</sup> e sono strettamente collegate alla corrispondente regolarità applicativa. Il rapporto tra regole e regolarità, problematizzato al §208 delle *Ricerche*, sottolinea quindi l’impossibilità di un arbitrario svolgimento della regola purché si garantisca un risultato utile alla comunità di individui. Infatti, poiché scopo ultimo delle regole è quello di *avere un senso* per il soggetto, esse possono essere tramandate temporalmente, per mezzo di quello che Wittgenstein stesso definisce “addestramento”, che conduce ad un’internalizzazione della regola, di cui parleremo in modo più diffuso nel capitolo successivo. Ed è proprio in virtù di questa internalizzazione che la regola non si applica consciamente ogniqualvolta se ne presenti l’occasione, ma viene automaticamente riattivata in un processo che potremmo definire, sul piano fenomenologico, equivalente a quello della *Wiederholung*, della ripetizione<sup>87</sup>.

In un’ottica che tende a sostenere il senso pratico di un’azione piuttosto che il suo significato mentale o concettuale, quindi, uno degli elementi che spingerà il soggetto ad applicare la regola in un determinato modo a privilegiare, tra diverse possibilità di esecuzione, una in particolare, sarà quello della *semplicità* o della sostenibilità. Leggiamo infatti:

Il linguaggio è uno strumento. I suoi concetti sono strumenti. Ora, forse, qualcuno pensa che non può fare *gran* differenza *quali* concetti impieghiamo. In fin dei conti possiamo far fisica con i piedi e i pollici altrettanto bene che con metri e centimetri; la differenza è soltanto una questione di convenienza pratica. Ma neanche questo è vero, se, per esempio, i calcoli eseguiti in un sistema di misura richiedono più tempo e fatica di quanto possiamo dedicargliene<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> PU, §271.

<sup>86</sup> Cfr. Mario Trinchero, prefazione a *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, op.cit., p.xxxvii.

<sup>87</sup> PU, §§147-148.

<sup>88</sup> *Ivi*, §569.

L'apprendimento della regola porterebbe quindi il soggetto a rispondere quasi istintivamente, automaticamente, dopo aver aderito in modo tacito all'accordo intersoggettivo in cui l'insieme di regole è inserito<sup>89</sup> e dal quale è generato. La risposta, più che il contenuto *mentale* della lingua stessa, rappresenta ciò che per Wittgenstein realmente conta nell'ambito di una forma di vita, in una riflessione che si intreccia inevitabilmente con quanto detto in precedenza a proposito del *seguire una regola*:

Anzi, non è necessario inventare nessun caso, ma basta considerare la situazione di fatto, per cui il comportamento di un uomo che ha imparato solo il tedesco può esser diretto soltanto mediante la lingua tedesca. (Infatti io considero l'apprendimento della lingua tedesca come il condizionamento d'un meccanismo a reagire a un certo tipo di influssi; e per noi può essere indifferente se l'altro abbia imparato la lingua oppure se, fin dalla nascita, sia fatto in modo da reagire alle proposizioni della lingua tedesca non diversamente dall'uomo comune, che il tedesco lo ha imparato.)<sup>90</sup>

Da qui, l'importante considerazione che pone il soggetto in una posizione di ambivalenza tra arbitrarietà e decisione autonoma, tra libero arbitrio e condizionamento e su cui torneremo tra poche righe. In riferimento a questo presunto automatismo, quindi, le osservazioni si intrecciano con la riflessione sull'impossibilità non solo di un modello privato di applicazione della regola, ma anche della postulazione di un'eventuale atemporalità di quest'ultima. Affinché si possa parlare di una regola, infatti, è necessario che essa sia stata applicata più volte, per cui risulta grammaticalmente scorretto affermare che un uomo possa aver applicato una regola una volta sola<sup>91</sup>. Il passaggio appena citato ribadisce l'essenziale natura performativa del linguaggio per cui, al fine dell'inserimento in un contesto collettivo, qualsiasi tipo di verifica di un vero e proprio apprendimento risulterà superfluo, di fronte ad un'azione adeguatamente svolta. Occorre a questa altezza specificare una questione: abbiamo infatti detto che l'applicazione localmente isolata e accidentalmente privata di una regola risulta *scorretta*; ciò non significa che essa sia *impossibile*. Riprendiamo a questo proposito due passaggi che mettono a tema questo apparente attrito. Scrive infatti Wittgenstein:

---

<sup>89</sup> Cfr. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, §34-§35: "La prova mi 'costringe', come mai? Perché c'è un 'grande e interessante accordo'"; Cfr. a tal proposito anche PU, §296.

<sup>90</sup> PU, §495. Una simile riflessione la troviamo, in riferimento alla matematica in: PU, §240.

<sup>91</sup> PU, §199.

Così come stanno le cose, potrei forse inventare un gioco che non venga mai giocato da nessuno. – Ma, posto che l’umanità non abbia mai giocato nessun gioco, è possibile che un bel giorno qualcuno abbia inventato un gioco – che non è mai stato giocato?<sup>92</sup>

E continua:

“Questo è appunto ciò che vi è di singolare nell’*intenzione*, nel processo psichico: che ad essi non è necessaria l’esistenza di un’abitudine, di una tecnica. Che è possibile pensare, per esempio, che due persone giuochino a scacchi in un modo in cui altrimenti non si gioca affatto e anzi, comincino a giocare – e vengano poi interrotte.” Ma il giuoco degli scacchi non è definito dalle sue regole? E in che modo queste regole sono presenti nella mente di colui che intende giocare a scacchi?<sup>93</sup>

La regolarità, criterio che si intreccia inevitabilmente, anche in questo caso, con una sorta di movimento fenomenologico che include l’aspettativa e l’eventuale “riempimento” di essa, riguarda non solo il processo applicativo della regola, ma anche l’esito che ad esso sarebbe collegato. Se le cose andassero in modo del tutto diverso da come ci aspettiamo, i giochi linguistici perderebbero ciò che è loro essenziale e, parimenti, se la procedura non fosse rispettata perderebbe la sua peculiare natura di procedura<sup>94</sup>. Ci troviamo di fronte quindi ad una triangolazione che vede, ai vertici, i concetti di *accordo*, *regolarità* e *criterio*. Non è quindi *impossibile* che qualcuno inventi un gioco che non è mai stato giocato e che lo giochi, seguendo la propria intenzione, una sola volta. Semplicemente, un’indagine di questo tipo non incontra l’interesse di Wittgenstein, il cui scopo è l’osservazione, come vedremo, dell’agire *collettivo* in relazione ad una determinata forma di vita<sup>95</sup>.

L’accordo, in particolare, sembra essere non solo alla base di qualsiasi processo di acquisizione della regola ma, proprio in virtù di questa sua centralità, rappresenterebbe

---

<sup>92</sup> *Ivi*, §204.

<sup>93</sup> *Ivi*, §205.

<sup>94</sup> PU, §142. Anche Moyal-Sharrock appoggia l’interpretazione di Cavell, secondo la quale, se non vi fossero le regolarità che costituiscono le forme di vita, lo stesso concetto di “umano” sarebbe alterato. Cfr. a questo proposito anche Taylor, op.cit. (1978), p.194: “Agreement in forms of life is not derived from experience, but rather determines what counts as experience within a given language game. Elucidating the parameters of a language game reveals its grammar.”

<sup>95</sup> Un’obiezione di carattere fenomenologico è stata mossa da Zahavi (op.cit. (2013)) in riferimento proprio al problema del “seguire una regola da soli”. Osservando il problema dal punto di vista husserliano, egli osserva infatti che per poter essere partecipi del meccanismo di correzione, i soggetti devono già essere in grado di riconoscerle in quanto appartenenti a quell’ “orizzonte di conoscenza” che regola l’agire quotidiano. In altre parole, “se si nega che il soggetto solitario possa seguire una regola, allora si deve negare anche che abbia la possibilità di interagire sensatamente con gli altri” (p.161). Non crediamo che Wittgenstein negherebbe un’affermazione del genere, ma, come abbiamo precisato, un’indagine di questo tipo non rientra nei suoi interessi speculativi.



ciò che permette la vera e propria costituzione della forma di vita stessa<sup>96</sup>. Esso permette infatti di individuare quella che abbiamo precedentemente definito *applicazione paradigmatica*, la quale scaturisce spontaneamente dal fatto che in una determinata circostanza i soggetti agiscono *in quel modo*. È l'accordo nel paradigma che implica, quindi, l'accordo della forma di vita e non un qualunque fatto a priori che determini precedentemente la correttezza della regola<sup>97</sup>. A sostegno di una lettura che esclude ogni possibilità di modello privato di interpretazione della regola, affinché si stabilisca un accordo è necessario che vi sia, più che una comunità vera e propria, una *intersoggettività linguistica*, per cui occorre che ci sia più di un individuo a convergere nell'applicazione paradigmatica di una regola<sup>98</sup>.

Questa linea interpretativa, che riprende essenzialmente quella proposta da Kripke, ci permetterebbe non solo di risolvere il paradosso scettico, ponendo l'attenzione sulla nozione di *applicazione paradigmatica*, ma anche di individuare nell'accordo l'origine e il *fondamento* delle forme di vita. Tuttavia, riteniamo questo esito problematico. Infatti, alla luce di quanto detto a proposito dell'ottica che Wittgenstein intende privilegiare, l'intercettazione dell'accordo come fondamento dello sviluppo delle forme di vita contraddirebbe la volontà dell'autore di porsi in una prospettiva essenzialmente *descrittiva*, scevra da qualsiasi tentativo di spiegazione fondazionale. Non solo, se leggiamo il celebre §241 delle *Ricerche Filosofiche* leggiamo che:

Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!" - Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*, e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita<sup>99</sup>.

Come sottolinea Laugier<sup>100</sup>, sulla scorta di questo passaggio, gli individui concordano *nel linguaggio*, non già *sul linguaggio*, proprio perché l'accordo a cui Wittgenstein fa riferimento non è una "concordanza di opinioni", ma un'infondata e reciproca coordinazione nell'ambito della forma di vita che essi stessi acquisiscono e al tempo

---

<sup>96</sup> Cfr. Wittgenstein, *Libro marrone*, op.cit., p.173: "Ma io potrei facilmente immaginare circostanze, nelle quali noi diremmo che essi abbiano qualcosa in comune, e non esiteremmo a dire che cosa ciò sia: immagina un uso del linguaggio (una cultura) in cui vi sia un nome comune per il verde ed il rosso, da una parte, e, dall'altra, per il giallo ed il blu".

<sup>97</sup> PU, §296.

<sup>98</sup> Voltolini, Alberto, *Guida alle Ricerche Filosofiche*, Laterza, Bari (1998).

<sup>99</sup> PU, §241. Si veda a tal proposito: Marchesin, Marco. "La norma elusiva. Regole e comunità nel secondo Wittgenstein, terapia linguistica." (2016).

<sup>100</sup> Laugier, Sandra, "Encounters of the third kind: performative utterances and forms of life." *Inquiry* (2020): 1-21.

stesso costituiscono attivamente. Durante il nostro percorso, soprattutto nell'ambito del quarto capitolo, cercheremo di far emergere proprio questo aspetto, nel tentativo di rilanciare e ri-tematizzare il problema della fondazione dal punto di vista wittgensteiniano. In particolare, a questa altezza, in cui ci interessa proporre un'interpretazione della forma di vita nei termini di una cornice vitalistica (*Form der Tätigkeit*), rinvenire nell'accordo e nella decisione soggettiva la traccia fondativa della *Lebensform* tradirebbe gli intenti descrittivi – e, come vedremo, performativi – della riflessione wittgensteiniana.

A questo proposito, si ripropone il problema dell'autonomia precedentemente menzionato. Apparentemente, infatti, sembra che l'accordo e il conseguente sistema di regole che da esso si genera inglobino il soggetto in una cornice in cui è sottratta ogni possibilità di sovversione al sistema. In realtà, quello che è stato descritto rimanda ad un'essenziale *decisione*, seppur di peculiare natura. “Seguire una regola”, per come Wittgenstein descrive il processo, equivale ad obbedire ad un comando<sup>101</sup> e l'obbedienza, come è noto, contempla sempre un margine di elusione della norma. Il soggetto, infatti, *decide* di obbedire alla regola poiché spinto dalla profonda esigenza di fondamento, esigenza che, come vedremo nella seconda parte del lavoro, viene da Wittgenstein dissolta, nella sua ri-tematizzazione. Nel *Tractatus*, questa esigenza era paragonabile a quella dell'individuazione di un'essenza ideale del linguaggio, esigenza che si tramuta, alla luce dell'osservazione dei giochi linguistici, nella determinazione della *convenzione* che sfugge ogni tipo di definizione, per cui non si riesce a dare spiegazioni coerenti e risalenti ad un meccanismo di causa-effetto per il fatto che un numero di individui reagisce in un certo modo.

Tuttavia, abbiamo attribuito alla decisione una *peculiare natura*. Non si tratta, infatti, come il passaggio poc'anzi citato ben evidenzia, di una delibera consensuale, quanto piuttosto di un'adesione irriflessa, di una reazione, che tuttavia nell'ambito dello sviluppo autonomo e performativo della forma, nei termini che utilizzeremo nell'ultima parte del lavoro, prevede lo scarto per la libera variazione. È importante, ancora una volta, sottolineare quindi il connubio inscindibile tra quella che abbiamo definito *decisione* ed *esigenza* del fondamento. Se infatti è vero che: “alla profondità dell'essenza corrisponde

---

<sup>101</sup> PU, §206.

il profondo bisogno della convenzione”<sup>102</sup>, di fronte alla “complicata forma di vita” in cui i soggetti di esperienza sono inseriti, l’adesione alle regole del gioco risponde alla necessità di senso infondata e, se vogliamo, irrazionale, che caratterizza l’agire umano, senza tuttavia *costituirne* l’origine o il fondamento.

Inoltre, l’adesione e l’accordo *nel* linguaggio ci permettono di avanzare un’ulteriore riflessione: poiché il centro dell’osservazione di Wittgenstein è essenzialmente, come abbiamo più volte sottolineato, l’esito dell’azione, il suo punto di vista si sposta sulla *pragmatica* del linguaggio, che agisce, soprattutto nell’ambito delle *Ricerche filosofiche*, ma anche in *Nella Certezza* e nelle *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, non solo sul piano contenutistico, ma anche e soprattutto stilistico. Come infatti è noto, le riflessioni proposte sul problema del “seguire una regola” sono state, in questa sede come in tutti i contributi, estrapolate da un testo che si presenta come un insieme di frammenti dialogici, elemento che sarà al centro delle nostre riflessioni nell’ambito del capitolo successivo. In questa prospettiva, Wittgenstein si interroga sulla costituzione delle forme di vita e sulla loro relazione con le regole mettendo *letteralmente* in scena l’oggetto della sua riflessione, in un botta e risposta in cui la sua stessa posizione risulta difficile da isolare.

Ciò che il filosofo richiede al suo interlocutore immaginario è infatti di aderire a quello che Pickering e altri esponenti della pragmatica linguistica avrebbero definito *interactive alignment*, che include in sé anticipazione, comprensione e produzione di determinati atti linguistici<sup>103</sup>. Nel fare questo, nel coinvolgere il lettore nell’esercizio dialogico, Wittgenstein mostra come, in realtà, quel meccanismo di rappresentazione che nel *Tractatus* era affidato alle derivazioni della forma ideale della proposizione, ora è inteso come *creazione estemporanea e collettiva*. Se riflettiamo su questo problema tenendo a mente lo strumentario concettuale della pragmatica, possiamo notare che ciò che costituisce la stessa comunicazione, per Pickering, è infatti l’allineamento di aspetti linguistici ma anche non linguistici della comunicazione – distinzione che, come abbiamo visto, Wittgenstein dissolve, facendo convergere nella sfera del linguistico ciò che è essenzialmente *azione* –. Anche su questo punto è possibile individuare degli elementi di contatto con la sfera della pragmatica, nella misura in cui uno dei capisaldi della

---

<sup>102</sup> Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, op.cit. §74.

<sup>103</sup> Garrod, Simon, and Martin J. Pickering, "Joint action, interactive alignment, and dialog." *Topics in Cognitive Science* 1.2 (2009): 292-304.

riflessione di Pickering, nella sua analisi della dimensione comunicativa, riguarda la condivisione di un medesimo scopo da parte degli interlocutori, poiché interpreta gli atti linguistici come espressioni di un'azione collettiva (*joint action*).

Adottando questa prospettiva, la quale vede al dialogo come ad una forma di azione condivisa, non solo emerge la matrice creativa – e quindi anche irriflessa – dell'accordo per mezzo di un atto comunicativo in forma di dialogo, ma si evidenzia come alla base delle riflessioni di Wittgenstein vi sia inoltre la volontà di porre l'accento sulle modalità di interazione e di coordinamento tra diversi soggetti che appartengono alla medesima forma di vita, obiettivo che sembrerebbe avvicinarlo a quelle linee di pensiero, per lo più di stampo fenomenologico, interessate al problema dell'*intenzionalità collettiva*<sup>104</sup>. Nonostante il dibattito sulla sua univoca definizione sia ancora aperto, con *intenzionalità collettiva* ci si riferisce al modo in cui gli individui agiscono non come singoli soggetti, ma in quanto appartenenti ad una dimensione intersoggettiva, passando quindi dalla modalità egoica a quella del *noi*<sup>105</sup>. Sebbene Wittgenstein non venga annoverato tra gli autori la cui lettura potrebbe gettar luce sui problemi principali legati al concetto di intenzionalità collettiva, riteniamo che le sue considerazioni sul seguire una regola potrebbero fungere da valido strumento per questo campo di indagine.

In particolare, ciò che è emerso nel corso di questo capitolo è che sia la nozione di *forma di vita* che quella di *regola* si rivelano come concetti essenzialmente *pratici*, per i quali la nozione stessa di *pratica* rappresenta il limite massimo oltre il quale ogni possibile indagine fondatale risulta superflua, poiché impossibile. La mancanza di

---

<sup>104</sup> Nella sua accezione contemporanea, il termine è stato introdotto da John Searle nel suo paper "Collective Intentions and Actions", nel 1990. Tuttavia, come sottolineato da Schweikard e Schmid, la problematica alla base, ossia la domanda circa la possibilità di analisi dei meccanismi alla base dell'azione collettiva, non è nuova. Basti pensare alla nozione aristotelica di *koinonia*, o a quella che Rousseau definisce *volonté générale*. A grandi linee, il campo di indagine dell'intenzionalità collettiva investe vari problemi riguardanti, tra le altre cose, la condivisione di una medesima intenzione (*shared intentions*), lo studio delle credenze collettive (*collective beliefs*) e della dimensione affettiva intersoggettiva (*shared emotions*). Considerata la complessità e la varietà delle riflessioni intorno all'intenzionalità collettiva, occorre precisare alcuni elementi, prima di procedere con l'accostamento che stiamo proponendo tra Wittgenstein e questo ambito di ricerca. Riteniamo, infatti, che Wittgenstein possa essere considerato un autore impegnato nella *descrizione e analisi* dell'agire collettivo, più che essere interessato un'indagine di tipo "mentalistico". Per una panoramica dettagliata sui problemi dell'intenzionalità collettiva, cfr. Schweikard, David P. and Hans Bernhard Schmid, "Collective Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/collective-intentionality/>.

<sup>105</sup> Cfr. Tuomela, Raimo, *Social ontology: Collective intentionality and group agents*. Oxford University Press, (2013); Szanto, Thomas, "Husserl on collective intentionality." *The phenomenological approach to social reality*. Springer, Cham, (2016): 145-172.

origine, come abbiamo visto, non si traduce tuttavia in una completa arbitrarietà e mancanza di agire comune per i singoli individui; al contrario, è proprio in virtù di questa mancanza che il soggetto si fa istanza di un meccanismo di formazione unicamente collettivo ma, per questo, essenzialmente soggettivo, seppur in un senso nuovo. Il nuovo senso che viene attribuito al soggetto è quello di un elemento costitutivo di una dinamica di produzione e di *messa in atto* sempre più complessa, in cui il suo stesso essere soggetto non è più caratterizzato dalla fissità, ma dalla mobilità. Alla domanda di base di tutti i trattati di intenzionalità collettiva, quindi, i quali si interrogano sul *come fanno* degli individui a compiere delle azioni condivise, la risposta di Wittgenstein sarebbe un chiaro e categorico: perché è così.

Riassumendo, in questo secondo capitolo abbiamo provato ad introdurre la lettura del concetto di *forma di vita* wittgensteiniana alla base della nostra proposta. Abbiamo quindi dapprima provato a delineare la genesi del concetto, analizzandone le prime accezioni in opposizione a quanto esposto precedentemente nel *Tractatus* e fornendo degli appunti, sia di carattere storico-filosofico che concettuale, per meglio collocarlo nell'ambito della produzione del filosofo austriaco. Nel secondo paragrafo, abbiamo invece tematizzato e discusso le diverse difficoltà interpretative legate al concetto di *forma di vita*, fornendone una lettura essenzialmente *pratica*, in grado di superare le apparenti dicotomie tra singolarità e pluralità individuate dalla critica. In particolare, abbiamo messo in luce uno degli elementi essenziali del concetto di forma di vita in Wittgenstein, ossia il suo essere indissolubilmente legato a quello di *regola*. A tal proposito, il terzo paragrafo ha discusso quello che interpreti come Kripke definiscono il *paradosso scettico* del “seguire una regola”, focalizzandoci in particolare sulla nozione di *accordo* e su quella di *attività*, escludendo la possibilità di individuare nell'accordo la *fondazione* per l'articolazione della forma di vita.

A conclusione di questa prima parte del lavoro, abbiamo quindi posto le basi per l'utilizzo che intendiamo proporre delle nozioni di *Lebenswelt* e di *Lebensform*. Riguardo al concetto di *Lebenswelt*, abbiamo mostrato in che misura sia necessario interpretarlo in quanto *orizzonte di possibilità*. Così facendo, siamo in grado di dissolvere le apparenti contraddizioni che lo caratterizzano, poiché nel suo essere tale esso si dà attraverso differenti modalità di apparizione, siano esse potenziali o empiricamente declinate. Per

quel che concerne la nozione di *Lebensform*, invece, prediligiamo la lettura che la interpreta come forma di attività (intesa come *Tätigkeit*), che trova origine, genesi e legittimazione nel suo stesso svolgimento, attraverso le pratiche linguistiche che agiscono in essa.

Come è emerso dalla trattazione isolata dei singoli autori, i due concetti, sia dal punto di vista della loro ricostruzione storico-filosofica, che per quel che concerne la loro portata speculativa, risultano radicalmente differenti e difficilmente collocabili in una cornice che ne preveda un confronto diretto. Tuttavia, ci auguriamo di aver messo adeguatamente in luce alcune tracce che ci permetteranno di compiere un'osservazione *congiunta* delle due nozioni e delle due figure. Al centro dell'interrogazione husserliana, così come di quella wittgensteiniana, è infatti presente essenzialmente un problema, ossia quello della possibilità di riflessione intorno alla dimensione del noto e dell'ovvio, che tuttavia, scontrandosi con la complessità della componente soggettiva e intersoggettiva che la costituisce, si declina in molteplici modalità di osservazione, ostacolandone un inquadramento univoco.

Nel tentativo di provare a descrivere questa dimensione e alla luce della lettura che abbiamo proposto dei termini, ci soffermeremo in particolare sul momento di *innesto* delle forme di vita nell'orizzonte di possibilità del mondo della vita e sulle conseguenze, a tratti imprevedibili, che questo innesto comporta. Proveremo quindi a mostrare in che misura quelle pratiche linguistiche che legittimano e articolano la forma di vita in quanto *forma di attività* incontrano la declinazione empirica del concetto di *Lebenswelt* in quanto *orizzonte di possibilità*. A tal fine, i prossimi capitoli seguiranno un andamento dialogico tra i due autori, laddove, in questa prima parte, le due figure di riferimento sono state trattate separatamente. In quel che segue, dunque, saranno isolati dei nuclei tematici, attorno ai quali emergeranno le posizioni wittgensteiniane e husserliane, nel tentativo di osservare come i due filosofi gravitino "coralmente" intorno ai medesimi problemi. Non solo, ma proveremo così a mostrare in che modo un'osservazione congiunta della fenomenologia di Husserl e del pensiero di Wittgenstein potrebbe condurre ad un'ipotetica soluzione dei suddetti problemi e, in alcuni casi, ad un arricchimento delle loro rispettive complessità concettuali.



**SECONDA PARTE**  
**FORME DI VITA E PRATICHE LINGUISTICHE**





### 3.

## IL CORPO LINGUISTICO

### 3.1 Dal gesto alla parola: acquisizione e uso linguistico

Con la nozione di *gioco linguistico*, in relazione a quella di *forma di vita*, entriamo nel vivo di un'osservazione che vede nell'uso del linguaggio la chiave di accesso privilegiata per i nostri scopi. Rimanendo infatti in un'ottica secondo la quale non c'è un vero e proprio 'fuori' dalla forma di vita di cui i soggetti fanno parte, la riflessione sul movimento di innesto di una determinata *Lebensform* nella cornice strutturale della *Lebenswelt* deve necessariamente prendere avvio dalla riflessione sull'acquisizione e lo sviluppo delle pratiche linguistiche. Dopo aver quindi delineato le coordinate concettuali nell'ambito della prima parte del lavoro, entriamo ora nel merito del processo di *costituzione* che intendiamo analizzare, partendo proprio dalla descrizione della genesi e dello sviluppo degli atti comunicativi. Come avremo modo di mostrare nel corso della nostra argomentazione, infatti, è proprio il linguaggio in quanto *pratica* a permettere e a mostrare la formazione e l'evoluzione di una determinata forma di vita, in un movimento di reciproca influenza e metamorfosi tra forma e la struttura.

Al fine di evidenziare questo nesso inscindibile tra costituzione della forma di vita, riattualizzazione della *Lebenswelt* e sviluppo delle pratiche linguistiche, occorre in prima istanza riflettere sul movimento di acquisizione del linguaggio stesso. Il problema dell'acquisizione linguistica è stato ed è tutt'ora oggetto di diverse discipline, divenendo alle volte solo marginalmente tema di riflessione filosofica. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di accennare nell'ambito del capitolo precedente, Wittgenstein individua nella padronanza del linguaggio la cifra identificativa per la caratterizzazione della forma di vita umana, evidenziando la stretta correlazione, da non tradurre in diretta identificazione, tra la nozione di *Lebensform* e quella di linguaggio, inteso come insieme di giochi linguistici.

Nonostante Wittgenstein non intendesse fornire alcuna ricostruzione genealogica del processo di acquisizione linguistica –che in tal caso stato quindi paragonato al processo di *internalizzazione* di una determinata facoltà *esterna* al soggetto– riteniamo che osservare le brevi riflessioni wittgensteiniane sull’acquisizione del linguaggio possa mettere in luce diversi elementi che risulteranno essenziali, al fine di enucleare nello specifico la relazionalità tra i due concetti a oggetto del presente lavoro. Queste riflessioni, come vedremo, porranno le basi per l’osservazione dell’azione delle pratiche dialogiche da un punto di vista più strettamente fenomenologico, oggetto del paragrafo successivo, in un’alternanza di prospettive che, seppur differenti, prestano una il fianco all’altra.

Prima di procedere, è tuttavia opportuno precisare ancora una volta il peculiare significato che intendiamo attribuire alla nozione di forma di vita. Come emergerà in modo più chiaro al termine del percorso che stiamo tracciando, con essa non si vuole definire un insieme di paradigmi o schemi preesistenti alla dimensione intersoggettiva, che i singoli soggetti sono chiamati ad apprendere durante lo sviluppo della loro esistenza, ma al contrario una dimensione che emerge dalle pratiche –come vedremo, soprattutto linguistiche– e dalle pratiche stesse è regolata. Più che quindi risultare essenziale al fine di comprendere la genesi della forma di vita, la discussione sul processo di acquisizione linguistica giocherà un ruolo fondamentale per compiere un ulteriore passo indietro e osservare la genesi delle pratiche stesse, che tuttavia vedremo essere, dal lato dell’agire, completamente *infondate*.

Una modalità per poter comprendere cosa realmente si intenda con “acquisizione linguistica” è data dal contrasto emergente tra due principali modelli, che attraversano la storia del pensiero filosofico solo tangenzialmente, ma che nel nostro approccio integrativo e multidisciplinare rappresentano degli strumenti di pensiero fondamentali. Il primo modello, noto come quello della “grammatica universale” chomskyana<sup>1</sup>, interpreta il linguaggio come componente innata nel soggetto, per cui le competenze linguistiche si svilupperebbero indipendentemente dall’esposizione a determinati stimoli sociali. Al

---

<sup>1</sup> Riportiamo di seguito alcune delle opere principali sul tema: Chomsky, Noam, *The logical structure of linguistic theory*. New York: Plenum (1975); *Lectures on government and binding*. Dordrecht: Foris (1981); *Some concepts and consequences of the theory of government and binding*. Cambridge, Mass.: MIT Press (1982); *Knowledge of language: Its nature, origin, and use*. Greenwood Publishing Group, (1986).

contrario, il secondo modello, proposto principalmente da Tomasello<sup>2</sup>, nega la preesistenza di una componente linguistica al di fuori di meccanismi di apprendimento ed esposizione sociale. A partire dagli anni Novanta del '900 in poi, l'osservazione congiunta tra teorie appartenenti alla linguistica e riflessioni filosofiche è stata protagonista di numerosi contributi<sup>3</sup>, generando una linea di ricerca che negli ultimi dieci anni si è sviluppata, più nello specifico, intorno ad un possibile dialogo tra la proposta wittgensteiniana (in particolare) e i suddetti modelli<sup>4</sup>. Sulla scorta di questi tentativi, che legittimano il nostro approccio multiprospettico nei confronti del fenomeno del linguaggio, proveremo quindi ad analizzare il processo di acquisizione linguistica, al fine di comprendere lo sviluppo e l'azione di quelle che abbiamo definito *pratiche dialogiche formanti* e provando ad individuare una "terza via" di riflessione su questo processo.

Alla base del primo modello, il cui fulcro è la teoria di Chomsky, vi è l'assunto che il cervello umano sia sede di un LAD (*Language Acquisition Device*), del quale la già citata "grammatica universale", che rappresenta un insieme di strutture grammaticali comuni ad ogni lingua, farebbe parte. A sostegno di questa assunzione, lo studioso fonda le sue argomentazioni su osservazioni di carattere empirico, riassunte nei celebri argomenti della *povertà di stimolo* e della *sovrageneralizzazione*, figli di quello che Chomsky mutua dal pensiero russelliano come un dilemma essenzialmente platonico, formulato nella seguente domanda: "How comes it that human beings, whose contacts with the world are brief and personal are limited, are nevertheless able to know as much as they do know?"<sup>5</sup> Stando ai rilievi empirici di Chomsky, infatti, nonostante la povertà di stimoli ricevuti

---

<sup>2</sup> Cfr.: Tomasello, Michael, "The usage-based theory of language acquisition." *The Cambridge handbook of child language*. Cambridge Univ. Press, (2009). 69-87; Tomasello, Michael, and Hannes Rakoczy, "What makes human cognition unique? From individual to shared to collective intentionality." *Mind & language* 18.2 (2003): 121-147; Tomasello, Michael, *Constructing a language*. Harvard university press, (2009). Naturalmente si tratta di una semplificazione, giacché un vero e proprio confronto tra tutti i modelli di acquisizione linguistica richiederebbe trattazione autonoma. Abbiamo scelto nello specifico di soffermarci su questi due poiché rappresentano, in linea generale, i due poli opposti nell'ambito di un dibattito di per sé molto complesso.

<sup>3</sup> Alcuni esempi: Chomsky, Noam A., "Linguistics and philosophy." In Sidney Hook (ed.), *Language and Philosophy*. New York University Press (1969); Waller, Bruce, "Chomsky, Wittgenstein, and the behaviourist perspective on language." *Behaviorism* 5.1 (1977): 43-59.

<sup>4</sup> Cfr: McNally, Thomas, and Sinéad McNally, "Chomsky and Wittgenstein on linguistic competence." *Nordic Wittgenstein Review* 1.1 (2012). Ocelák, Radek, "Giving Expression to Rules: Grammar as an Activity in Later Wittgenstein." *Human Studies* 37.3 (2014): 351-367; Moyal-Sharrock, Danièle, "Universal Grammar: Wittgenstein versus Chomsky." *A Companion to Wittgenstein on Education*. Springer, Singapore, (2017): 573-599.

<sup>5</sup> Russell, Bertrand, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. George Allen & Unwin, (1948). Chomsky fa esplicito riferimento al problema. Cfr. Chomsky, op.cit. (1986), pp.51-221.

durante il processo di crescita, i bambini sarebbero in grado di acquisire i requisiti minimi di grammatica padroneggiati anche dagli adulti, elemento giustificabile solo se si accetta la presenza di una struttura linguistica innata. La presenza di quest'ultima spiegherebbe inoltre il motivo per il quale i bambini sono in grado di formulare espressioni o inventare parole che esulano dal set di espressioni linguistiche appartenenti all'ambiente intorno a loro<sup>6</sup>. Quest'ultima evidenza si intreccia con quello che Chomsky definisce il problema della *sovrageneralizzazione*, secondo il quale i bambini tendono a generalizzare regole grammaticali utilizzando forme mai percepite dai loro interlocutori (come l'inglese "telled" o "goed"), dimostrando che gli errori commessi non sovvertono le regole generali del linguaggio, la cui natura sarebbe essenzialmente "predittiva"<sup>7</sup>.

Ulteriori evidenze a favore di questa tesi sono collegate al meccanismo di autocorrezione: poiché infatti gli adulti non sempre correggono esplicitamente gli errori –prediligendo, nei primi anni di vita, l'avvenuta ricezione del messaggio, piuttosto che la corretta formulazione di enunciati–, la capacità di servirsi correttamente di regole grammaticali non può, secondo l'autore, derivare unicamente dall'esperienza. Infine, i sostenitori della grammatica universale rilevano che le generalizzazioni compiute dai bambini sembrano essere tutte della stessa tipologia, anche in contesti linguistici molto differenti<sup>8</sup>. I principi alla base della visione chomskyana, tuttora condivisa da parte della comunità dei linguisti –nonostante le alternative che proporremo a breve– sono quindi legati all'assunto che l'apprendimento linguistico avviene, tra gli infanti, in modo automatico, senza necessariamente un insegnamento esplicito e in modo identico in diverse comunità linguistiche<sup>9</sup>, pur riconoscendo un ruolo fondamentale all'ambiente circostante. In questo senso, con il termine "grammatica universale" si intende una vera e propria struttura situata nel nostro cervello<sup>10</sup>, la quale assegna rappresentazioni

---

<sup>6</sup> Chomsky, op.cit. (1986), p.152. Con il termine "generativo", Chomsky non intende delineare un meccanismo di creazione spontanea, quanto piuttosto l'individuazione di un dispositivo in grado di astrarre, estrarre e riprodurre determinate strutture. Ciò che, in particolare, l'argomento della povertà di stimolo sottolinea, è che i bambini riescono a fare uso di "termini funzionali", che segnalano una differenza strutturale in termini di ricorsività.

<sup>7</sup> Cfr. Crain, Stephen, and Paul Pietroski, "Nature, nurture and universal grammar." *Linguistics and philosophy* 24.2 (2001): 139-186.

<sup>8</sup> Cfr. Crain and Pietroski, op.cit. (2001), pp.30 -31.

<sup>9</sup> Guasti, Maria Teresa, *Language acquisition: The growth of grammar*. MIT press, (2002).

<sup>10</sup> In realtà, questa definizione si riferisce indistintamente a mente e cervello. Tale ambiguità aprirebbe lo spazio per ulteriori discussioni, ma non è questa la sede per approfondire la tematica. Per un approfondimento sul tema, rimandiamo a: Zilio, Federico, "The Problems of Consciousness and its Relationship with the World: An Investigation between Philosophy and Neuroscience." (2019).

strutturali agli enunciati, determinando –per mezzo di vincoli– ciò che è legittimo o meno dalla pratica linguistica<sup>11</sup>. In questa cornice, quindi, non è neanche opportuno parlare propriamente di *acquisizione* del linguaggio, quanto piuttosto di *emersione* di un elemento innato. A tal proposito, occorre infine distinguere tra la nozione di “grammatica universale” e quella di “grammatica mentale”, laddove quest’ultima si accosta alla competenza linguistica vera e propria<sup>12</sup>. Se dunque la grammatica universale costituisce quel dispositivo connaturato in grado di astrarre, elaborare e riprodurre strutture linguistiche comuni a più lingue, la peculiarità della grammatica mentale è direttamente associata all’esposizione allo stimolo linguistico. Tuttavia, l’interesse principale dell’indagine chomskyana non è rivolto all’*esecuzione* della pratica linguistica, quanto piuttosto all’osservazione strutturale del sistema cognitivo alla base di essa.

Come si evincerà dalla contrapposizione proposta, il secondo modello in auge nella comunità dei linguisti è quello offerto da Tomasello, altrimenti noto come modello di acquisizione *sociale* del linguaggio o *usage based linguistics*<sup>13</sup>. Diversamente dalla proposta chomskyana, Tomasello interpreta il linguaggio come essenzialmente derivante dall’interazione tra il soggetto e il mondo-ambiente circostante. Le due principali tappe del processo di acquisizione linguistica sono costituite, per Tomasello, dalla *intention reading* e dal *pattern finding*<sup>14</sup>, oggetto di studio della nota opera *Constructing a language*<sup>15</sup>. Per quel che concerne il primo stadio del meccanismo di acquisizione, Tomasello individua nel processo di lettura intenzionale le seguenti abilità: la capacità del bambino di condividere l’attenzione del suo interlocutore sulla base dell’interesse comune, seguendone la gestualità; quella di indirizzare a sua volta l’attenzione altrui e, infine, quella di apprendere a livello imitativo le intenzioni alla base della comunicazione verbale.

---

<sup>11</sup> In termini di sintassi. Si veda anche: Guasti, op.cit. (2002), p.200.

<sup>12</sup> Cfr. Chomsky, Noam, and Samuel Jay Keyser. *Language and problems of knowledge: The Managua lectures*. Vol. 16. MIT press, (1988).

<sup>13</sup> Quella di Tomasello non è l’unica teoria alternativa a quella chomskyana, per quel che concerne il dibattito tra innatismo e acquisizione sociale del linguaggio. I suoi studi prendono le mosse dal pensiero di Piaget e di Vygotskij, con una differenza fondamentale. Laddove i primi due si soffermano principalmente sul ruolo del linguaggio nello sviluppo complessivo delle capacità cognitive del bambino, lo scopo di Tomasello è di compiere un ulteriore passo indietro e indagare l’acquisizione delle strutture linguistiche all’origine. Per comprendere lo spirito della sua indagine e il debito nei confronti di Piaget e Vygotskij, rimandiamo a: Tomasello, Michael, "Piagetian and Vygotskian approaches to language acquisition." *Human Development* 39.5 (1996): 269-276.

<sup>14</sup> Tomasello, Michael, "The usage-based theory of language acquisition." *The Cambridge handbook of child language*. Cambridge Univ. Press, (2009): 69-87.

<sup>15</sup> Tomasello, op.cit. (2009)

Contemporaneamente, il processo di individuazione del *pattern* consisterebbe nella capacità dell'infante di intercettare la categoria del "simile" e di riprodurre gli schemi motori legati a determinate percezioni, creando analogie tra strutture complesse. Tomasello non propone solo un modello alternativo, ma individua anche i limiti del paradigma chomskyano, che consistono essenzialmente in quelli che egli definisce *cross-linguistic diversity e continuity problem*<sup>16</sup>. Il primo si interroga sul meccanismo che permetterebbe al bambino di collegare le particolarità del linguaggio che sta apprendendo con la presunta grammatica universale: l'assetto di Chomsky, infatti, non sarebbe in grado di render conto di questo momento di "particolarizzazione" linguistica. Il secondo problema è, invece, legato all'evoluzione stessa del linguaggio, difficile da spiegare nel momento in cui ci si affida ad una concezione di grammatica "universale"<sup>17</sup>. Per Tomasello, l'acquisizione linguistica è il risultato di un processo in cui "the grammatical dimensions of language derive from people's uses of linguistic symbols in patterned ways for purposes of interpersonal communication, as these are played out repeatedly over historical time."<sup>18</sup>

Il motivo per il quale abbiamo fatto riferimento ai due principali modelli di esplicazione del processo di acquisizione linguistica risiede nella preposta volontà di analizzare il rapporto tra struttura e forma nel momento di *innesto* di una determinata forma di vita, obiettivo che ha portato diversi critici a confrontarsi con queste stesse teorie linguistiche in relazione, soprattutto, al pensiero di Wittgenstein. Questi tentativi hanno quasi sempre avuto un esito favorevole verso la teoria di costruzione sociale del linguaggio di Tomasello, da molti accostata proprio al processo descritto da Wittgenstein nella prima parte delle *Ricerche Filosofiche*<sup>19</sup>. Tuttavia, se davvero intendiamo restare fedeli ad un'ottica wittgensteiniana, riteniamo che le riflessioni di Wittgenstein potrebbero offrire un modello di *superamento* delle due teorie fino ad ora così nettamente contrapposte, permettendo anche di avvicinare, come mostreremo nel corso del presente lavoro, le istanze wittgensteiniane con quelle della fenomenologia husserliana.

Senza voler saltare subito a conclusioni affrettate, occorre dunque intanto chiederci in che misura una riflessione combinata tra linguistica e filosofia possa aiutarci a gettare

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p.7.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp.5-7.

<sup>18</sup> *Ivi*, p.40.

<sup>19</sup> Cfr. Moyal-Sharrock, *op.cit.*, (2017).

nuova luce non solo sul processo di acquisizione linguistica in sé, ma anche sulla comprensione delle pagine di Wittgenstein intorno a questo problema. Il primo e forse più importante elemento che sembra avvicinare quanto descritto da Wittgenstein alla teoria di Tomasello è rappresentato dal ruolo che entrambi i pensatori affidano alla *gestualità*. Nonostante, infatti, Wittgenstein sottolinei la profonda diversità che sussiste tra forma di vita “umana” e “animale” –richiamiamo alla mente a tal proposito le considerazioni sul fenomeno dello *sperare* in quanto manifestazione della *complicata forma di vita umana*–, è innegabile che il filosofo austriaco individui nel gesto e soprattutto nella *reazione* un elemento peculiare della forma di vita che tutti condividiamo e che costituirebbe, per l'appunto, qualcosa di *animale*. Come infatti è possibile leggere in alcuni passi tratti da *Della Certezza*, il sistema linguistico che il soggetto è chiamato a padroneggiare deriva da una sorta di vero e proprio “addestramento”<sup>20</sup>, costellato da momenti di passaggio in cui il bambino “impara a reagire in questo modo così e così; e reagendo in questo modo così e così non sa ancora nulla. Il sapere comincia soltanto a un livello successivo.”<sup>21</sup>

Quello che, come sottolinea anche Moyal-Sharrock, ci avvicina alla dimensione *animale*, è quindi la condivisione di reazioni puramente istintive, il cui statuto oscilla tra innatismo e acquisizione e la cui natura è unicamente ed essenzialmente pratica. Esse risultano, a questo livello, irriflesse, componenti fondamentali di un processo di acquisizione linguistica alla cui base vi sono azioni-reazioni primariamente fisiche, anche e soprattutto legate alla sfera sensoriale. Centrale risulta, a questo proposito, il ruolo del “vedere”, in quanto parte integrante di un vero e proprio meccanismo di *training culturale*, sostenuto da una forma di ostensione, che tuttavia Wittgenstein stesso descrive con toni critici nella prima parte delle *Ricerche*. Se infatti da un lato è vero che la deissi rappresenta il primo passaggio per la determinazione associativa tra oggetto e referente linguistico, dall'altro Wittgenstein sottolinea la complessità del processo di acquisizione, non riducibile ad un mero meccanismo di corrispondenza biunivoca tra oggetto indicato e concetto<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §279.

<sup>21</sup> *Ivi*, §538.

<sup>22</sup> Si veda qui la critica mossa da Wittgenstein alla concezione nominalista di Frege e Russell, laddove tuttavia il primo parla di una relazione biunivoca unicamente in relazione alla nozione di “significato” o “riferimento”. Ricostruire in questa sede la triangolazione tra gli autori, in riferimento soprattutto al dibattito circa le influenze di Frege e Russell sul Wittgenstein del *Tractatus*, esulerebbe dai confini del



Ciò che emerge dai §§30-31 delle *Ricerche* è infatti la necessità di un livello di precognizione linguistica che, ben lontana dall'essere paragonabile al LAD chomskyano, si definisce essenzialmente nei termini di un *saper fare*. Leggiamo infatti:

Si potrebbe dunque dire: *La definizione ostensiva spiega l'uso -il significato- della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere, in generale, nel linguaggio. Così, la definizione ostensiva "Questo si chiama 'seppia'" aiuterà a comprendere la parola se so già che mi si vuol definire il nome di un colore. - E questo si può dire se non si dimentica che alle parole "sapere" ed "essere chiaro" sono connesse questioni di ogni genere. Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa si deve già sapere (o saper fare) qualcosa. Ma che cosa si deve sapere?*<sup>23</sup>

L'interrogazione, lasciata aperta, si articola nei paragrafi successivi, in cui Wittgenstein sottolinea come "chiede sensatamente il nome solo colui che sa già fare qualcosa con esso."<sup>24</sup> Su questo punto, quindi, sembra esserci un elemento di convergenza con l'esigenza, espressa da Chomsky, di individuare un insieme di elementi pregressi al processo di apprendimento linguistico, che tuttavia – come abbiamo visto – supera a sua volta la cornice cognitivista in cui la nozione chomskyana di *stimolo* è inserita. Uno degli argomenti alla base del concetto di grammatica universale, il già discusso argomento della povertà di stimolo, sembra infatti fondarsi su un assunto non accettabile dal punto di vista wittgensteiniano, come sottolinea Lee-Lampshire:

From a Wittgensteinian perspective, then, the cognitivist's notion of "stimuli" makes no sense, for it mistakes contexts where there exist no single type of stimuli capable of justifying the case of linguistic determinism for contexts which exhibit a poverty of stimulus. But that there exists no one such type shows only that *contexts underdetermine language, e.g. that no single type of stimulus causes the acquisition of language*<sup>25</sup>.

Il problema è, ancora una volta, di natura prospettica. Quello che emerge, è che la cornice concettuale stimolo-oggetto risulta, in relazione ad un fenomeno complesso come quello dell'acquisizione linguistica, troppo riduttivo. Apprendere una lingua non consiste infatti esclusivamente nell'acquisizione di un sistema di associazioni tra oggetti e significato, ma nell'apprendere una *tecnica* di utilizzo, un insieme di usi in particolari

---

nostro lavoro. Per una ricognizione del problema, rimandiamo a: Klement, Kevin C., *Putting form before function: logical grammar in Frege, Russell, and Wittgenstein*. Ann Arbor, MI: Michigan Publishing, University of Michigan Library, (2004).

<sup>23</sup> PU, §30.

<sup>24</sup> *Ivi*, §31.

<sup>25</sup> Lee-Lampshire, Wendy, "The foundation walls that are carried by the house: A critique of the poverty of stimulus thesis and a Wittgensteinian-Dennettian alternative." *The Journal of mind and behavior* (1998): 177-193; cfr. p.189.

contesti<sup>26</sup>. Cosa significa, dunque, affermare che *anche in un contesto povero di stimoli* il bambino è *comunque* in grado di sviluppare un linguaggio? Come individuare gli stimoli *responsabili*<sup>27</sup> di questa acquisizione? Non ci è dato, in un'ottica come quella proposta da Wittgenstein, di isolare particolari stimoli in grado di contribuire a questo tipo di *emersione* di competenze pregresse, poiché le pratiche linguistiche permeano il nostro modo di relazionarci con il mondo esterno in ogni suo aspetto.

Per questo motivo, la nozione di *grammatica* in Wittgenstein è essenzialmente interpretata in forma di *attività*, alla cui base vi è un insieme di norme e regole da applicare. Se da un lato è vero che Wittgenstein descrive il processo di acquisizione linguistica come collegato ad un addestramento, è anche vero che non sembrano esserci nei suoi scritti tracce di un'interrogazione volta a voler spiegare da dove *provenga* il linguaggio. Fondamentalmente, parlare di *emersione* di una matrice linguistica innata o di vera e propria *acquisizione* linguistica non fa alcuna differenza, nella misura in cui quello che realmente conta è il contesto comunicativo e l'utilizzo che si fa di una parola, la conformità o meno dell'uso a determinate regole.

Ciò non significa, quindi, rifiutare *tout court* l'idea che vi sia un insieme di caratteristiche fisiche predisposte all'acquisizione del linguaggio, ma sottolineare come riconoscerle non implichi isolare un insieme di concetti innati che "abitano" il nostro cervello<sup>28</sup>, riducendo un processo così complesso ad una cornice di causa-effetto che, come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo precedente, si dice estranea ad un'ottica marcatamente non naturalista come quella wittgensteiniana. Del resto, anche la tradizione di studi linguistici derivante dalla riflessione di Chomsky riconosce il ruolo centrale del mondo-ambiente nel processo di apprendimento. Questo non implica, sempre restando

---

<sup>26</sup> Basti pensare alla riflessione che Wittgenstein propone parlando del significato di "lastra" in PU, §19. Se infatti quello che apprendiamo è il collegamento tra la rappresentazione della lastra e il significato 'lastra', come riusciamo ad agire correttamente nei diversi contesti in cui il vocabolo 'lastra' è utilizzato, in relazione alle diverse occorrenze del termine?

<sup>27</sup> Si segnala come, a tal proposito, siano state proposte anche altre teorie, come per esempio la "teoria della pertinenza" la quale, muovendo da una posizione di tipo internista, è giunta a criticarla portando alla luce l'elemento pragmatico e contestuale dell'acquisizione del linguaggio. Si veda: Sperber, Dan, and Deirdre Wilson. "Relevance: Communication and cognition." Vol. 142. Cambridge, MA: Harvard University Press, (1986).

<sup>28</sup> Cfr. Lee-Lampshire, op.cit. (1998), p.193, in cui leggiamo: "If language can be said to join our brains into a 'single cognitive system', this is not because we recognize innate concepts which inhabits other minds, but because we share commonalties of experience and embodiment; it is because we share brains connected to the nervous systems, musculature, perceptual apparatus, organ arrangements, shape and size ranges, and ultimately the inhabitable environments, which characterize our 'complicated form of life' in relation to other species of creatures".

fedeli ad una lettura wittgensteiniana, rinnegare studi di stampo cognitivista legati all'attività cerebrale, in quanto strumenti utili alla comprensione di un fenomeno così sfaccettato, ma intende scardinare la pretesa che essi abbiano l'ultima parola proprio in virtù di questa complessità. Wittgenstein sembra avvicinarsi a Chomsky, quindi, senza essere del tutto chomskyano, nella misura in cui vi è attenzione nei confronti di un certo tipo di innatismo, dato dalla *costituzione corporea* del soggetto di interazione in quanto fondamentale punto di partenza, come avremo modo di vedere a breve.

Prima di entrare nel merito della questione, è opportuno allora interrogarsi sulla possibilità di un'interpretazione di Wittgenstein più vicina alla visione di Tomasello, come tra l'altro la maggior parte degli studi volti a proporre un confronto tra i due autori sostiene<sup>29</sup>. Per certi punti di vista, nella misura in cui si mette in luce l'elemento fondamentale della *socialità linguistica*, questo accostamento appare legittimo. Ma anche su questo aspetto, la prospettiva wittgensteiniana sembra andare oltre la proposta di Tomasello. Richiamiamo quindi alla mente il fatto che, secondo questo modello, il primo stadio del processo di acquisizione linguistica è definito in termini di *intention reading*, che consiste nell'abilità del bambino di comprendere e condividere l'attenzione e l'intenzione comunicativa del suo interlocutore. Rispetto a questo punto, Wittgenstein risponderrebbe quanto segue:

Dirai che con l'indicare hai *'inteso'*, ogni volta, qualcosa di diverso. E se ti chiedo come ciò avvenga, dirai che di volta in volta hai concentrato la tua attenzione sul colore, sulla forma ecc. Ma ora ti chiedo di nuovo come *ciò* avvenga. (...) Talvolta concentriamo l'attenzione sul colore escludendo con la mano i lineamenti della forma; o evitando di dirigere lo sguardo sui contorni della cosa; o fissando l'oggetto e tentando di ricordare dove si è già visto quel colore. (...) Ma non è soltanto questo a farci dire che uno rivolge l'attenzione alla forma, al colore, ecc. Allo stesso modo una mossa sulla scacchiera non consiste nello spostare un pezzo in un certo modo, - ma neppure nei pensieri e nei sentimenti che accompagnano la mossa, in colui che la fa; bensì in quelle circostanze che chiamiamo: "giocare una partita a scacchi", "risolvere un problema di scacchi" e simili<sup>30</sup>.

Cosa significherebbe quindi *comprendere* le intenzioni comunicative dell'altro soggetto? Stando alle parole di Wittgenstein, imparare a reagire in determinate circostanze. Ne consegue, che individuare la linea di demarcazione in grado di definire il momento esatto di *acquisizione* della lingua risulta, stando in quest'ottica, estremamente complesso, se non illegittimo. Osservando il problema da questo punto di vista,

---

<sup>29</sup> Cfr. Moyal-Sharrock, op.cit. (2017), Lee-Lamsphshire, op.cit. (1998).

<sup>30</sup> PU, §33.

l'alternativa proposta dalle posizioni enattiviste, le quali interpretano il processo di acquisizione della lingua in termini di *participatory sense making*<sup>31</sup> – di cui parleremo più nel dettaglio in seguito – sembrano essere più affini a quello che Wittgenstein descrive nelle pagine delle *Ricerche Filosofiche*, senza tuttavia dover schiacciare rigidamente una prospettiva sull'altra. Essenziale risulta, in questa cornice, l'idea che “l'effetto di ogni ulteriore spiegazione dipende dalla (...) reazione.”<sup>32</sup> Non vi sarebbe spazio, quindi, per schemi di acquisizione predefiniti, ma resta necessaria la consapevolezza di una cornice di interscambio costantemente attiva. Come sottolineato da Hutto<sup>33</sup>, è dunque opportuno smarcarsi, relativamente a questo problema, da un'ottica individualista, ancora legata alla proiezione di comportamenti soggettivi sugli altri in termini di lettura interpretativa e di proiezione<sup>34</sup>, per entrare in una prospettiva caratterizzata dalla *condivisione*, più che da una vera e propria *simulazione*.

Soffermarsi sull'apprendimento puramente imitativo, infatti, significa trascurare il ruolo che la reazione del singolo gioca *in risonanza*<sup>35</sup> con le circostanze in cui queste reazioni sono inserite. Parlare di acquisizione del linguaggio in Wittgenstein, implica dunque confrontarsi con una concezione del linguaggio essenzialmente *responsiva*, in cui condividere un'esperienza non si riduce unicamente all'appartenenza alla medesima specie biologica, ma richiede di prendere parte ad un vero e proprio processo *trasformativo*<sup>36</sup>. In questo processo, il bambino, mettendo in pratica quello che Davidson definirebbe *principio di carità*<sup>37</sup>, risponde alle sollecitazioni dell'insegnante nella misura in cui si dà per acquisito che entrambi siano in relazione reciproca con le medesime

---

<sup>31</sup> Cfr.: Cuffari, Elena Clare, Ezequiel Di Paolo, and Hanne De Jaegher, "From participatory sense-making to language: there and back again." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14.4 (2015): 1089-1125; Di Paolo, Ezequiel A., Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, *Linguistic bodies: The continuity between life and language*. MIT press, (2018); Fuchs, Thomas, and Hanne De Jaegher, "Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation." *Phenomenology and the cognitive sciences* 8.4 (2009): 465-486.

<sup>32</sup> PU, §145.

<sup>33</sup> Cfr. Hutto, Daniel, "The World is not Enough: Shared Emotions and Other Minds 1." *Understanding Emotions*. Routledge, (2017). 37-53.

<sup>34</sup> Nei termini del cosiddetto “mindreading”. Cfr. sul tema anche: Overgaard, Søren. *Wittgenstein and other minds: Rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*. Vol. 29. Routledge, (2013).

<sup>35</sup> Sulla centralità del concetto di *risonanza* in relazione alla fenomenologia husserliana, si veda Dzwiza-Ohlsen, E. N., "Die Horizonte der Lebenswelt." *Sprachphilosophische Studien zu Husserls 'erster Phänomenologie der Lebenswelt* (2019), p.301.

<sup>36</sup> Hutto, op.cit. (2017), p.44.

<sup>37</sup> Davidson, Donald, "Truth and meaning." *Philosophy, Language, and Artificial Intelligence*. Springer, Dordrecht, (1967): 93-111; cfr. p.313.

*certezze sul mondo*<sup>38</sup>, in una dimensione di interscambio in cui non c'è spazio per il dubbio, ma solo l'oscillazione tra aspettativa e riempimento di essa, che si traduce – come vedremo- nell'articolazione della dimensione dell'*abitualità*.

La già citata differenza tra *apprendimento* e *addestramento* risulta a questo proposito cruciale. Scrive Wittgenstein a riguardo: “Questo sistema è una cosa che l'uomo acquisisce con l'osservazione e l'addestramento. Intenzionalmente non dico ‘impara’”<sup>39</sup>. Si può infatti addestrare solo una capacità *già presente* in un individuo, regolandola e orientandola in comune accordo con esso, in un sistema di sintonizzazione reciproca. *Apprendere* il linguaggio socialmente significherebbe, invece, delegare all'interazione intersoggettiva l'acquisizione di una capacità essenzialmente *esterna* al soggetto.

In un'ottica wittgensteiniana, non è inoltre legittimo parlare di *emersione*, bensì di un vero e proprio processo trasformativo in cui la pratica linguistica, nel suo essere originaria, *costituisce il soggetto* nella sua forma di vita e, al tempo stesso, regola i suoi comportamenti nell'ambito dell'orizzonte di possibilità da essa costituito. Elemento essenziale alla base di questo processo, primariamente basato sulla responsività fisica, è quindi l'ineludibile relazione corporea con l'ambiente. Wittgenstein, infatti, non rinnega il ruolo primario della deissi, della gestualità corporea in relazione all'apprendimento linguistico, ma sottolinea come, in realtà, ad essa non sussegue necessariamente una pura associazione concettuale, bensì una vera e propria azione irriflessa. Si instaura quindi un cortocircuito in cui *si apprende qualcosa di nuovo, reagendo nel modo più naturale possibile*. Quello che abbiamo definito precedentemente “principio di carità”, sul quale si basa la fiducia del bambino nell'insegnante, si fonda in realtà su un sostrato indubitabile ancora più profondo, che Wittgenstein stesso definisce “come un che di animale”<sup>40</sup>.

In questo senso, crediamo che le riflessioni wittgensteiniane sull'acquisizione linguistica possano aprire la strada ad una prospettiva secondo la quale, più che essere appreso, il linguaggio è essenzialmente *agito*. Tuttavia, come abbiamo visto, alla base di

---

<sup>38</sup> Hutto, op.cit. (2017), p.44. Si segnala che questa interpretazione deriva da una particolare lettura del “Principio di Carità” di Davidson, del quale lo stesso autore ha fornito diverse formulazioni (a tal proposito, si veda: Ervas, Francesca, “Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione”, Quodlibet, (2008)). Nel conteso della nostra argomentazione, è importante sottolineare tuttavia il ruolo centrale delle “certezze sul mondo” nella triangolazione intersoggettiva tra soggetto, altri soggetti e il mondo. Cfr. Amoretti, Maria Cristina, *Il triangolo dell'interpretazione. Sull'epistemologia di Donald Davidson*, Franco Angeli, (2008).

<sup>39</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §279.

<sup>40</sup> *Ivi*, p.359.

queste azioni vi è un sistema di pratiche originarie che, a loro volta, *ci agiscono* in relazione alla nostra dimensione corporea. È interessante notare infatti come gran parte delle riflessioni che troviamo in *Nella Certezza* siano incentrate proprio sull'originaria indubitabilità del corpo, che sembra costituire uno di quelli che Moyal-Sharrock definirebbe *personal hinges*<sup>41</sup>, “perni personali” attorno a cui ruota l'esperienza del soggetto nella sua totalità. La dimensione corporea, in un orizzonte di riflessione che molto si avvicina, come vedremo, alla fenomenologia husserliana, rappresenta quindi il punto di avvio di ogni tipo di interazione con l'ambiente circostante, con la *forma di vita* di cui facciamo parte e che, al contempo, costituiamo.

In quest'ottica, in cui non c'è spazio per un vero e proprio *modello* di acquisizione, sia esso di natura innata o sociale, la forma di vita si configura come essenzialmente e primariamente linguistica, nella misura in cui il linguaggio, ribadiamo, *costituisce* la forma di vita stessa, in un meccanismo di reciproca interazione e trasformazione tra i soggetti di interlocuzione. Proprio in virtù della capacità *formante* del linguaggio e dell'interazione tra i soggetti, troveremo un punto di relazione tra le riflessioni wittgensteiniane e la fenomenologia husserliana, proponendo un'analisi che gravita intorno alla lettura e alla comprensione di alcuni manoscritti stilati da Husserl negli anni Trenta.

### **3.2 *Lebenswelt, Heimwelt* e comunicazione**

Se nella ricezione critica la figura di Wittgenstein, soprattutto in riferimento alla sua ultima produzione, è diffusamente discussa in relazione al problema dell'acquisizione e dell'uso linguistico, Husserl non rientra generalmente nel novero dei filosofi che, in maniera programmatica, si sono occupati di comunicazione. I meriti dell'indagine fenomenologica, perlomeno sul fronte husserliano<sup>42</sup>, non sembrano essere collegati alla

---

<sup>41</sup> Cfr. Moyal-Sharrock, Danièle, "Linguistic and Personal Hinges." *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan, London, (2004): 117-135.

<sup>42</sup> Diverso è il discorso per autori come Merleau-Ponty, il quale esplicitamente, in *Fenomenologia della percezione*, dedica ampio spazio al linguaggio, al ruolo della parola e alla comunicazione intersoggettiva. Uno dei passi più significativi a riguardo, a nostro avviso, è il seguente: “Nell'esperienza del dialogo, si costituisce un terreno comune fra l'altro e me, il mio pensiero e il suo formano un tessuto unico, le mie parole e quelle dell'interlocutore sono sollecitate dalla situazione della discussione, si inseriscono in una operazione comune di cui nessuno di noi è il creatore. C'è qui un essere a due, e per me l'altro non è più semplice comportamento nel mio campo trascendentale, né d'altra parte io lo sono nel suo, ma siamo uno per l'altro collaboratori in una reciprocità perfetta, le nostre prospettive scivolano l'una nell'altra,

discussione sul ruolo funzionale dell'interazione; anzi, stando a quanto analizzato nell'ambito della *Prima Ricerca Logica*, la comunicazione, per Husserl, non fungerebbe da elemento principale per l'analisi dello statuto del linguaggio, definito primariamente nella sua idealità<sup>43</sup>. Laddove, infatti, quella che Husserl definisce "intenzione significativa" rispetto ad un segnale si compie esclusivamente nel dispiegamento di un atto comunicativo, sia esso verbale o no, l'essenza del linguaggio non è strettamente legata al suo uso, come invece emerge dalle righe del secondo Wittgenstein.

Se da un lato questo è innegabile, e ne sono testimonianza i tentativi di indagine di stampo strutturalista sul linguaggio in Husserl<sup>44</sup>, dall'altro ciò non giustifica, a nostro avviso, lo scarso interesse mostrato nei confronti di un'analisi fenomenologica della comunicazione da un punto di vista husserliano. Non solo, in alcuni casi la dimensione pragmatica del linguaggio ha svolto il ruolo di grimaldello concettuale per scardinare alcune tendenze interpretative di matrice solipsistica della fenomenologia di Husserl, che abbiamo già provato a confutare nell'ambito del primo capitolo in relazione al concetto di *intersoggettività trascendentale*. A tal proposito, è opportuno accennare alla disputa intorno alle obiezioni che Apel e Habermas muovono alla fenomenologia husserliana, con lo scopo di proporre un paradigma intersoggettivo in opposizione alla supremazia dell'*ego cogito* cartesiano<sup>45</sup>. In particolare, ci soffermeremo sulla confutazione a tali obiezioni, avanzata dall'analisi di Dan Zahavi<sup>46</sup>.

---

coesistiamo attraverso un medesimo mondo." Cfr. *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di Andrea Bonomi, Bompiani (2003), pp.459-460. Sulla base di questo e di altri passaggi, Merleau-Ponty rappresenta il maggiore punto di ancoraggio alle riflessioni sulla comunicazione di stampo fenomenologico. Uno dei tentativi principali del presente lavoro, a tal proposito, è proprio quello di evidenziare il ruolo di Husserl nell'offrire una prospettiva fenomenologica sul processo comunicativo, sebbene si possa rilevare, nell'autore, l'esplicita intenzione di rientrare nel novero dei filosofi della comunicazione.

<sup>43</sup> Husserl, *Ricerche Logiche*, op.cit. (1982). Nello specifico, cfr. *Prima Ricerca*, pp.291-323. Ciononostante, vi sono dei tentativi critici che provano a mettere in luce il ruolo essenziale del processo comunicativo per la legittimazione dell'intero progetto fenomenologico husserliano. Cfr. a tal proposito: Gilicka, Magdalena, "Husserl's phenomenological-communicative project" *Lingua Posnaniensis* 59, no.1 (2017): 53-63. L'opera più nota, a tal proposito, è indubbiamente quella di Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff (1971).

<sup>44</sup> Cfr. Aurora, Simone, "Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per una interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche." (2015); Aurora, Simone, "A Forgotten Source in the History of Linguistics: Husserl's Logical Investigations." *Bulletin d* 11.5 (2015).

<sup>45</sup> Esigenza, come abbiamo visto, che accomuna questi pensatori ai contemporanei fautori dell'enattivismo, seppur divergendo sugli esiti naturalistici che quest'ultima linea di pensiero ha provocato.

<sup>46</sup> Uno dei principali nuclei concettuali dell'opera *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität* (op.cit. (2013)) si identifica con il tentativo di mettere in discussione il cosiddetto paradigma intersoggettivo offerto dalla pragmatica apeliiana e habermasiana, con lo scopo di mostrarne l'intrinseca aporeticità, laddove la fenomenologia husserliana, come vedremo, presenta un'istanza *essenziale* di intersoggettività trascendentale. Non è possibile, in questa sede, entrare nel dettaglio della *querelle* proposta da Zahavi, che

Stando alla posizione di Apel, infatti, le nozioni stesse di soggettività e di “costituzione mondana” sono da considerarsi non solo essenzialmente intersoggettive ma, in quanto tali, *communicative*. Di conseguenza, l’errore di Husserl consisterebbe nell’identificare come polo originario per i processi di costituzione una coscienza trascendentale *avulsa* dal contesto sociale in cui opera ed è inserita. Proponendo un concetto di verità in termini di *consenso*, secondo Apel non vi è infatti possibilità di una riflessione sulla soggettività e sulla pluralità di soggetti al di fuori del linguaggio parlato, elemento che Husserl sembrerebbe aver semplicemente ignorato<sup>47</sup>. Un simile problema sarebbe stato individuato anche da Habermas, nella misura in cui non solo – riferendosi unicamente alla quinta meditazione di *Meditazioni cartesiane*- Husserl avrebbe *dedotto* il concetto di *alter ego* da quello di *ego* primordiale<sup>48</sup>, ma avrebbe trascurato il ruolo *fondante* della comunicazione linguistica per la costituzione dell’intersoggettività<sup>49</sup>.

La risposta che Zahavi offre a queste accuse, e che ci sentiamo di condividere per i nostri scopi, è fondamentalmente legata alla necessità di una comprensione *autentica* della fenomenologia husserliana, nonché ad una chiarificazione concettuale del “cambio di paradigma” che i pensatori intendono proporre. Poiché infatti entrambi sottolineano l’intrinseca autonomia del soggetto, non è facilmente comprensibile in che misura essi intendano “rompere” con la filosofia della soggettività, affermando al tempo stesso l’impossibilità di pensare un’intersoggettività linguistica al fuori della sfera comunicativa. Come garantire, dunque, la compatibilità di questa autonomia individuale con la volontà preposta di superamento della dimensione soggettiva? Infatti, affermare l’impossibilità di concepire il soggetto al di fuori della sfera comunicativa finirebbe per depotenziare proprio questa autonomia che entrambi sembrano voler preservare.

Quindi il problema, sottolinea Zahavi, coincide con l’insufficiente radicalità della loro proposta, elemento che egli stesso ritiene paradossale. Scrive infatti a tal proposito:

Perché il solipsismo appare problematico e perché deve essere superato? Perché entrambi concepiscono la condizione prelinguistica del soggetto in chiave solipsistica! Viene infatti affermato che la coscienza prelinguistica è non intenzionale e priva di comprensione e che l’intersoggettività entra in gioco solo attraverso il linguaggio. La conseguenza paradossale è, tuttavia, che il soggetto (o forse meglio, l’organismo proto-soggettivo) rimarrebbe senza

---

tuttavia risulta congeniale menzionare al fine di dimostrare come fenomenologia husserliana e pragmatica linguistica non siano inconciliabili tra loro. Si veda dunque: Zahavi, op.cit. (2013), cap.VII.

<sup>47</sup> Per una ricostruzione della posizione, cfr. Zahavi, op.cit. (2013), pp.137-145.

<sup>48</sup> Abbiamo già fornito una risposta a questo problema nel terzo paragrafo del primo capitolo.

<sup>49</sup> Cfr. Zahavi, op.cit. (2013), pp.145-152.



intenzionalità, senza contatto con il mondo e senza relazioni intersoggettive se, per circostanze contingenti, non riuscisse ad apprendere una lingua<sup>50</sup>.

Al contrario, la fenomenologia husserliana, in quanto *radicalmente* intersoggettiva, sottolineerebbe invece la relazione aprioristica del soggetto con l'intersoggettività, al di là dell'instaurazione o meno della comunicazione. Tutto questo non solo si ricollega alle considerazioni esposte nel primo capitolo in riferimento al rapporto tra funzione primaria dell'*ego* e intersoggettività, ma mette in luce il ruolo peculiare della dimensione comunicativa in Husserl che, contrariamente a quanto si pensi, non è affatto marginale. Stando a quanto esposto, infatti, è vero che l'intersoggettività in Husserl *non è ridotta* al piano comunicativo, ma ciò non espunge la comunicazione dalla riflessione intorno ad essa. Infatti, Zahavi stesso sottolinea come la comunicazione e il dialogo rappresentino delle forme fondamentali delle relazioni intersoggettive, pur non essendo le uniche e forse neanche le fondamentali<sup>51</sup>.

È importante a questo punto insistere su quanto segue: proporre una nozione di soggetto essenzialmente intersoggettiva *prima* dell'emergenza della comunicazione linguistica non significa che quest'ultima non svolga un ruolo essenziale per la costituzione di *un ulteriore livello di comunitarizzazione*, anzi, che non rappresenti proprio *la* pratica in grado di offrire questo livello "più alto" di coesione intersoggettiva. Inoltre, la peculiarità della comunicazione consiste nel suo articolarsi "al di là" del soggetto stesso, situandosi nell'*apertura* – che, come vedremo, implica anche e soprattutto una *rottura*– reciproca dei singoli soggetti<sup>52</sup>. Comprendere questo aspetto significa comprendere in che misura la relazione tra soggetti non sia *unicamente* linguistica, ma anche corporea, intenzionale ed affettiva, caratterizzazioni – tuttavia – che raggiungono la loro massima articolazione proprio nell'evoluzione della pratica dialogica<sup>53</sup>.

Questa *apertura* è stata definita da Wandelfels un "regno di mezzo" (*Zwischenreich*), nel suo celebre tentativo di discussione dell'intersoggettività da un punto di vista non solo fenomenologico – nello specifico husserliano –, ma anche e soprattutto *dialogico*<sup>54</sup>. Più volte, nel corso del presente paragrafo, faremo riferimento a quest'opera, senza tuttavia seguirne pedissequamente l'evoluzione argomentativa, compito che richiederebbe una

---

<sup>50</sup> Zahavi, op.cit. (2013), p.163. Traduzione nostra.

<sup>51</sup> *Ivi*, p.163.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Wandelfels, op.cit. (1971).

trattazione autonoma. È importante tuttavia sottolineare come, anche secondo Wandelfels, l'analisi dell'atto linguistico-dialogico rappresenti la chiave di accesso privilegiata per la risoluzione della cosiddetta *aporia del solipsismo trascendentale* – discussa in questa sede nel primo capitolo-, ma anche per l'analisi stessa di quello che l'autore definisce “vivere-insieme” (*Zusammenleben*)<sup>55</sup>. Scrive infatti:

*L'evento dialogico*, da cui noi prendiamo le mosse, si dischiude in primo luogo essenzialmente con uno sguardo verso il *tu*, con il quale io ho a che fare (sfondo del dialogo), poi con uno sguardo retroattivo verso l'attuale *essere-con* (fondamenta del dialogo) e con uno sguardo laterale verso la possibile e già sempre potenziale *caduta* (abisso del dialogo)<sup>56</sup>.

Laddove con il concetto *possibilità* – nozione che discuteremo nel dettaglio soprattutto nell'ambito del quinto capitolo – l'autore identifica la caratteristica principale della vita comunitaria dei soggetti, la quale funge da motore propulsivo per quello che viene definito “ciclo dell'umanità condivisa” (*Zyklus der Mitmenschlichkeit*)<sup>57</sup>. Il tentativo di Wandelfels è quindi quello di fornire, *a partire* dalla fenomenologia husserliana e soprattutto dal confronto con i suoi limiti, un'analisi della dimensione della socialità, ritenendo che la produzione di Husserl risponda all'esigenza di radicalità e osservazione che un fenomeno come quello della dimensione sociale richiede<sup>58</sup>.

Ma ancor più interessante è il bacino di risorse testuali a cui l'autore attinge per i suoi scopi: numerosi sono infatti i manoscritti postumi menzionati, i quali permetterebbero di ridiscutere le principali linee interpretative del pensiero di Husserl<sup>59</sup>. I manoscritti postumi, infatti, oggetto delle prossime riflessioni, mostrano come Husserl si sia a più riprese confrontato con il ruolo degli atti comunicativi nel processo di costituzione della dimensione intersoggettiva *empiricamente declinata*, definita nei termini del “mondo sociale”<sup>60</sup>. Inoltre, la nostra indagine non mira ad una esplicazione ontogenetica o ad

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p.132.

<sup>56</sup> *Ivi*, p.57. Particolarmente interessante è la connotazione spaziale dell'evento dialogico che Wandelfels propone, che nell'originale tedesco è offerta nei termini di un *Aufblick*, *Rückblick* e *Seitenblick*. L'osservazione che ci offre, quindi, prova ad erigersi al di sopra dell'evento dialogico, “dietro” di esso e “accanto” ad esso, in un tentativo di descrizione multidimensionale che molto si avvicina alla nostra prospettiva.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p.xii.

<sup>59</sup> Si segnala che la pubblicazione del volume di HuaXIV, contenente la maggior parte dei manoscritti sul fenomeno dell'atto dialogico, è stato pubblicato nel 1973, due anni dopo l'uscita dell'opera di Wandelfels. È evidente quindi il fermento interpretativo che ruotava intorno agli inediti husserliani sul tema dell'intersoggettività durante gli anni Settanta del Novecento.

<sup>60</sup> Nell'ambito del primo capitolo, abbiamo già fatto riferimento alla nostra posizione riguardo all'analisi di materiale postumo.

un'analisi ontologica dell'essenza del linguaggio in relazione agli atti linguistici<sup>61</sup>, ma all'osservazione del *ruolo formante* assolto dalla prassi linguistica relativamente alla dimensione sociale, che rappresenta, come abbiamo introdotto nel primo capitolo del lavoro, una delle modalità di apparizione *concrete* dell'orizzonte intenzionale ed esperienziale della *Lebenswelt*.

Non solo, dunque, un'osservazione della dimensione sociale a partire dallo svolgersi della pratica dialogica: quello che ci proponiamo di avanzare, in questa sede, è una vera e propria analisi del modo in cui il dialogo, in quanto pratica, *forma un determinato mondo-ambiente* nella sua specificità. Si comincia qui a delineare l'altezza della nostra proposta interpretativa, che mira ad analizzare il momento di innesto tra la declinazione di strutture invarianti e l'articolazione concreta delle forme. A questa altezza, come vedremo, proveremo ad entrare *nel vivo* del processo, per poi osservarne, nei capitoli che seguiranno, diverse angolazioni.

A tal fine, ci occuperemo in particolare di un manoscritto del 1932, intitolato *Die Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft*<sup>62</sup> – nel quale Husserl mette a tema il processo di costituzione della comunità dei parlanti – e di un contributo del 1931, dal titolo *Sprache, Urteilswelt, Umwelt (Heimwelt). Die Funktion der sprachlichen Mitteilung für die Konstitution der Umwelt*<sup>63</sup>. Come si evince già dal titolo, Husserl attribuisce all'atto linguistico una funzione costitutiva in relazione al mondo ambiente e al panorama di giudizi ad esso collegati<sup>64</sup>. È importante sottolineare come, già dalle prime righe di questi scritti, Husserl affermi non solo che la *comunità comunicativa*<sup>65</sup> presenta uno stadio di coesione sociale maggiore rispetto al semplice “stare insieme” (*Nebeneinandersein*), caratterizzato dalla collettività puramente empatica (*Einfühlungsgemeinschaft*), ma che la comunicazione funge da vero e proprio presupposto per ogni sorta di atto sociale. Come introdotto dal testo del 1931, che sarà oggetto di indagine nelle prossime righe, alla comunicazione viene in primo luogo

---

<sup>61</sup> Lo stesso Wandelfels evidenzia come ad interessarlo non sia il *cosa* del linguaggio, ma il *come*, poiché, in quanto soggetti di esperienza, viviamo costantemente *nel* linguaggio. Cfr. op.cit. (1971), p.133.

<sup>62</sup> Husserl, Edmund, "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität." *Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil* 1935 (1929), pp.461-479. =HuaXV.

<sup>63</sup> HuaXV, pp.218-227.

<sup>64</sup> Cfr. Szanto, Thomas, op.cit. (2016); Szanto, Thomas, and Dermot Moran, "Introduction: Empathy and collective intentionality—the social philosophy of Edith Stein." (2015): 445-461; Szanto, Thomas, and Dermot Moran, eds. *Phenomenology of sociality: discovering the 'we'*. Routledge, (2015).

<sup>65</sup> Tentativo di traduzione del tedesco *Mitteilungsgemeinschaft*.

affidato il compito di contribuire alla formazione del “mondo oggettivo per tutti”<sup>66</sup>, poiché permette la collettivizzazione dei mutamenti del mondo-ambiente e la loro conseguente assimilazione. Scrive Husserl:

Noi soggetti dell’esperienza del mondo possediamo, ognuno conformemente a se stesso, il mondo infinitamente aperto secondo la sua realtà nota e le sue possibilità ignote, ognuno attraverso le mediazioni degli altri e, in fin dei conti, i loro atti comunicativi<sup>67</sup>.

Questo passaggio evidenzia non solo il potenziale formante dell’azione comunicativa, ma anche che, attraverso essa e attraverso la presenza degli altri co-soggetti, il soggetto di esperienza si ritrova davanti un mondo-ambiente non solo reale, ma anche e soprattutto “di possibilità ignote”. È quindi per merito della comunicazione che ogni soggetto *possiede* l’orizzonte del mondo della vita, in virtù dell’apertura che lo spazio dialogico permette e al tempo stesso sviluppa nel processo della sua stessa instaurazione. Infatti, il motivo per il quale alla comunicazione è affidato un compito superiore nel processo di formazione dell’identità collettiva – rispetto alla sola empatia – risiede nell’essenza stessa dell’atto comunicativo. Solo quest’ultimo permette l’instaurarsi di una genuina connessione diadica (*Ich-Du-Konnex*), alla luce dell’intenzione di conferimento e vicendevole acquisizione di un preciso messaggio. Questa connessione si verifica nell’ambito del primo stadio della formazione della *Mitteilungsgemeinschaft*, che vede come protagonista il movimento della coincidenza (*Deckung*) e del suo successivo scioglimento, al fine dell’acquisizione di un punto di vista personale<sup>68</sup>, il quale tuttavia rientra sempre nell’orizzonte di comunitarizzazione appena costituito. Ma è alla vera e propria *communicatio*<sup>69</sup>, servendosi di un gioco di parole che collega questo concetto a quello di *communitas* nei termini di un’autentica *Gemeinschaft*, che Husserl affida il compito di genuina coesione sociale. Sebbene infatti la comunità empatica rappresenti un’ineludibile preconditione per l’instaurarsi della comunicazione, essa non entra ancora a far parte del mondo in senso storico e comunitarizzato, se non nella misura in cui determinati atti sociali, derivanti dalla comunicazione stessa, si concretizzano. Ciò non

---

<sup>66</sup> HuaXV, p.465; Wandelfels op.cit. (1971), pp. 175-182.

<sup>67</sup> HuaXV, p.220, traduzione nostra. Riportiamo il passaggio nella versione originale: „Wir, die Subjekte der Welterfahrung, haben die endlos offene Welt nach ihren bekannten Wirklichkeiten und unbekanntem Möglichkeiten je von uns aus, jeder von sich aus durch die Vermittlung der Anderen und letztlich ihrer Mitteilungen.“

<sup>68</sup> È importante sottolineare la sempre presente *autonomia* dei poli dell’interlocuzione, cfr. Wandelfels op.cit. (1971), pp.182-190.

<sup>69</sup> Cfr. Hua XV, op.cit. (1929) p.472.

esclude la necessità di una precedente unità del mondo-ambiente, che anzi si dimostra essenziale per l'instaurazione di questo processo<sup>70</sup>. Husserl, come evidenzia il seguente passo, distingue tuttavia differenti livelli di formazione:

Ogni comunicazione presuppone naturalmente la comunitarizzazione del mondo-ambiente, che si instaura innanzitutto nella misura in cui le persone sono le une per le altre, ma che può essere anche vuota o inattuale. Altra cosa è invece avere dei compagni nella vita comunitaria, parlare con loro, soffrire con loro, essere legati ad essi in amicizia e inimicizia, nell'amore e nell'odio. *Solo così entriamo nell'ambito del mondo comunitarizzato e storicamente determinato*<sup>71</sup>.

Questo passaggio anticipa un elemento che emergerà con più chiarezza nel corso della nostra trattazione, ovvero il ruolo centrale della *prassi*. L'unità comunitaria del mondo-ambiente non è infatti ancora definibile nei termini di un *mondo storico e sociale*, senza che vi sia un tessuto di pratiche che lo sostenga e lo articoli.

Partendo da queste considerazioni, Husserl si addentra dunque nella descrizione della genesi dell'atto comunicativo, al fine di osservare il processo stesso che, dall'unità predata del mondo ambiente, giunge alla definizione di una comunità di parlanti. A questo proposito, è bene ribadire che l'opera di riferimento per l'analisi del linguaggio dal punto di vista husserliano risale alla prima fase di produzione dell'autore ed è rappresentata dalle *Ricerche Logiche*. Nello specifico, come abbiamo già accennato, è nella *prima ricerca* che Husserl delinea la funzione dell'espressione linguistica all'interno di un contesto comunicativo, focalizzandosi sull'intenzione significante da parte del parlante<sup>72</sup>. Le *Mitteilungen* autentiche si distinguono così dalle più generiche espressioni (*Ausdrücke*), le quali possono presentarsi anche in forma involontaria, poiché il parlante, in riferimento alle prime, esprime una specifica *intenzione comunicativa*. Affinché la comunicazione vada a buon fine, occorre quindi che gli atti di trasmissione e ricezione del messaggio siano tra loro coordinati. Non solo, da questo punto di vista, le riflessioni husserliane sembrano ben connettersi con la proposta di Tomasello<sup>73</sup>, presentata nel

---

<sup>70</sup> Non solo, ma è necessario anche che vi sia un'unità pre-riflessiva tra gli stessi soggetti, come sottolinea Wandelfels. Cfr. op.cit. (1971), p.170.

<sup>71</sup> HuaXV, p.472, enfasi e traduzione nostra. Riportiamo di seguito la versione originale: "Jederlei Kommunikation setzt natürlich Gemeinschaft der Umwelt schon voraus, die hergestellt wird, sowie überhaupt füreinander Personen sind, was aber leer, inaktuell sein kann. Aber ein anders ist es, sie zu Genossen im gemeinschaftlichen Leben zu haben, mit ihnen reden, mit ihnen sorgen, streben, mit ihnen in Freundschaft und Feindschaft, in Liebe und Hass verbunden sein. *Damit erst betreten wir das Gebiet der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt.*"

<sup>72</sup> Cfr. *Ricerche Logiche*, op.cit. (1982), Vol.1, pp.306-309.

<sup>73</sup> In riferimento alla *intention reading*, più che al processo di acquisizione sociale del linguaggio.

paragrafo precedente, poiché condizione necessaria per il funzionamento di un'espressione nell'atto comunicativo è che il destinatario comprenda l'intenzione del parlante.

Nel corso degli anni, autori come Bundgaard<sup>74</sup> hanno cercato, nel panorama delle critiche al testo, di individuare un punto di incontro tra la concezione del linguaggio espressa nella *prima* e quella proposta nella *quarta ricerca*, in cui Husserl definisce il linguaggio nei termini di un sistema di regole sintattiche. Ne è emersa una concezione generalmente tripartita di linguaggio, delineata nei termini di un approccio intenzionale, sintattico e semantico. Il primo, come abbiamo accennato, rende conto dell'ontologia e della fenomenologia dell'uso linguistico; il secondo osserva i principi che regolano le combinazioni ben formate di unità linguistiche e il terzo sottolinea che le proprietà mereologiche dei contenuti degli atti intenzionali soggettivi possono essere fedelmente rappresentate linguisticamente<sup>75</sup>. Questa terza prospettiva, che si pone come termine medio tra le due precedentemente menzionate, mostra che "the structure governing the combination of significations at a linguistic level is a structure already ruling the configuration of pre-linguistic intentional acts."<sup>76</sup> Sull'atto linguistico in quanto atto intenzionale ci soffermeremo maggiormente in seguito, ma in questa sede ci interessa sottolineare come l'espressione linguistica, dal punto di vista fenomenologico, *mostri* gli elementi strutturali della dimensione pre-linguistica, pre-categoriale, che in termini husserliani sappiamo identificarsi con la nozione di *mondo della vita*, che tuttavia all'altezza delle *Ricerche logiche* non è esplicitamente messa a tema<sup>77</sup>. Scrive Wandelfels a tal proposito:

Husserl non lascia alcun dubbio sul fatto che il mondo della vita pre-dato sia effettivamente costituito linguisticamente e che a sua volta sia reso possibile da noi, in quanto umanità connessa in modo diretto o indiretto ad una "comunità linguistica"<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. Bundgaard, Peer F., "Husserl and language." *Handbook of phenomenology and cognitive science*. Springer, Dordrecht, (2010): 368-399.

<sup>75</sup> Bundgaard, op.cit. (2010), p.395.

<sup>76</sup> *Ivi*, p.390.

<sup>77</sup> Nella sua analisi, Wandelfels si riferisce alla dimensione della *Lebenswelt* associandola alla *natürliche Einstellung*, armonizzandosi anche con le riflessioni esposte nell'ambito del primo capitolo. È infatti quest'ultima che rappresenta il *terminus a quo* e il punto di riferimento dell'indagine fenomenologica. Cfr. a tal proposito Dzwiza-Ohlsen, op.cit. (2019), p.80.

<sup>78</sup> Wandelfels, op.cit. (1971), p.165. Traduzione nostra. Riportiamo di seguito il passo in originale: „Keinen Zweifel läßt Husserl daran, daß faktisch die vorgegebene Lebenswelt immer schon sprachlich

La struttura orientata in cui si innesta la forma di vita -e di cui forniremo un'osservazione analitica nell'ambito del sesto capitolo- regola e governa l'evolversi del linguaggio, il quale a sua volta, poiché coinvolto in un processo di interscambio dialogico, segue la traccia della struttura determinando autonomamente la propria articolazione e il proprio potere costitutivo. Traslando queste osservazioni sul piano più propriamente pragmatico, notiamo quindi come il problema del ruolo fondante della comunicazione per la costituzione della *Heimwelt* risulti centrale nel corso di diverse fasi della produzione husserliana, come dimostrano, tra l'altro, i numerosi riferimenti alla dimensione comunicativa che troviamo in manoscritti appartenenti a diverse fasi di pensiero dell'autore<sup>79</sup>.

Il testo del 1932, inoltre, presenta degli elementi peculiari rispetto a quanto descritto nelle *Ricerche Logiche*, o per lo meno uno sviluppo più approfondito di alcuni aspetti. Sebbene infatti anche in questa sede Husserl sottolinei, al fine di classificare un atto comunicativo come autentico o meno, la necessità dell'empatia reciproca e soprattutto della *comprensione* – insieme alla considerazione che i meccanismi comunicativi sono gli unici a trasformare un mero “stare insieme” in *soggettività collettiva* – nell'ambito del manoscritto è presente un ulteriore elemento fondamentale, quello del *riconoscimento interpersonale*. Affinché vi sia un'autentica *Mitteilung*, è necessario infatti che l'interlocutore sia riconosciuto non solo come un soggetto in grado di soddisfare una specifica *aspettativa* di comprensione, ma anche e soprattutto come centro relazionale (*Beziehungszentrum*)<sup>80</sup>. Sebbene anche al §7 delle *Ricerche Logiche* Husserl sottolinei la necessità, da parte del parlante, di riconoscere il destinatario come un soggetto in grado di accompagnare l'articolazione dei suoni a degli atti di conferimento di senso, il manoscritto del '32 evidenzia come, in questo legame, i due parlanti – previa accoglienza in senso proprio, e non superficialmente, della comunicazione – arrivino a formare un “noi”, preservando tuttavia la loro ineludibile autonomia e un determinato grado di autoreferenzialità (*Selbstbezogenheit*)<sup>81</sup>. Tutto questo avviene dunque nella cornice di una

---

ausgelegt ist und auslegbar ist durch uns, die wir als Menschheit unmittelbar oder mittelbar zu einer „Sprachgemeinschaft“ verbunden sind.“

<sup>79</sup> Riportiamo di seguito alcuni esempi: HuaXIII, p.98; HuaI, p.159; HuaIV, pp.194 e seguenti; HuaXIV, pp.166 sgg.; HuaXXXIX, p.148, p.261.

<sup>80</sup> Cfr. Wandelfels, op.cit. (1971), p.135.

<sup>81</sup> HuaXV, p.476; Wandelfels, op.cit. (1971), p.135. Si pensi alle riflessioni precedentemente proposte sulla triangolazione Apel-Habermas-Zahavi intorno al problema.

*Mitteilungsgemeinschaft*, di una comunità linguistica, la quale sviluppa un legame di reciproca formazione con il mondo-ambiente in cui è inserita e con i soggetti stessi delle interlocuzioni, fungendo da presupposto e “forma” per tutti gli atti sociali<sup>82</sup>. Leggiamo infatti:

La connessione attuale della comunità comunicativa, della pura comunità costituita da appellativi e ricezione di essi, o in modo più chiaro, del rivolgersi e dell’ascoltare, è alla base di tutte le forme di socialità<sup>83</sup>.

Quella che nelle *Ricerche Logiche* si limita ad essere un’accurata descrizione del funzionamento del linguaggio, in cui il soggetto – inteso in senso trascendentale – entra in relazione dialogica indipendentemente dal mondo ambiente circostante, negli scritti successivi si presenta come un problema di reciproco riconoscimento, autoaffermazione ed evoluzione, anche sul piano socioculturale, di ogni possibile forma di socialità. A questa altezza, si delinea infatti un movimento in cui la comunità di parlanti è formata dal meccanismo dialogico di interazione e, al tempo stesso, si rende *tramite* del processo di acquisizione e sviluppo della stessa.

Questo meccanismo di costituzione delle strutture esperienziali tramite la messa in atto delle stesse, che dal punto di vista sociale si mostrano quindi essenzialmente linguistiche, è oggetto di osservazione specifica del già introdotto manoscritto del 1931, una *Beilage* ad un testo appartenente alle *Cartesianische Meditationen*, nell’ambito di Husserliana XV, dedicato allo svelamento (*Enthüllung*) del mondo pre-dato e al processo sistematico della sua estensione [*Erweiterung*]. In questo contesto, Husserl individua il ruolo centrale delle prassi comunicative che permettono l’intersezione tra i diversi mondo-ambiente personali al fine di costituire una *Umwelt* collettiva. Leggiamo a tal proposito:

Il mondo ambiente, che nelle sue componenti fondamentali si presenta già come collettivo, si espande, in parte si afferma o si legittima o continua ad affermarsi (...) attraverso la comunicazione linguistica<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p.462.

<sup>83</sup> *Ivi*, p.475. Traduzione nostra. Riportiamo il passo originale: “Aller Sozialität liegt zugrunde der aktuelle Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der bloßen Gemeinschaft von Anrede un Aufahme der Anrede, oder deutlicher, von Ansprechen und Zuhören.”

<sup>84</sup> HuaXV, p.220. Traduzione nostra. Riportiamo il passo originale: “Die Umwelt, mindestens in niederster Stufe schon als gemeinschaftliche, erweitert sich, berechtigt zum Teil oder bestimmt sich fort (...) durch sprachliche Mitteilung.”



Non solo, l'autore esplicita che la *Heimwelt* di un singolare gruppo di individui, la quale rappresenta le fondamenta per la struttura del mondo oggettivo per tutti, è *essenzialmente determinata dal linguaggio*<sup>85</sup>, soprattutto in riferimento al suo essere costantemente in evoluzione. La possibilità di ampliare i nostri orizzonti di esperienza è data, quindi, proprio dalle *Mitteilungen* tra i diversi co-soggetti, che possono provocare due differenti esiti nel corso del processo comunicativo. Il primo è di identificazione dell'esperienza da parte dei due interlocutori, i quali, comprendendo immediatamente l'espressione linguistica, ne assimilano il contenuto *come se* potessero vivere l'esperienza altrui – conformemente a quanto illustrato in riferimento al testo precedente –, da cui deriverebbe l'acquisizione di un'esperienza secondaria che risulta tuttavia, al tempo stesso, originaria.

Il secondo esito, derivante dal fatto che la tipicità (*Typik*) di una particolare *Umwelt* a cui il parlante si riferisce potrebbe non essere nota, provoca un'apprensione superficiale del messaggio, senza che abbia luogo alcuna forma di identificazione<sup>86</sup>. Affrontando il problema della *comprensione reciproca*, emerge quindi un aspetto decisivo: ogni mondo-ambiente peculiare ad una comunità presenta una sua *Typik*, la quale necessita di essere riconosciuta come *nota* affinché la comprensione in senso stretto abbia luogo. Come scrive Knoblauch in uno dei contributi più noti sulla comunicazione in Husserl, l'atto comunicativo ha luogo "im Normalfall einer Typik"<sup>87</sup>, nel quale le evoluzioni tipiche del comportamento individuale e diadico fanno costantemente riferimento a dei "motivi", dei "modelli" che includono, per l'appunto, un certo grado di aspettativa e di riempimento di essa.

Nel capitolo successivo faremo riferimento ai processi di sedimentazione e alla dimensione dell'abitudine, motivo per il quale indagheremo il significato della *Typik* con maggiore attenzione, anche in riferimento alle sue articolazioni concrete. Tuttavia, in questa sede è importante delinearne le prime caratterizzazioni e comprendere come una delle caratteristiche della costituzione della *Heimwelt* sia proprio l'elemento della

---

<sup>85</sup> Questo passaggio rappresenta un momento fondamentale nel processo di determinazione appena descritto: "Die Heimwelt des Menschen, die das Grundstück für die Struktur der objektiven Welt für ihn ist oder für ihn in höhere Entwicklung in immer bedeutsamen Formen werden kann, ist grundwesentlich von der Sprache her bestimmt." (HuaXV, pp.224-225) Si segnala che in tedesco non vi è una distinzione netta tra *lingua* e *linguaggio*, in quanto entrambi afferiscono al termine *Sprache*.

<sup>86</sup> HuaXV, p.223.

<sup>87</sup> Knoblauch, Hubert, "Zwischen Einsamkeit und Wechselrede: Zur Kommunikation und ihrer Konstitution bei Edmund Husserl." *Husserl Studies* 2.1 (1985): 33-52.

invarianza o, per dirla nei termini di Husserl, della *tipicità* e della sua possibile articolazione linguistica per mezzo delle espressioni occasionali. È bene però ricordare, a questo proposito, cosa intenda Husserl con la nozione di *Typus*: con questo concetto, Husserl definisce un criterio simile a quello della somiglianza, che a sua volta si distingue dalla vera e propria categorizzazione rigida e, così facendo, include in sé tutti gli elementi che condividono alcune caratteristiche comuni, determinate da un certo grado di “vaghezza” e difficilmente paragonabili a veri e propri criteri di appartenenza.

La vicinanza o meno ai concetti rappresentativi di una certa *Typik* costituisce un insieme di elementi accomunati tra loro da quella che, wittgensteinianamente, potremmo definire *somiglianza di famiglia*<sup>88</sup>. Un esempio potrebbe essere rappresentato dalle serie di concetti come *albero, ramo, cespuglio*, oppure *collera e rabbia*<sup>89</sup>, che tuttavia non sono associati tra loro in modo rigido e definito, tramite criteri esclusivi, ma da caratteristiche che *si impongono* alla nostra singola esperienza in modo del tutto preriflessivo, costituendo un insieme fluido<sup>90</sup>. Proprio in virtù di quest’ultima considerazione, il concetto di *tipo* investe un livello di esperienza che, in quanto precedente l’oggettivazione intersoggettiva, sarebbe associabile alla dimensione esperienziale del mondo-della-vita<sup>91</sup>. Se dunque questo aspetto, da un lato, costituirebbe un ostacolo per ogni tipo di comune articolazione linguistica e di conseguente cristallizzazione, dall’altro Husserl definisce la tipicità come elemento imprescindibile per l’individuazione di una specifica *Umwelt*, come si evince dal manoscritto preso in esame.

Ci troviamo quindi di fronte ad una definizione apparentemente paradossale della *Typik*, che costituirà poi elemento di discussione anche quando prenderemo in esame la dimensione dell’abitudine, nell’ambito del capitolo successivo. Da un lato, infatti, essa costituisce un elemento che deve esser *noto*, come abbiamo letto, ai diversi interlocutori, affinché il processo comunicativo vada a buon fine; dall’altro, in virtù dell’essenziale vaghezza che la caratterizza, sfugge qualsiasi tentativo di definizione univoca, il che renderebbe difficile render conto proprio della trasparenza che il processo comunicativo richiede. Inoltre –elemento che sembrerebbe creare un ulteriore cortocircuito–

---

<sup>88</sup> PU, §67. Nel paragrafo precedente, Wittgenstein le definisce come “rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo.”

<sup>89</sup> Gander, Hans-Helmuth, and Thiemo Breyer, eds. *Husserl-Lexikon*. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), (2010), p.220.

<sup>90</sup> Husserl parla di *Heraklitischen Fluss*. Cfr. Husserl-Lexikon, op.cit. p.288.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

caratteristica fondamentale dei *tipi* è il loro trovare articolazione linguistica nelle “espressioni occasionali” (*okkasionelle Ausdrücke*)<sup>92</sup>, le quali però sarebbero prelinguistiche in senso stretto, in quanto prive di un determinato collegamento con l’io e con l’intenzione comunicativa – a differenza delle *Mitteilungen* –.

In un recente contributo sulla cosiddetta “prima filosofia della *Lebenswelt*”<sup>93</sup>, Dwiza-Ohlsen mette in luce proprio l’essenziale natura linguistica (*Sprachlichkeit*) del mondo della vita, facendo riferimento soprattutto alle espressioni occasionali, non solo in virtù del loro essere articolazioni della *Typik* della *Lebenswelt*, ma anche in quanto elementi di “disturbo” della pura logicità che Husserl intende descrivere proprio nell’ambito delle *Ricerche Logiche*. Esse, infatti, esprimerebbero appunto una dimensione pre-logica e pre-categoriale. È quindi in virtù della loro appartenenza all’ambito del prelogico, che i tipi possono partecipare della pre-datità del mondo, costituendola, in quanto elementi strutturali e coordinate di orientamento per ogni tipo di appercezione. Ed è proprio alla luce di quanto descritto, che Husserl distingue nettamente tra le semplici espressioni (*Ausdrücke*) – in quanto articolazioni dei *tipi* – e le vere e proprie *Mitteilungen*, laddove solo queste ultime richiederebbero la presenza di un’autentica intenzione comunicativa e si farebbero veicolo dell’istanza dialogica finora descritta.

Nonostante la centralità delle *Mitteilungen*, le *Ausdrücke* svolgono comunque un ruolo di primaria importanza, in quanto divengono istanze del pre-logico, tracce di quella struttura prelinguistica che abbiamo visto riflettersi, nell’ambito della prospettiva semantica che Husserl ci offre sul linguaggio, nella stessa dimensione linguistica. Ecco perché la *Typik*, nonostante la sua ambigua caratterizzazione, risulta un elemento centrale affinché il processo di formazione che stiamo descrivendo abbia luogo.

Ricapitolando, le condizioni necessarie affinché si possa parlare autenticamente di comunicazione dal punto di vista husserliano sono le seguenti: è necessario che vi sia reciproco riconoscimento da parte di entrambi gli interlocutori; occorre inoltre che l’intento comunicativo sia espresso in modo esplicito – anche a livello di espressività fisica<sup>94</sup> – e che all’articolazione del messaggio si accompagni una precisa volontà comunicativa. Tutto questo viene descritto da Husserl nei termini di un’attività

---

<sup>92</sup> Ne sono esempio espressioni come ‘so ein...’.

<sup>93</sup> Cfr. Dwiza-Ohlsen, op.cit. (2019).

<sup>94</sup> Sulla nozione di *risonanza* corporea nel processo comunicativo si veda Dwiza-Ohlsen, op.cit. (2019), p.301.

“stratificata”, in cui il processo di espressione e accoglienza della stessa producono l’esito di un’unificazione potenziale e soggettiva di tipo superiore<sup>95</sup>.

Ecco che quindi la genesi dell’atto comunicativo, che dall’espressione occasionale si fa elemento di fusione tra individui, va di pari passo con l’esperienza soggettiva del mondo, la quale si sviluppa in costante relazione con l’ambito del pre-categoriale – e quindi con la struttura esperienziale della *Lebenswelt* – per concretizzarsi, a livello empirico, in una specifica *Heimwelt*, intersoggettivamente – e quindi oggettivamente – determinata. La presenza di una tipicità diventa quindi essenziale nella misura in cui il processo descritto da Husserl deve necessariamente garantire il meccanismo di comprensione, definita non solo come forma base della presentificazione<sup>96</sup>, ma anche come elemento di connessione (*Deckung*) tra le diverse autocoscienze soggettive.

Vediamo dunque come, pur caratterizzando la dimensione pre-categoriale, la *Typik* si declina anche empiricamente in relazione alle diverse comunità di individui che si costituiscono a livello culturale. Questo perché, partecipando della stessa onnicomprensiva paradossalità del mondo-della-vita, la tipicità si configura come un elemento invariante nella complessiva esperienza concreta del mondo, ma allo stesso tempo assume il senso di *heimheitliche Typik*<sup>97</sup>, caratterizzata da un orizzonte di familiarità è “conosciutezza”<sup>98</sup> in cui si sviluppano tutti i possibili atti sociali di una specifica comunità, derivanti – come già esplicitato- dagli atti comunicativi. Proprio in virtù di questa doppia dimensionalità della *Typik*, Husserl contempla la possibilità che vi sia spazio di anomalia nell’ambito del processo comunicativo.

Nonostante, infatti, Husserl definisca la concordanza (*Einstimmigkeit*) come essenziale affinché gli atti intenzionali del primo io si compiano nel secondo, anche nel caso in cui si presenti una discrepanza ricettiva (*Gegeneinander*), i soggetti sono comunque inseriti in una cornice definita dalla relazione dell’essere nell’altro (*Ineinandersein*)<sup>99</sup>. Questo perché, come abbiamo delineato nelle pagine precedenti, l’instaurazione dell’atto comunicativo in sé produce un livello di comunitarizzazione

---

<sup>95</sup> Husserl parla proprio della “costituzione di un ‘noi’ che agisce come potenzialità di ordine superiore, come unità di soggettività attiva”. Cfr. HuaXV, p.478.

<sup>96</sup> HuaXIV, p.198.

<sup>97</sup> HuaXXXIX, p.168.

<sup>98</sup> Husserl, *Esperienza e giudizio*, p.381, sic. traduzione italiana. Cfr. Wandelfels, op.cit. (1971), pp.163-164.

<sup>99</sup> Garantito da quello che Wandelfels definisce *unreflektiertes Vollzugsbewußtsein*. Cfr. op.cit. (1971), p.170.

dell'esperienza superiore, rispetto alla semplice connessione empatica, la quale tuttavia è sempre presente.

La constatazione che la delusione dell'aspettativa percettiva rientri comunque in una dimensione di questo tipo apre la strada alla discussione circa la possibilità di includere l'anomalia comunicativa nella cornice appena delineata. Sebbene Husserl insista sull'elemento costitutivo della tipicizzazione e sullo sviluppo dell'atto comunicativo in un determinato orizzonte di esperienza, l'atto comunicativo stesso permette l'intercettazione e l'eventuale correzione dei comportamenti anomali in quanto parte integrante dell'esperienza della *Lebenswelt*. Tutto questo ci permette di menzionare un ulteriore aspetto del processo che stiamo prendendo in esame, ossia il suo carattere normativo.

Come si evince anche dalla lettura dei manoscritti di HuaXXXIX, la *normalità* rappresenta un criterio indispensabile affinché diversi co-soggetti possano partecipare della stessa dimensione del mondo-della-vita e, nello specifico, della stessa *Heimwelt*<sup>100</sup>. Come abbiamo visto, la comunicazione, intesa come *atto intenzionale* che si sviluppa in una determinata *soggettività collettiva* – determinandola a sua volta e risultando essenziale nella misura in cui assolve ai compiti fondamentali per la costituzione della *Heimwelt* – è dunque investita della medesima necessità di soddisfare determinati criteri normativi. Parimenti, però, in un duplice movimento che più volte abbiamo discusso nell'ambito di questo paragrafo, la comunicazione costituisce l'elemento legante di una comunità<sup>101</sup> e rappresenta *la pratica privilegiata* attraverso la quale è possibile l'individuazione e la correzione delle diverse *anomalie*, con la conseguente instaurazione di una dimensione normativa<sup>102</sup>.

In relazione a quest'ultimo aspetto, il paragrafo successivo si pone l'obiettivo di discutere questo elemento, sviluppandone il carattere multidimensionale. Prima di addentarci in questa trattazione, tuttavia, è necessario ricapitolare alcuni passaggi essenziali per lo sviluppo della nostra argomentazione. Abbiamo visto come, per Husserl, la comunicazione dialogica assolve un ruolo centrale nella misura in cui permette a diversi co-soggetti di esperire vicendevolmente i singoli mondo-ambiente<sup>103</sup> e rende possibile

---

<sup>100</sup> Si veda in particolare i manoscritti raggruppati nella sezione X di HuaXXXIX, p.673.

<sup>101</sup> HuaXXXIX, p.404.

<sup>102</sup> Cfr. in particolare i testi 59 e 60 di HuaXXXIX, pp.673-693.

<sup>103</sup> *Ivi*, p.60.

l'instaurarsi di una precisa tradizione<sup>104</sup>, conformemente ad una determinata *Typik*. Inoltre, è emerso come l'indagine genetica dell'atto comunicativo vada di pari passo con l'evoluzione della dimensione socioculturale e, al tempo stesso, con il delinarsi dell'orizzonte di senso entro cui tale evoluzione si sviluppa.

Come accostare tutto questo alla prospettiva di Wittgenstein? È evidente come le riflessioni di Wittgenstein sull'acquisizione e l'uso linguistico si articolino su binari molto differenti. Egli non propone infatti, per lo meno sul piano esplicito, alcun tipo di indagine genetica e non affida esplicitamente al linguaggio un ruolo dichiaratamente *costitutivo*. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di vedere nell'ambito del paragrafo precedente, il processo che Husserl descrive in termini fenomenologici è presentato, nelle *Bemerkungen* del filosofo austriaco, come essenziale per l'articolazione di una determinata forma di vita. Se infatti è vero che “immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita”, allora l'evoluzione delle pratiche dialogiche e l'articolazione della *Lebensform* rappresentano due poli di osservazione inscindibili.

Inoltre, proveremo a comprendere in che misura entrambi i pensatori gravitino intorno al problema della multidimensionalità dell'orizzonte normativo in cui queste pratiche si instaurano, pur restando fedeli ai propri stili di indagine filosofica. Le riflessioni sul passaggio dal *gesto originario* al *gesto simbolico* – che abbiamo analizzato in riferimento a Wittgenstein – e quelle sul ruolo formante della comunicazione nei confronti dei singoli mondi-ambiente, convergeranno quindi nella descrizione della normatività costitutiva del corpo linguistico-sociale.

### **3.3 Sulla duplice natura della normatività linguistica a partire dallo *Sprachleib* husserliano**

Seppur in termini differenti rispetto a quelli proposti da Husserl, il carattere della normatività sembra essere peculiare anche nell'ambito delle riflessioni wittgensteiniane, nella misura in cui la nozione di forma di vita è stata interpretata da diversi critici in chiave normativa, collegata essenzialmente alla nozione di grammatica – sulla quale torneremo più volte – e al problema delle *condizioni di asseribilità*. Secondo Ogien, ad esempio, la *Lebensform* rappresenta un insieme di criteri di intelligibilità di cui gli

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p.350. Entreremo nel dettaglio di questo aspetto in relazione all'instaurarsi dell'*abitualità*.

individui si servono, nel momento in cui si trovano ad agire nell'ambito di determinati vincoli. Leggiamo infatti: "In other words: forms of life can be apprehended as normative orders"<sup>105</sup>. Nella misura in cui, come avremo modo di osservare nel quinto capitolo, le forme di vita si fanno istanze concrete del concetto di *forma* più genericamente introdotto da Wittgenstein nel *Tractatus*, esse traducono il vincolo logico dello sviluppo del linguaggio nella concretizzazione della vita<sup>106</sup>. Questa concretizzazione, come abbiamo osservato nel primo paragrafo, avviene in una dimensione essenzialmente corporea, che in queste riflessioni si presenta nell'atto dell'indicazione e nel diretto contatto con il *comportamento* degli altri individui, nonché con le loro reazioni a determinate situazioni. In Husserl, invece, la corporeità diviene condizione necessaria per l'instaurazione del primo livello di socialità, ovvero quello della connessione empatica tra corpi-vivi fungenti<sup>107</sup>.

Seppur in termini diversi, quindi, entrambi gli autori evidenziano la cifra normativa della *forma*, elemento che in Wittgenstein è centrale soprattutto in relazione al concetto di *uso conforme a regole*, essenziale per la caratterizzazione di una specifica forma di vita. In Husserl, questo concetto si ricollega alla nozione di *oggetto culturale*, riconosciuto come tale a seguito di un processo di *incarnazione linguistica*. Il luogo principale di riflessioni su questo tema è *Crisi delle scienze europee*, nello specifico un'appendice all'opera, dal titolo *L'origine della geometria*<sup>108</sup>. In questo testo, Husserl dedica una lunga riflessione alla natura degli oggetti culturali in conformità a specifiche proprietà, soffermandosi in particolare sulla geometria e sulle leggi geometriche, in quanto risultato di un processo di radicamento e trasmissione attraverso le generazioni, in una cornice che intende evidenziare l'essenziale natura umana delle stesse leggi. Ma le proprietà peculiari degli oggetti culturali sono strettamente legate all'*uso* degli oggetti stessi e al modo in cui i soggetti *apprendono* su di essi<sup>109</sup>, e non possono essere scisse da

---

<sup>105</sup> Ogien, Albert, "Wittgenstein's Puzzle. Forms of Life in a Sociological Perspective." *Iride* 29.1 (2016): 123-136, p.132.

<sup>106</sup> Cfr. Floyd, op.cit. (2010).

<sup>107</sup> Si ricorda quanto detto a proposito del ruolo primario del *Leib* in quanto centro relazionale per il singolo soggetto di esperienza e, al tempo stesso, punto di partenza per l'instaurarsi della dimensione intersoggettiva, Cfr. pp. 21 sgg del presente lavoro.

<sup>108</sup> Cfr. a riguardo: Derrida, Jacques, *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*. Vol.187. Editoriale Jaca Book, (1987).

<sup>109</sup> Cfr. Husserl, *Crisi*, p.62.

questa dimensione fondamentalmente pragmatica, in cui l'essenza di un oggetto è il suo uso, in un motivo che sembra fare eco al Wittgenstein delle *Ricerche*.

Traducendo queste considerazioni nei termini proposti nel paragrafo precedente, in cui abbiamo visto come alla base di ogni atto sociale – e quindi anche di ogni creazione culturale in quanto tale –, vi è fondamentalmente l'articolazione dell'atto dialogico, ecco che comincia ad emergere il problema della sedimentazione dei concetti nelle loro *incarnazioni linguistiche*. Questa incarnazione, espressa nello scritto husserliano in termini essenzialmente metaforici, è in realtà la chiave di volta per comprendere la natura normativa sia della *forma di vita* che della *Heimwelt* fenomenologica, investite in questo senso di una duplice normatività: la prima di tipo originario e una seconda di natura "derivata". L'apparente metaforicità della riflessione, che per l'appunto si rivelerà tale alla luce della cornice concettuale che utilizziamo, emerge nel concetto husserliano di *Sprachleib*, di *corpo-vivo-linguistico* che, come vedremo, fungerà da nozione cardine per il nostro scopo di analizzare i diversi livelli di normatività caratteristici di un determinato contesto interazionale. Tutto questo ci servirà per proporre una chiosa alle riflessioni, apparentemente molto distanti tra loro, che abbiamo sviluppato nei due paragrafi precedenti, intorno all'acquisizione del linguaggio e allo sviluppo della pratica dialogica come processo caratteristico per l'instaurazione di una specifica forma di vita.

Per questo motivo, è opportuno richiamare all'attenzione alcuni elementi della proposta di Tomasello, che dalla prospettiva della linguistica descrive proprio il passaggio dal *gesto primordiale* a *quello simbolico*, in quanto istanza della transizione dalla dimensione normativa originaria a quella derivata e condivisa. Del resto, abbiamo osservato come anche nel pensiero di Wittgenstein la deissi rappresenti il punto di avvio per il processo di acquisizione e utilizzo del linguaggio. Come abbiamo accennato nel primo paragrafo, Tomasello individua due passaggi essenziali nell'ambito dell'acquisizione linguistica: l'*intention reading* e il *pattern finding*. Se il primo, in termini fenomenologici, potrebbe essere accostato all'acquisizione dell'intenzione comunicativa nei termini dello sviluppo genuino della *Mitteilung*<sup>110</sup> – che abbiamo visto essere essenziale ai fini di un'autentica comprensione dell'atto di comunicazione – il secondo si traduce più propriamente in una sorta di generalizzazione, ossia

---

<sup>110</sup> Si veda a tal proposito: Zahavi, Dan, and Glenda Satne, "Varieties of shared intentionality: Tomasello and classical phenomenology." *Beyond the analytic-continental divide*. Routledge, (2015): 313-334.



nell'individuazione di uno schema interazionale. Esito di questo processo è, infatti, l'acquisizione del linguaggio su di un duplice livello, inteso sia come strumento comunicativo che, al tempo stesso, come oggetto culturale vero e proprio, utilizzabile in una determinata comunità con specifiche regole e norme e da esse influenzato e regolato.

Tomasello stesso, in uno studio con Racoczy, individua a tal proposito un "doppio" livello di normatività: il primo, definito con il termine *original normativity*, si innesta nel momento in cui i bambini, raggiunto il primo anno di età, imparano a considerare gli altri soggetti come agenti intenzionali e a distinguere il successo o l'insuccesso di una determinata azione, sulla scorta di parametri acquisiti con l'addestramento. Il secondo livello di normatività, denominato *derived normativity*, rappresenta invece il senso più strettamente sociale del termine, che riguarda l'uso di simboli, artefatti ed oggetti culturali. Infine, vi sarebbe un terzo stadio di normatività, che Tomasello definisce *generalized normativity* e che si identifica con una precisa identità di gruppo collettiva<sup>111</sup>. Sembra quindi che anche nell'ambito della linguistica cognitiva vi sia la volontà di concettualizzare l'orizzonte normativo del linguaggio nei termini della sua complessità, motivo per il quale ribadiamo che un'indagine autentica sul rapporto tra pratiche linguistiche e costituzione delle forme di vita non possa esimersi da un'osservazione interdisciplinare e multiprospettica sul fenomeno.

Proprio in virtù di questo approccio, emerge a questo livello un limite, o se non altro un presupposto indagato di questo tipo di ricerca, ovvero quello che riguarda la costituzione fisica<sup>112</sup> del soggetto coinvolto in questo processo di apprendimento. Gli studi linguistici, infatti, non sembrano interrogarsi sulla *tensione* che intercorre tra questi due differenti livelli di normatività, causata anche dai vincoli fisici dei soggetti protagonisti dell'interscambio; non entrano quindi nel merito del *processo* stesso, evidenziandone la matrice essenzialmente corporea. D'altro canto, neanche Wittgenstein sembra mostrare un'esigenza di questo tipo, pur interrogandosi sull'acquisizione del linguaggio; anche se in realtà, come abbiamo visto nel primo paragrafo, la riflessione wittgensteiniana si intreccia continuamente con considerazioni riguardo la corporeità, la consapevolezza originaria dell'avere un corpo e del suo utilizzo in determinati contesti di

---

<sup>111</sup> Cfr. Tomasello, Michael, "The normative turn in early moral development." *Human Development* 61.4-5 (2018): 248-263.

<sup>112</sup> Intesa qui nei termini di insieme di abilità fisiche peculiari di un determinato soggetto.

interazione<sup>113</sup>. La *mossa* del gioco è una mossa concreta, pratica, che si attua solo ed esclusivamente per mezzo di un corpo, che agisce in un contesto e di cui il soggetto deve essere costantemente consapevole.

Se vogliamo quindi porre in relazione queste diverse fonti di riflessione sul tema, occorre adottare una prospettiva metodologicamente fenomenologica, al fine di individuare un senso più radicale del concetto di “normatività originaria”, affinché divenga parte integrante della tensione appena accennata. In un recente contributo<sup>114</sup>, Taipale definisce infatti il livello di “normatività primordiale”<sup>115</sup> o originaria nei termini che Husserl individuerrebbe come “normatività solitaria”, collegata essenzialmente al modo in cui i singoli soggetti sono fisicamente costituiti e alle diverse abilità fisiche che possiedono. Queste riflessioni, presenti in diversi luoghi della produzione husserliana, sono sviluppate in particolare nella Sezione X dei manoscritti di HuaXXXIX, nei quali troviamo ampia trattazione della necessità di un sistema organico di concordanze interno al *Leib*, nel quale gli organi devono agire in stretta correlazione reciproca, rispondendo in modo adeguato ai diversi stimoli.

Il corpo-vivo determina quindi originariamente ciò che possiamo esperire nel nostro mondo-ambiente e, di conseguenza, ciò a cui possiamo attribuire in generale uno status normativo. Il mondo-ambiente, infatti, è esperito dal singolo soggetto per mezzo di “sistemi di apparizione” (*Erscheinungssysteme*) di natura corporea ed è di conseguenza strettamente correlato alla costituzione del corpo-vivo fungente nell’ambiente circostante<sup>116</sup>. Criterio strutturale per l’individuazione di un sistema di apparizioni effettivamente “fungente” è il suo rapporto in relazione ad un determinato *Optimum* percettivo, inteso come ideale a cui la singola percezione deve tendere nel suo essenziale orizzonte di possibilità. Scrive Husserl:

Le cose ci diventano note. E se lo sono in una certa prospettiva, allora noi, anche quando il famoso *optimum* relativo all’oggetto e conforme all’esperienza non è realizzato, nell’ “imperfetto” modo di darsi, noi abbiamo una non più vaga, ma una determinata relazione di coscienza con l’*optimum*. È come se noi, vedendo un oggetto a noi noto senza davvero toccarlo, “sapessimo”, come esso si potrebbe dare a livello tattile o come esso “davvero sia”, anche quando è visto sotto

---

<sup>113</sup> Cfr. Wittgenstein, *Della Certezza*, §125.

<sup>114</sup> Taipale, Joonas, "Twofold normality: Husserl and the normative relevance of primordial constitution." *Husserl Studies* 28.1 (2012): 49-60.

<sup>115</sup> HuaXXXIX, p.649.

<sup>116</sup> HuaXXXIX, pp.650-651; p.666.

una luce cattiva; quale “vero” colore esso abbia o, anche quando è toccato in modo sfuggente, se sia ruvido o liscio ecc..<sup>117</sup>

La nozione di *Optimum*, qui descritta in un testo del 1918, rappresenta un concetto regolativo che sottolinea il duplice livello normativo della percezione stessa, che inizia quindi lentamente a delinearci. Rappresentando il modo in cui l’oggetto, nelle condizioni di percezione ottimali, dovrebbe apparire ad un soggetto “normale”, l’*Optimum* funge da metro di paragone per qualsiasi tipo di esperienza percettiva. Ma la percezione sensibile risulta normativa<sup>118</sup> anche in virtù di un secondo aspetto, strettamente legato al concetto di *attenzione*. È proprio agganciandoci al concetto di *attenzione* che è possibile osservare l’innesto tra normatività originaria e normatività derivata, nonché la reciproca relazionalità tra le due dimensioni. Infatti, la percezione sensibile a livello del singolo soggetto è a sua volta inevitabilmente determinata da vincoli “imposti”, non solo dall’ambiente circostante, motivo per il quale la percezione non è mai realmente neutra, ma anche dall’interesse pratico del soggetto stesso, il quale guarda agli oggetti in un determinato modo, sulla base di obiettivi personali e interessi comuni.

Le norme sociali, quindi, sono letteralmente *sentite* dal soggetto di esperienza<sup>119</sup>, fungendo da elemento regolativo per le sue azioni, ma agiscono anche nella misura in cui la comunità di appartenenza determina i criteri per stabilire la linea di demarcazione tra concordanza e discordanza<sup>120</sup> percettiva, alla base dell’istituzione dell’oggettività. Si evince quindi che quella che Taipale definisce “normatività derivata” non è realmente “successiva” a quella originaria, frutto di un percorso di evoluzione lineare dell’esperienza, ma è già presente a livello della cosiddetta normatività primordiale. Ad essere realmente originaria è unicamente l’oggettiva costituzione fisica del soggetto, determinata dalle sue abilità fisiche, ma il modo in cui esso *usa* il corpo-vivo in relazione all’ambiente è sin dal principio influenzato dalla dimensione intersoggettiva.

Ecco che quindi il concetto di *corpo* si fa istanza di questa duplice normatività e al tempo stesso la incarna. Come abbiamo visto, l’azione del corpo in relazione alla costituzione di una comunità di parlanti è azione essenzialmente linguistica, di un corpo

---

<sup>117</sup> *Ivi*, p.638, traduzione nostra.

<sup>118</sup> Cfr. Breyer, Thiemo, "Social visibility and perceptual normativity." *Normativity in Perception*. Palgrave Macmillan, London, (2015): 140-157.

<sup>119</sup> Scrive Husserl a riguardo: “Die Normen gelten, sie haben empfundene Geltung”. Cfr. HuaXIII, p.107. In questo contesto, la *Empfindung* rappresenta proprio la sensazione quale collocata a livello corporeo.

<sup>120</sup> HuaXXXIX, p.649; Taipale, op.cit. (2014), p.10.

che è, in questo contesto, *linguaggio*. A questo punto, il concetto husserliano di *Sprachleib* diviene la chiave di volta per comprendere la complessa relazionalità tra corpi, ambiente e linguaggio, nell'ambito di un vero e proprio meccanismo di *formazione*. Con il termine *Sprachleib*, Husserl identifica il processo di incarnazione linguistica grazie al quale le idealità acquisiscono valore oggettivo per una specifica comunità, sviluppando queste considerazioni in relazione all'origine della geometria come prodotto culturale, come creazione originaria che si installa in una cultura, evolvendo con essa. Per mezzo della nozione di *Spachleib*, i concetti ricevono un vero e proprio *corpo nel linguaggio*, un corpo linguistico<sup>121</sup>, in un meccanismo che Husserl definisce di autentica *Verleiblichung*, di "corporeizzazione".

Alla luce di questo processo, risulta quindi interessante sottolineare come la fenomenologia husserliana sia tuttora esclusa da qualsiasi tipo di riflessione sulla natura pragmatica intorno al linguaggio. Questa esclusione deriva soprattutto da quanto espresso nell'ambito della *prima ricerca* logica, in cui Husserl, sottolineando il carattere intenzionale della comunicazione, esclude la gestualità dal novero degli atti comunicativi, a causa della sua possibile natura casuale<sup>122</sup>. Tuttavia, Husserl stesso sembra affidare un ruolo centrale alla corporeità in relazione alla dimensione linguistica, nella misura in cui leggiamo quanto segue:

(...) Io esperisco l'espressione corporea in quanto espressione di un elemento spirituale, io esperisco il corporeo come significativo, così come nel suo significato fisico. È come quando nel parlare i suoni uditi vengono compresi nel loro senso, e poi di seguito, una volta scritti, non appaiono unicamente come segni visivi ecc...<sup>123</sup>

Se da un lato è vero che la gestualità da sola non può assolvere al compito comunicativo vero e proprio, dall'altro è altrettanto innegabile che il corpo si fa istanza del senso linguistico, la *voce* rappresenta il primo passaggio verso la concretizzazione della scrittura, il cui segno non rimane puro e semplice segno visuale. Il corpo non è tuttavia unicamente "tramite" nel senso appena proposto, esso è anche *presupposto* per la comunicazione stessa, leggiamo infatti: "Naturalmente, per la comunicazione come tale

---

<sup>121</sup> Husserl, *Crisi*, op.cit. Appendice II, p.360.

<sup>122</sup> Cfr. Husserl, *Ricerche Logiche*, vol.1, op.cit., pp.299-301.

<sup>123</sup> HuaXV, p.83. Traduzione nostra, riportiamo il passaggio originale "(...) Ich erfahre den körperlichen Ausdruck als Ausdruck von einem Seelischen, ich erfahre das Körperliche als bedeutsam und in seiner physischen Bedeutung. Es ist ebenso wie im Sprechen die gehörte Wortlaute verstanden werden in ihrem Sinn, und dann auch geschrieben nicht nur als visuelle Zeichen etc."

è richiesta l'esistenza di corpi normali (fungenti ortologicamente)."<sup>124</sup> Il concetto di corpo-vivo-linguistico (*Sprachleib*) prende quindi vita concreta e si articola in discorsi, gesti, interazioni. È un prodotto umano, ma al tempo stesso specchio di ogni agire sul piano linguistico, strumento che fornisce al soggetto parlante costante risposta sulla sua stessa attività linguistica e sugli strumenti di pensiero ed espressione di cui dispone. Come propone Carlo Sini:

È qui che lo strumento principale della trascrizione 'spirituale' dell'azione originariamente tecnica è appunto il corpo-vivente-linguistico, articolato nei discorsi attivi, gestuali, propositivi, interattivi, illocutivi, ecc. del dire comune del tempo memorabile in cammino<sup>125</sup>.

Allo *Sprachleib* è affidata funzione aggregativa, in quanto si fa strumento per una conoscenza condivisa, ma allo stesso tempo – in quanto *Leib* – rimane un corpo in interazione con l'ambiente circostante e con gli altri corpi-vivi. Ciò che Tomasello definisce quindi nei termini di una “cornice concettuale di sistemi di rappresentazione”<sup>126</sup>, che ereditiamo sin dalla nascita e che caratterizzerebbe il campo di sviluppo e di legittimità della normatività derivata, non è – dal punto di vista fenomenologico – esclusivamente concettuale o rappresentativo, ma investe la sfera del “noi” in quanto *corporeità collettiva*<sup>127</sup>, nozione che autori come Thomas Fuchs<sup>128</sup> hanno collegato al concetto di “memoria corporea collettiva”<sup>129</sup>. Quest'ultima si identifica come una *cifra*, acquisita durante la prima infanzia, che include tutti i campi procedurali di possibilità “attivati” in un certo modo, grazie all'interazione con altri soggetti appartenenti alla medesima forma di vita e che comprende elementi fisici come la postura e tutte le reazioni, anche in termini emozionali, che convenzionalmente i soggetti mostrano e condividono in determinati contesti.

---

<sup>124</sup> HuaXIII, p.369. Traduzione nostra. Passo originale: “Natürlich, für Kommunikation als solche ist vorausgesetzt ein Bestand an normalen (orthologisch fungierenden) Leibern usw.”

<sup>125</sup> Sini, Carlo, "Husserl e la natura degli antichi Greci." *Bollettino Filosofico* 33 (2018): 145-149, p.148.

<sup>126</sup> Cfr. Tomasello, Michael, *A natural history of human thinking*. Harvard University Press, (2014).

<sup>127</sup> Husserl stesso utilizza la dicitura “kollektive Leiblichkeit”: cfr. HuaXXXIX, p.181.

<sup>128</sup> Fuchs è esponente della cosiddetta *embodied phenomenology*, una linea di pensiero di stampo fenomenologico che individua nell'azione del corpo-vivo-fungente la chiave di accesso privilegiata per la discussione e la ritematizzazione di diverse problematiche di natura soprattutto sociale. Cfr. per approfondire il tema, si veda: Jensen, Rasmus Thybo, and Dermot Moran, eds. *The phenomenology of embodied subjectivity*. Vol. 71. New York: Springer, (2013); Gallagher, Shaun, "Phenomenology and embodied cognition." *The Routledge handbook of embodied cognition*. Routledge, (2014). 27-36.

<sup>129</sup> Durt, Christoph, Thomas Fuchs, and Christian Tewes, eds. *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*. MIT Press, (2017), pp.333-353.

La nozione di memoria corporea, collegata a quella di *reazione*, ci permette di trovare un punto di incontro tra le riflessioni appena proposte e ciò che abbiamo già provato a delineare, nel primo paragrafo, conformemente al pensiero di Wittgenstein, ossia l'osservazione che alla base di ogni processo di apprendimento linguistico vi sia una reazione, un agire irriflesso, un aspetto quasi *animale*<sup>130</sup>. La reazione e il comportamento, secondo Wittgenstein, sono *infusi* nei nostri giochi linguistici, nella misura in cui essi *stanno lì*, come la nostra vita<sup>131</sup>. La nozione di corporeità linguistica collettiva, che porta con sé una sua memoria e la esplica nei processi di acquisizione e utilizzo del linguaggio, ci aiuterebbe a comprendere il motivo per cui il concetto di grammatica, secondo interpreti come Moyal-Sharrock, è definito essenzialmente nei termini di un'attività che si dispiega nel modo in cui un soggetto reagisce in determinate occasioni.

L'osservazione fenomenologica proposta, abbracciando una linea di investigazione anche molto vicina alla figura di Wittgenstein, sottolinea come l'interazione linguistica e culturale si basi su di un'indispensabile corporeità collettiva<sup>132</sup>, al punto che questa componente corporea è estendibile anche alla dimensione intersoggettiva nel suo insieme<sup>133</sup> (*embodied intersubjectivity*), superando ed includendo i singoli soggetti che la costituiscono. L'acquisizione linguistica, quindi, non si profila come un processo solitario di simulazione e acquisizione passiva di *pattern* di movimento altrui, ma implica l'ingresso in un meccanismo di interazione corporea e incorporazione reciproca, in cui si generano strati di significazione comune<sup>134</sup> e il soggetto oscilla tra la propria costituzione fisica e quella degli altri componenti della medesima forma di vita.

Considerare il processo di acquisizione e successiva interazione linguistica come essenzialmente corporeo significa quindi sostanzializzare anche il meccanismo stesso di interazione, che non solo si vede coinvolto in un passaggio dal livello di normalizzazione originario a quello derivato, ma presenta un grado di normatività a sé stante, in quanto espressione fisica di una vera e propria tensione dialettica. In questa cornice, diverse fonti

---

<sup>130</sup> Cfr. Wittgenstein, *Della Certezza*, §204, §538.

<sup>131</sup> *Ivi*, §559.

<sup>132</sup> Cfr. Moran, Dermot, "Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment." *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world* (2017): 25-46.

<sup>133</sup> Cfr. Di Paolo, Ezequiel A., and Hanne De Jaegher, "Toward an embodied science of intersubjectivity: widening the scope of social understanding research." *Frontiers in psychology* 6 (2015): 234.

<sup>134</sup> Cfr. Fuchs, Thomas, and Hanne De Jaegher, "Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation." *Phenomenology and the cognitive sciences* 8.4 (2009): 465-486.

di normatività agiscono e si ritrovano spesso in tensione nei corpi e *attraverso i corpi* degli interlocutori, in una triangolazione in cui si genera la tensione tra i “vincoli fisici” dei singoli partecipanti, le norme emergenti attraverso le dinamiche interattive diadiche e la forma più ampia dell’*habitus intersoggettivo*<sup>135</sup>. Nell’ottica ontogenetica proposta da Tomasello e Raczky, lo stesso processo di interazione originaria tra madre e figlio –che secondo l’autore rappresenta il primo livello di interazione sociale- può essere quindi interpretato, in questa chiave, come un percorso di incorporazione reciproca e di reciproca regolamentazione. Madre e figlio, infatti, si fanno artefici di un processo di “auto-scoprimiento” e “auto-correzione” in cui gli stati e i significati condivisi sono co-creati<sup>136</sup>. Non si tratta quindi semplicemente di “leggere” un’intenzione, o di “trovare” un pattern, ma di essere parte attiva di un processo di creazione di significato e sedimentazione.

Partendo da queste considerazioni, anche se la prospettiva sociale sull’acquisizione linguistica sembra risolvere numerosi problemi rispetto all’approccio chomskyano, la tensione tra normatività originaria e derivata è comprensibile solo alla luce di un approccio globale e interdisciplinare, in grado di giustificarne la complessa natura. Il processo di acquisizione linguistica deve quindi essere interpretato come essenzialmente corporeo, nella misura in cui occorre tenere in considerazione il ruolo primario della normatività e del sistema di apparizione del *Leib (Erscheinungssystem)*. Al fine di restituire un’immagine adeguatamente complessa della normatività linguistica, è dunque richiesta un’osservazione della normatività non lineare: in essa, dimensione originaria e derivata si intrecciano e si influenzano a vicenda, in una cornice in cui quest’ultima, a sua volta, deriva da un interscambio tra normatività primordiale e interazionale.

In queste pagine, che fungono da avvio per la definizione della relazione tra forma di vita e pratiche linguistiche, abbiamo quindi osservato questo rapporto nella sua duplice natura. Nel primo paragrafo, abbiamo condotto una riflessione sul processo di acquisizione linguistica, proponendo una linea di investigazione di stampo wittgensteiniano, in grado di travalicare i due principali modelli esplicativi appartenenti alla linguistica, ossia quello chomskyano di stampo innatista e quello sociale proposto da Tomasello. Siamo quindi giunti ad affermare, in realtà, l’impossibilità della definizione

---

<sup>135</sup> Cfr. Di Paolo, Cuffari, De Jaegher, op.cit. (2018), p.98.

<sup>136</sup> Cfr. *Ivi*, p.479.

di un vero e proprio “modello” di acquisizione, poiché l’infondatezza della pratica linguistica, nello svolgere la propria azione fondante nei confronti della struttura, supera ogni tentativo di spiegazione e riduzione, condividendo quindi l’essenziale natura infondata della forma di vita stessa.

Nell’ambito del secondo paragrafo, abbiamo cominciato quindi ad entrare nel merito di questo processo di formazione, sulla scorta di alcune riflessioni husserliane sul ruolo centrale delle pratiche comunicative in relazione alla costituzione di una vera e propria *Heimwelt*, superando alcuni pregiudizi interpretativi legati all’essenza e alla funzione del linguaggio dal punto di vista di Husserl. Imbattendoci infine nella caratterizzazione normativa di questa costituzione, siamo giunti a riflettere, nell’ambito del terzo paragrafo, sulla tensione tipica della dimensione normativa, che si articola tra normatività originaria o primordiale e normatività derivata, o intersoggettiva. Anche a questo proposito, abbiamo sottolineato la necessità di superare un modello di osservazione lineare di questo processo, privilegiando un’ottica che vede i due livelli in reciproca formazione e modificazione.

In questo percorso, la corporeità è emersa come elemento imprescindibile e caratterizzante del processo di formazione descritto, poiché funge da essenziale punto di partenza – identificato nella *deissi*– e da vera e propria istanza del ruolo del linguaggio e delle pratiche comunicative nell’ambito della dimensione intersoggettiva, come veicolato dal concetto husserliano di *Sprachleib*. Tuttavia, uno degli aspetti che a più riprese è stato menzionato, senza divenire tuttavia ancora oggetto di considerazioni dettagliate, è quello legato al meccanismo di sedimentazione che, come abbiamo visto in riferimento al ruolo della *Typik* nelle pratiche comunicative, funge da elemento attorno a cui si articola una specifica forma di vita in una struttura orizzontale come quella del mondo-della-vita. A questo processo, strettamente connesso con quello di *creazione intersoggettiva di senso*, è dunque dedicato il capitolo successivo.





## 4.

### ORIZZONTE E CREAZIONE DI SENSO

#### 4.1 Fondamento e mitologia

Il capitolo precedente ha posto le basi per la riflessione circa il rapporto tra la nozione di forma di vita e l'acquisizione della pratica linguistica, in una cornice in cui il linguaggio si identifica con un modo di agire e reagire irriflesso, che emerge a seguito di un determinato addestramento. Abbiamo visto in che misura i processi di acquisizione e di sviluppo del linguaggio possono essere letti come istanze del processo di formazione di una specifica *Heimwelt*, in quanto chiave di accesso per l'osservazione dell'innesto di una forma di vita nella cornice strutturale della *Lebenswelt*. A questo punto della nostra indagine, occorre però osservare il carattere peculiare e contestuale di tale formazione. Se infatti da un lato, come abbiamo avuto modo di osservare, la formazione di una specifica *Heimwelt* produce la creazione di un orizzonte di senso condiviso, in quel movimento di reciproca influenza tra forma e struttura che abbiamo cominciato a delineare nel paragrafo precedente, dall'altro, abbiamo visto come tutto questo avvenga in un *orizzonte di senso* determinato da una specifica *Typik*, che a sua volta è al tempo stesso presupposto e risultato di processi di sedimentazione.

Scopo del presente capitolo è quindi osservare la duplice natura dell'orizzonte di senso, che rappresenta al contempo il collante di una specifica comunità<sup>1</sup> e il prodotto dei processi di interazione osservati, evidenziandone la matrice essenzialmente -seppur non esclusivamente- intersoggettiva. Nello specifico, cercheremo di adottare anche in questo caso una doppia prospettiva: quella potenziale, specifica del carattere di *orizzontalità*, e quella della modalità di apparizione *concreta*, per cui l'orizzonte di senso si declina nel suo significato strutturale nei termini di una *tendenza* e nella sua concretizzazione in relazione alle nozioni di *cultura* e *abitualità*.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §298.

La caratterizzazione intersoggettiva del senso nei suoi termini concreti rimanda, come abbiamo visto nel capitolo precedente, all'azione formante della prassi dialogica, in una tensione continua con le problematiche emerse nel primo capitolo, in relazione soprattutto al rapporto tra polo egologico fungente e dimensione intersoggettiva, peculiari della riflessione husserliana. Ricordiamo che, a tal proposito, nonostante l'intersoggettività costituisca una componente ineludibile della dimensione del mondo della vita, Husserl non intende declassare il ruolo primario trascendentale del polo egologico fungente. Un simile attrito si presenta adesso in relazione proprio alla questione del senso: in che misura si può dire che esso sia co-creato nel processo di interazione? In che misura esso è invece essenzialmente pre-dato e funge da presupposto per questa stessa instaurazione?

A tal proposito, riflettendo sullo statuto peculiare dell'interazione linguistica e della corrispondente inter-corporalizzazione, abbiamo introdotto il concetto di *participatory sense making*, ossia di *creazione di senso condivisa*. Questa nozione, divenuta il baluardo per i recenti approcci enattivi al linguaggio, prende le mosse dal processo di *linguaging* proposto dal biologo cileno Maturana<sup>2</sup> e che, più che sull'acquisizione del linguaggio in quanto entità astratta, si fonda sul concetto di *comportamento linguistico*. In quest'ottica, il linguaggio è *vita* nella misura in cui, in determinati momenti evolutivi dell'organismo, quest'ultimo arriva a compiere delle distinzioni e delle descrizioni nell'ambito del suo dominio interazionale, volte innanzitutto a riequilibrare delle situazioni di squilibrio e di precarietà che ne metterebbero a repentaglio la sopravvivenza.

Tale cornice, tuttavia, presenta non pochi limiti. Primo fra tutti la riduzione dell'essere umano nei termini di *organismo*, tendenza figlia di quel processo di naturalizzazione della fenomenologia menzionata nell'introduzione al nostro lavoro e che tende a voler fornire dei modelli di spiegazione di matrice scientifica di fenomeni complessi. In secondo luogo, l'esigenza – nell'ambito della nostra indagine – di parlare del linguaggio in termini di esperienza e di significato *per il soggetto* in relazione al suo mondo-ambiente, in quanto terreno di evoluzione di pratiche complesse e non sempre interamente esplicabili, non solo quindi in termini di *comportamento* osservabili da un punto di vista esterno. Ciononostante, possiamo mutuare il movimento concettuale di questo approccio,

---

<sup>2</sup> Cfr. Di Paolo, Cuffari, De Jaegher, op.cit. (2018); Maturana, Humberto R, "The organization of the living: A theory of the living organization." *International journal of man-machine studies* 7.3 (1975): 313-333; Maturana, Humberto R., *Biology of language: The epistemology of reality*. (1978): 25-82.; Maturana, Humberto R. 'Autopoiesis' in *Autopoiesis: a theory of living organization*. M.Zeleny (ed.), New York: North Holland Publishers (1981): 21-33.

prescindendo dalle riduzioni e dai tecnicismi, con lo scopo di provare a sviluppare quel *terzo modello* di acquisizione e uso linguistico a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, il cui scopo è di rendere conto dell'essenziale dimensione corporea del linguaggio, senza tuttavia depotenziarne la portata rappresentativa, aspetto che analizzeremo più nello specifico nell'ultimo paragrafo.

È particolarmente necessario specificare questo aspetto poiché, l'idea alla base del processo di *participatory sense making* si identifica con l'esigenza di rifiutare qualsiasi tipo di rappresentazionalismo linguistico, interpretando tutto ciò che investe la sfera del linguaggio unicamente in termini di relazione e interazione proiettiva con l'ambiente circostante<sup>3</sup>. In questo contesto, l'orizzonte di senso alla base dell'interazione dialogica è costantemente co-creato e ri-creato sulla scorta della dissoluzione di continue tensioni dialettiche, le quali costituiscono, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il sostrato per l'instaurazione della dimensione normativa "derivata"<sup>4</sup>, di natura fondamentale intersoggettiva. Tale processo è descritto nei termini di una "coordination of intentional activity in interaction, whereby individual sense-making processes are affected and new domains of social sense making can be generated that were not available to each individual on her own."<sup>5</sup> Tutto questo, quindi, presuppone il giusto equilibrio tra coordinazione e rispettivi momenti di conflitto tra il soggetto e l'ambiente, nei termini di una costante oscillazione tra "accoppiamento" (*coupling*) e "distanziamento" (*decoupling*). Tale interscambio, producendo tensioni che devono necessariamente essere risolte, nonché squilibri all'interno del soggetto stesso, genera la necessità di riformulare e riattualizzare il processo in corso, rispondendo al concetto chiave dell'"adattività". Il *sense-making* è quindi definito come

(...) The capacity of an autonomous system to adaptively regulate its operation and its relation to the environment depending on the virtual consequences for its own viability as a form of life. Being a sense maker implies an ongoing (often imperfect and variable) tuning to the world and a readiness for action. (...) Sense-making is precisely the ongoing activity of selecting, modifying, and even constructing such frame, by and for the autonomous sense maker. Meaning and related concepts apply only to the whole situated organism in relation to its associated milieu, which itself coemerges with the individuation and activities of organisms<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. Di Paolo, Cuffari, De Jaegher, op.cit. (2018), p.145.

<sup>4</sup> De Jaegher, Hanne, and Ezequiel Di Paolo, "Participatory sense-making." *Phenomenology and the cognitive sciences* 6.4 (2007): 485-507.

<sup>5</sup> De Jaegher, Di Paolo, op.cit. (2007), p.13.

<sup>6</sup> Di Paolo, Ezequiel A., Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, op.cit. (2018), p.33.

Ora, i concetti chiave alla base di questa proposta non sembrano del tutto estranei alla natura delle nostre osservazioni e anzi, uno dei risultati minori che raggiungeremo alla fine del presente lavoro sarà quello di dimostrare l'indispensabile necessità di un triplice approccio integrativo tra quella che al giorno d'oggi viene definita *embodied social cognition*<sup>7</sup> - della quale il processo di *participatory sense making* si fa principale istanza-pensiero di Wittgenstein e fenomenologia husserliana.

Ciò che occorre tuttavia discutere e ridefinire, osservando lo sviluppo della creazione di senso qui menzionata, è l'essenziale *infondatezza* del processo appena descritto. Esso, infatti, individuando sia la sua genesi che il suo sviluppo unicamente nell'interazione, assume le sembianze di un processo costantemente *in fieri*, nella misura in cui non fa ricorso ad alcuna dimensione a priori o sostrato fondazionale, ma si identifica con il risultato di una perenne co-regolazione. Se questa idea sembra essere affine al pensiero di Wittgenstein, nella misura in cui liquida (apparentemente) qualsiasi tipo di riflessione sul fondamento, non mostra alcuna compatibilità con la fenomenologia husserliana e nello specifico con il suo carattere essenzialmente trascendentale, definito da Husserl come "(...) il motivo del ritorno alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive, della riflessione da parte del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla vita conoscitiva (...)”<sup>8</sup>. Nel momento in cui la fenomenologia trascendentale si occupa delle condizioni di esperibilità e dell'autoriflessione del soggetto su se stesso, l'interrogazione husserliana si identifica inevitabilmente con la necessità di indagine intorno al fondamento. La domanda sulla pre-datità del mondo-della-vita, sulla costituzione della *Heimwelt* e sul ritorno al potenziale del polo egologico fungente non avrebbe quindi altro scopo se non quello di penetrare le “inaudite profondità” dell'esperienza che un'autentica filosofia trascendentale dovrebbe enucleare<sup>9</sup>. Giunti a questo punto, sembra di essere finiti in un irrisolvibile *cul de sac*, che rende incompatibile qualsiasi tipo di osservazione tra fenomenologia husserliana e pensiero wittgensteiniano, anche in relazione a correnti contemporanee, ricalcando quei tentativi di confronto passati a cui abbiamo accennato nell'introduzione al lavoro.

Pur ribadendo le evidenti differenze tra i due autori, una domanda sorge tuttavia spontanea: affermare l'infondatezza del fondamento equivale a liquidarlo senza

---

<sup>7</sup> Cfr. Durt et.al., op.cit. (2017).

<sup>8</sup> Husserl, *Crisi*, p.123.

<sup>9</sup> *Ivi*, p.124.

possibilità di rivalutazione alcuna? Si apre qui la possibilità di una risposta negativa a tale quesito, formulando l'interrogazione sotto la seguente prospettiva: affermare, come fa Wittgenstein, che alla base delle forme di vita vi sia un *agire infondato*, non vuol dire forse proprio *riflettere sul fondamento*<sup>10</sup> e sull'impossibilità di una sua osservazione e determinazione arginante, cristallizzante e normalizzante?

Allacciandoci infatti a quanto esposto nel capitolo precedente, anche questa interrogazione congiunta risulterebbe di carattere trascendentale<sup>11</sup>, ma nella misura in cui con il termine *trascendentale* si intende una prospettiva che individua nella pratica il primato della formazione e della regolazione delle forme, caratterizzate da una genesi, come vedremo nel capitolo successivo, essenzialmente *performativa*. Proprio in questa cornice, che indaga il fondamento senza tuttavia postularlo acriticamente, occorre rilanciare la domanda sulla dimensione del senso, temporaneamente sospesa da questa parentesi metodologica.

Nel delineare quello che potremmo definire *orizzonte di senso*, sul quale si staglia e si sviluppa ogni pratica formante, Wittgenstein parla di un'immagine del mondo tramandata, sulla quale "distinguo tra vero e falso"<sup>12</sup>. Leggiamo a tal proposito:

Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere ad una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite. Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide<sup>13</sup>.

Questo passaggio mette in luce le componenti che costituiscono *l'infondato fondamento* wittgensteiniano. Alla base delle pratiche formanti, come quelle analizzate nel capitolo precedente, vi sarebbe infatti un'immagine del mondo costituita da proposizioni empiriche, parte integrante di quella che Wittgenstein definisce *mitologia* e a quest'ultima sarebbe quindi affidato il compito di fungere da *orizzonte di senso*, sul quale emerge la dimensione grammaticale. Si tratta quindi di un insieme di regole che

---

<sup>10</sup> Si veda a tal proposito: Gargani, Aldo Giorgio. *Il sapere senza fondamenti*. Vol. 64. G. Einaudi, (1975).

<sup>11</sup> Cfr. Rametta, Gaetano (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 1, Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Cleup, Padova (2008); Rametta, Gaetano (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 2, Da Maimon alla filosofia contemporanea*. Cleup, Padova (2012); Rametta, Gaetano, et. al., *Nova theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*. Editore Castelveccchi (2021).

<sup>12</sup> Cfr. Wittgenstein, *Della Certezza*, §94.

<sup>13</sup> *Ivi*, §§95-96.

apprendiamo, scrive Wittgenstein, non necessariamente in modo esplicito, nel momento stesso in cui giochiamo i giochi linguistici alla base della nostra forma di vita.

In questo senso, la narrazione mitologica contribuisce alla ridefinizione dei criteri tramite i quali possono evolversi i giochi linguistici costituenti una determinata forma di vita. È importante a questo punto sottolineare che la narratività della mitologia non implica l'esclusione dalla filosofia wittgensteiniana dell'elemento dell'autoriflessività, come vedremo più approfonditamente nell'ultimo paragrafo. Infatti, se l'agire rimane irriflesso nella pratica quotidiana, la filosofia è in grado di "scoprire" la mitologia, tematizzandola. Del resto, anche la riflessione husserliana sull'*epoché* fenomenologica, come mossa fondamentale per il disvelamento del pre-scientifico e del pre-categoriale, affida quest'ultima all'attività del filosofo in quanto *funzionario dell'umanità*, responsabile dell'indagine sulla dimensione dell'ovvio, offuscata dall'atteggiamento naturale<sup>14</sup>. Similmente Wittgenstein, seppur con toni decisamente meno teleologici, individua nella riflessione sull'infondatezza la cifra per un'attività filosofica "autentica". Come sottolinea Coliva a tal proposito:

So, in effect, by "mythology" Wittgenstein means those propositions that describe our world-picture and that we "discover" by doing philosophy. Now, "bad" philosophy would lead, according to him, to the production of a "philosophical" mythology – to thinking, with Moore, that these propositions can actually function as the final grounds of our knowledge, which can be used to oppose skepticism. *Whereas "good" philosophy, in Wittgenstein's opinion, would lead us to seeing that these are the ungrounded presuppositions of our language-games and epistemic practices which can't sensibly be called into doubt as this would deprive us of those practices, and with them, of the possibility of distinguishing between what is warranted and unwarranted, rational and not rational*<sup>15</sup>.

Compito di una riflessione filosofica autentica non è quindi quello di individuare nella mitologia il fondamento ultimo, concettualizzabile ed esplicabile in termini di regole prefissate a priori e poi successivamente acquisite passivamente dal soggetto, ma di sottolinearne essenzialmente il carattere *narrativo* e profondamente differente da qualsiasi paradigma precostituito. Come vedremo nel capitolo successivo, riprendendo gli elementi peculiari della proposta di Kripke già parzialmente discussi nell'ambito del secondo capitolo, ogni tentativo di ricercare nel pensiero di Wittgenstein un elemento che funga da fondazione ultima equivale a tradirne l'essenza fondamentale. Tuttavia, per

---

<sup>14</sup> Husserl, *Crisi*, p.53.

<sup>15</sup> Coliva, Annalisa, *Moore and Wittgenstein: Scepticism, certainty and common sense*. Springer (2010), p.14. Enfasi nostra.

evitare di ricadere nell'affermazione dell'arbitrario, la nozione di *mitologia* rappresenta la traccia che svolge, nel pensiero del filosofo austriaco, il ruolo di elemento indicatore. La mitologia, infatti, assume valore *simbolico* e *di guida* per la comunità che la assume come tale, si tramanda nelle voci, nei dialoghi, nei corpi linguistici, senza assumere tuttavia valenza di verità assoluta, affermando la propria legittimità nella sfera della narrazione e della tradizione senza mai costituirsi come *legge*. Scrive Spinicci a tal proposito:

La natura narrativa del mito non significa tuttavia dimenticare che il mito non è una narrazione qualsiasi; il mito, che narra un evento avvenuto in *illo tempore*, è insieme anche espressione e delineazione di un modello che deve aiutare a comprendere il presente. Se nel mito si narra la lotta degli dèi e degli eroi per sancire il cosmo sul caos è perché nel presente non è affatto esclusa la possibilità del ripetersi della minaccia del disordine e del suo tentativo di imporsi all'ordine del cosmo. La narrazione del mito si pone così come un'interpretazione del presente e una garanzia per il futuro che *ha il suo unico fondamento nella sua assimilazione di ciò che accade ad un evento passato*. Un fatto accaduto in *illo tempore* deve così divenire *la regola per pensare il presente, per intenderlo alla luce di un sistema di riferimento che ne garantisca la sensatezza e insieme anche il buon esito*<sup>16</sup>.

È per questo motivo che le proposizioni empiriche attraverso cui la mitologia narra e si narra, scrive Wittgenstein, fungono da alveo per il fiume costituito da altre proposizioni, più "fluide", che a loro volta, nel corso della narrazione mitologica, possono trasformarsi in argini, in linee guida. Tale compito, secondo Spinicci, si avvicina a quello che Husserl affida alle *ontologie regionali*, le quali fungono da "mappa delle distinzioni fondamentali che normalmente sorreggono la nostra prassi e che ci impediscono di porre sullo stesso piano le cose materiali, gli esseri animati, le persone"<sup>17</sup>, fornendo un vero e proprio "repertorio grammaticale"<sup>18</sup>, in cui "ogni possibile oggetto prescrive all'esperienza la rete intricata delle strutturazioni fenomenologiche che sono implicate nella sua esperibilità."<sup>19</sup> Il concetto di *ontologia regionale materiale*, definito da Husserl nei termini di una *Logik des sachhaltigen Seins*<sup>20</sup>, determina la forma necessaria della concretezza, senza la quale non sarebbe possibile – in termini assoluti – parlare di esperienza.

---

<sup>16</sup> Spinicci, Paolo, *Il mondo della vita e il problema della certezza*. Milano: Cuem (2000), p.269.

<sup>17</sup> Spinicci, op.cit. (2000), p.171.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Cfr. HuaV, p.34; Husserl, *Esperienza e giudizio*, op.cit., p.435; Hua III/1, pp.36-37; *Husserl-Lexikon*, op.cit. pp.271-220.

<sup>20</sup> HuaXXVIII, p.302.



Tutto questo sta alla base della malleabilità, ma al tempo stesso dell'uniformità dell'*immagine del mondo* peculiare di una specifica forma di vita, la quale, pur assecondando i mutamenti della narrazione, si identifica nella sua unicità. Sottolinea Coliva a tal proposito: “So, in effect, all Wittgenstein is saying is that our world-picture is plastic and dynamic, yet unique”<sup>21</sup>. Se quindi con *senso* intendiamo l'orizzonte apriori che regola lo svolgimento stesso delle pratiche formanti – le quali senza di esso si attualizzerebbero nella più totale arbitrarietà-, determinando il successo o meno di un atto dialogico in quanto atto di formazione, allora la mitologia, in quanto insieme delle proposizioni empiriche alla base dei nostri giochi linguistici, *funge*, nella riflessione wittgensteiniana, da orizzonte di senso.

Il ricorso alla narrazione mitologica risulta in questa sede particolarmente congeniale, poiché include la seconda caratterizzazione del concetto di *senso* a cui facciamo riferimento, inteso nei termini di *creazione intersoggettiva*. Parlare di creazione costante di senso non significa quindi negarne la peculiare cifra dell'invarianza: il fondamento infondato è il fondamento che si ri-attualizza costantemente nella pratica, la quale a sua volta, come vedremo nel paragrafo successivo, non si *esaurisce* con se stessa e con la sua attuazione. Il residuo della pratica, infatti, si *sedimenta*, rientra a far parte di quello stesso orizzonte di senso, modificandolo, come lo scorrere del fiume modifica l'alveo che funge da guida, e il tramandarsi della narrazione subisce le modificazioni delle voci che le conferiscono forma.

Partendo da queste considerazioni, possiamo quindi ridefinire la domanda sul senso a partire una prospettiva che deve necessariamente configurarsi come “ibrida”. Che il senso venga costantemente creato, come il processo di *participatory sense making* intende affermare, non significa che non vi sia una dimensione strutturale sottostante che ne possa modulare i possibili sviluppi. La nozione di *senso* si presenta quindi con una potenzialità concettuale di carattere essenzialmente *disciplinante*, più che *normalizzante*, se con normalizzazione intendiamo la neutralizzazione di tutte le possibili tensioni formanti. La forza disciplinante, al contrario, guida la formazione, assecondando anche – come abbiamo avuto modo di osservare in relazione all'anomalia – le deviazioni inaspettate. Nell'ambito del capitolo precedente, infatti, abbiamo osservato come, sia nella prospettiva husserliana che in quella wittgensteiniana, ci sia sempre spazio per la

---

<sup>21</sup> Coliva, op.cit. (2010), p.14.

deviazione e l'anomalia nel processo di formazione della *Heimwelt* e di una forma di vita, con la possibilità della creazione di *nuovi* orizzonti di senso. Nonostante, infatti, come abbiamo osservato in relazione alla normatività *multidimensionale* oggetto del capitolo precedente, l'orizzonte sia sempre rimodulabile proprio in virtù dei differenti livelli di normatività, esso rimane sempre e comunque *disciplinato* da elementi distintivi che si rispecchiano nella risonanza che la pratica esercita sull'ambiente circostante. Scrive Wittgenstein:

Il dire: "Questa combinazione di parole non ha senso", esclude la combinazione dal dominio del linguaggio, e con ciò delimita la regione del linguaggio. Ma quando si traccia un confine si possono avere diverse e svariate ragioni. Se delimito un'area con una siepe, con una linea, o in qualche altro modo, ciò può avere lo scopo di non far entrare o di non far uscire qualcuno; ma può far parte anche di un giuoco nel quale i giocatori debbano, per esempio, saltare oltre il confine; oppure può indicare dove termina la proprietà di una persona e ha inizio quella di un'altra ecc. Perciò, tracciando un confine, non si dice ancora perché lo si traccia<sup>22</sup>.

Il *senso* non si impone quindi come un paradigma normativo, ma come un *sentiero* che, sulla base dell'attuazione della pratica, è in grado di rimodularsi<sup>23</sup>. L'azione del tracciare – o come vedremo nell'ultimo paragrafo, del *disegnare*– attualizza una delle molteplici *possibilità* verso cui l'utilizzo della linea si proietta, senza tuttavia definirne a priori la destinazione.

Husserl, diversamente da Wittgenstein, esplicita la necessità di un'indagine sul senso, facendo ricorso alla nozione di *a-priori storico concreto*, in quanto *poderoso a-priori strutturale*, che "abbraccia tutto l'essente in quanto divenuto e in quanto immerso del divenire"<sup>24</sup> e a cui è affidata quindi un'"interna struttura di senso"<sup>25</sup>. La nozione di *senso* a cui Husserl fa riferimento, in relazione all'evoluzione delle pratiche, sembra dunque essere intimamente legata alla concettualità del fondamento, un fondamento che si traduce, nell'esposizione in chiave teleologica di *Crisi delle scienze europee*, in un'evoluzione di carattere storico, dalla quale emerge la nozione di *tradizione*. Non solo

---

<sup>22</sup> PU, §499.

<sup>23</sup> È interessante a questa altezza notare come anche Steinbock avesse definito la *Lebenswelt* nei termini di un confine che delimita il campo da gioco (*Spielraum*). Cfr. Steinbock, op.cit. (1995), p.109.

<sup>24</sup> Husserl, *Crisi*, p.373.

<sup>25</sup> *Ivi*, p.372. Questo riferimento non va inteso, tuttavia, in chiave statica. In primo luogo, come sottolinea Zahavi, Husserl interpreta la filosofia come scienza in modo radicalmente differente da come interpreta la matematica. L'idea di "verità assoluta" a cui Husserl fa riferimento è appunto un *ideale regolativo*, motivo per il quale la filosofia in quanto scienza fondante si può realizzare unicamente in un divenire storico e infinito; essa non rappresenta un paradigma statico a cui i saperi devono conformarsi. Cfr. Zahavi, op.cit. (2013), p.153. Per questo motivo, riteniamo opportuno adottare una linea interpretativa che metta in evidenza l'essere *traccia* della struttura fondante per l'evoluzione della pratica.

quindi sul piano precategoriale, come abbiamo visto nel primo capitolo, ma anche nella sua declinazione empiricamente determinata, qualsiasi tipo di pratica si *fonda* sulla struttura pre-data della *Lebenswelt*. Tuttavia, come avremo modo di osservare nel paragrafo successivo, questa apparente discordanza tra i due autori non impedisce una loro osservazione relazionale. Al contrario, come sottolinea Spinicci, alcuni aspetti delle riflessioni dei due filosofi convergono intorno alla necessaria descrizione del già introdotto carattere dell'invarianza, seppur adottando prospettive differenti:

Per dirla in breve: per Wittgenstein come per Husserl il sistema delle certezze non è in tutto e per tutto riconducibile ad una “folk theory” destinata ad essere con il tempo corretta e confutata, poiché percorrendo a ritroso la catena dei giochi linguistici ci imbattiamo infine in un nucleo di certezze (nella struttura invariante della *Lebenswelt*) che fungono da fondamento dei giochi linguistici più complessi. L'istanza trascendentale in Husserl e il tema delle certezze presupposte in Wittgenstein ci appaiono in questa luce come due differenti prospettive che tuttavia convergono nella difesa della sensatezza e della tendenziale invarianza del sistema di riferimento del senso comune<sup>26</sup>.

Stando inoltre alla celebre interpretazione di Conway<sup>27</sup>, Wittgenstein rientrerebbe a pieno titolo nel novero dei pensatori del fondamento, stravolgendone i classici paradigmi. Secondo l'autrice, infatti, il problema principale della nozione di *fondamento*, oggetto di critiche da parte dello stesso Wittgenstein in relazione all'impostazione del *Tractatus*, sarebbe la sua stretta correlazione con quella di *corrispondenza*. Partendo da questo problema, Conway ricostruisce la storia della filosofia occidentale (soffermandosi in particolare su Platone, Aristotele, Cartesio e sul Wittgenstein del *Tractatus*) come un incessante tentativo di ricercare un fondamento *alla base* della corrispondenza tra linguaggio-pensiero e realtà, ignorando che ogni indagine di questo tipo è inevitabilmente il frutto di un'operazione *già pregna di linguaggio e pensiero*, in cui è impossibile porsi al di fuori di questa presunta corrispondenza. Occorre invece sottolineare che, come sostiene Conway, “man’s understanding of what is the case is structured by his form of life, which is the ultimate foundation for any comprehension and expression”<sup>28</sup>. Ma questo fondamento, sottolinea l'autrice, rappresenta l'apriori che scaturisce dall'esperienza, non è imposto su di essa; non rappresenta un modo di conoscere, ma di essere, e trova fondazione nelle interazioni stesse tra il soggetto e l'ambiente circostante<sup>29</sup>,

---

<sup>26</sup> Spinicci, op.cit. (2000), p.315.

<sup>27</sup> Cfr. Conway, op.cit. (1982).

<sup>28</sup> *Ivi*, p.335.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

richiamando dunque quel movimento di creazione di senso condivisa che sembrava sfuggire ad ogni tipo di fondazione. Tutto questo ben si sposa con l'ipotesi, avanzata nel capitolo precedente, di un primato della pratica dialogica nella costituzione della forma di vita, dal momento in cui quest'ultima risulta inscindibile dalla pratica stessa.

Ecco che quindi le nozioni di *fondamento* e *mitologia* trovano un punto di incontro nella libera variazione della *pratica*, che si origina su di un orizzonte di senso preconstituito, ma al tempo stesso opera un'azione di formazione costante nei confronti dell'orizzonte stesso. Convergenndo con questa linea di pensiero, approfondiremo di seguito proprio la nozione di *orizzonte*, in relazione soprattutto alle due operazioni che ne caratterizzano lo sviluppo, che chiameremo di *costruzione* e di *svelamento*. Tale *orizzonte di senso*, come vedremo, presenta un tratto caratteristico e ineludibile, ovvero il tratto della *familiarità*, alla base e al tempo stesso risultato proprio di quelle pratiche dialogiche formanti che costituiscono la *Heimwelt*.

#### **4.2 Costruire e dischiudere l'orizzonte: abitudine e certezze**

Prima di risolvere l'apparente discrepanza tra Husserl e Wittgenstein in relazione al binomio senso-fondamento, occorre analizzare un ulteriore elemento, al fine di osservare compiutamente il rapporto tra forme di vita e linguaggio e la loro reciproca interazione con la dimensione dell'orizzonte, ossia il tratto distintivo della *familiarità*. Abbiamo osservato, infatti, come la pratica linguistica – in quanto pratica dialogica – crei lo spazio per l'innesto di una determinata dimensione, discutendo in particolare l'elemento regolativo del *sensu* in quanto “guida” dello sviluppo della stessa pratica dialogica. Una delle principali caratteristiche di questo movimento, che tuttavia abbiamo sempre lasciato implicito nella nostra trattazione, è legata alla constatazione che tutti questi meccanismi sorgono in nome del tratto distintivo della *Vertrautheit*, della familiarità.

La dimensione della familiarità presenta una caratterizzazione del tutto peculiare, di difficile inquadramento. È per questo motivo, quindi, che la nostra osservazione deve essere anche in questo caso accompagnata dallo strumentario concettuale mutuato da altre discipline del pensiero, al fine di poter esplicitare al meglio un elemento che altrimenti rimarrebbe sempre solo *in nuce* e mai compiutamente tematizzato. La prima prospettiva a cui ci è utile attingere è quella offerta dalla filosofia delle emozioni, la quale si occupa

della necessità di condivisione degli stati affettivi nell'ambito della dimensione intersoggettiva che, come abbiamo avuto modo di osservare, rappresenta una componente essenziale sia a livello del polo egologico fungente che della declinazione empirica dell'orizzonte. La seconda prospettiva è, invece, quella più strettamente fenomenologica.

Nella cornice offerta dalla prima, l'oggetto di analisi è lo studio della componente affettiva dell'intersoggettività che, prendendo le mosse dalla tradizione filosofica - soprattutto di stampo fenomenologico- offerta da autori come Scheler e Walther<sup>30</sup>, studia fenomeni come quello del *contagio emotivo* o della *risonanza affettiva* nell'ambito delle comunità, osservandone le conseguenze in relazione ai diversi fenomeni sociali. Se infatti, come emerso nel capitolo precedente, la dimensione corporeo-linguistica risulta alla base del processo di formazione dialogica della forma di vita e della *Heimwelt*, la componente emotiva insita in questo processo non può che svolgere un ruolo centrale per la sua effettiva attuazione. Tuttavia, questa componente necessita a sua volta di una più precisa determinazione, poiché si tende ad accettare la distinzione concettuale tra *sentimenti* ed *emozioni*, laddove i primi non vanno intesi nel senso delle *Empfindungen* o delle sensazioni fisiche, bensì come stati cognitivi veri e propri<sup>31</sup>, mentre le seconde presentano non solo una determinata fisiologia, ma si inseriscono in una cornice intenzionale con una duplice valenza<sup>32</sup>. Più che di vere e proprie emozioni, quindi, parleremo in questa sede del ruolo dei *sentimenti* nella loro seconda accezione che, come vedremo, si estende ben oltre la caratterizzazione prettamente cognitiva.

L'elemento che differenzerebbe stati come il *sentimento di familiarità*, il *sentimento di sapere*, il *dubbio*, la *dimenticanza* o la *certezza* dalle emozioni sarebbe, secondo Meylan, il corrispettivo legame con il grado di fluidità (*fluency*) di un particolare processo cognitivo, il che li renderebbe non riducibili ad una cornice intenzionale di stampo puramente affettivo<sup>33</sup>. Si tratterebbe dunque di particolari stati mentali (sebbene non ascrivibili esclusivamente a questa sfera), comunemente definiti con il nome di *sentimenti*

---

<sup>30</sup> Cfr. Salmela, Mikko, "The functions of collective emotions in social groups." *Institutions, emotions, and group agents*. Springer, Dordrecht, (2014): 159-176; Salmela, Mikko. "Shared emotions." *Philosophical explorations* 15.1 (2012): 33-46.

<sup>31</sup> In seguito, torneremo più approfonditamente sulla natura ambigua dei sentimenti, difficilmente riducibili ad un'unica cornice di carattere esclusivamente cognitivo o affettivo. Cfr. a tal proposito: Goldman, Alvin I., ed. *Readings in philosophy and cognitive science*. Mit Press, (1993); Arango-Muñoz, Santiago. "Cognitive phenomenology and metacognitive feelings." *Mind & Language* 34.2 (2019): 247-262.

<sup>32</sup> Meylan, Anne, "Epistemic emotions: a natural kind?" *Philosophical Inquiries* 2.1 (2014): 173-190.

<sup>33</sup> Meylan, op.cit. (2014), p.174.

*epistemici*<sup>34</sup>, a cui è attribuito il compito di auto-monitoraggio normativo. Essi ricoprono un ruolo metacognitivo, “informando” il soggetto sulla fluidità e sulle eventuali *fratture* dei processi esperienziali in cui è coinvolto. Così facendo, influiscono sulla possibilità o meno di compiere un’azione, la quale si arresterebbe in caso di percezione di un’anomalia. Tutto questo provocherebbe una presa di distanza da parte del soggetto, con la conseguente osservazione *esterna* del processo stesso<sup>35</sup>.

Secondo le interpretazioni più comuni, il sentimento di familiarità rientra nella categoria dei sentimenti epistemici. Infatti, un’azione compiuta in un contesto familiare, o una stessa azione compiuta più volte dal soggetto nel corso della sua narrativa personale risulta, come intuitivamente ci si aspetta, più fluida, permettendo un’evoluzione della prassi senza particolari interruzioni o discrepanze. Per questo motivo, il sentimento di familiarità sarebbe *condizione necessaria* per la partecipazione attiva del soggetto al mondo-ambiente in cui è inserito; aspetto che introduce un ulteriore elemento a cui fare riferimento, meno legato alla funzione strettamente epistemica, ma fungente da vera e propria pre-condizione per ogni possibile *esserci* attivo nella *Umwelt*. Stiamo parlando del senso *esistenziale* di familiarità (*Vertrautheit*), per mutuare una definizione proposta da Ratcliffe<sup>36</sup>, che potremmo però qualificare, in modo più generico, *esperienziale*.

Non solo quindi la familiarità rappresenta una condizione necessaria per la condivisione del medesimo orizzonte di esperienza, essa funge da vera e propria

---

<sup>34</sup> Cfr. Dokic, Jérôme, "Seeds of self-knowledge: noetic feelings and metacognition." *Foundations of metacognition* 6 (2012): 302-321; Arango-Muñoz, Santiago. "Scaffolded memory and metacognitive feelings." *Review of Philosophy and Psychology* 4.1 (2013): 135-152; Arango-Muñoz, Santiago, and Kourken Michaelian, "Epistemic Feelings and Epistemic Emotions (Focus Section)", (2014). Con l'espressione *epistemic feelings* o *metacognitive feelings*, si intende una categoria di stati mentali, che tuttavia presentano una marcata componente fisica (*embodied*), in grado di *avvertire* il soggetto circa l'andamento di un particolare stato di esperienza. Data la loro natura essenzialmente ibrida, non è facile fornire una definizione univoca di essi, come vedremo nel corso del presente lavoro. Secondo quanto riportato da Arango-Munoz e Michaelian, che negli ultimi anni si sono dedicati al tentativo di fornire una panoramica su questi particolari stati mentali, alcuni dei sentimenti epistemici più studiati sono il *tip of the tongue* (tot-feeling), il *feeling of knowing*, il *feeling of forgetting* e il *feeling of familiarity*, oggetto delle nostre osservazioni.

<sup>35</sup> Cfr. Meylan, op.cit. (2014).

<sup>36</sup> Cfr. Ratcliffe, Matthew, "The feeling of being." *Journal of Consciousness Studies* 12.8-9 (2005): 43-60. L'autore delinea la categoria degli *existential feelings*, ossia di quei sentimenti esistenziali che caratterizzano l'esserci-nel-mondo sia a livello singolare che collettivo. In particolare, Ratcliffe individua nel *feeling of being*, espressione ombrello che determina l'esperienza del *Dasein* soggettivo, l'elemento affettivo e al tempo stesso cognitivo alla base di una qualsiasi esperienza "normale", sia in relazione al singolo che in riferimento alla dimensione intersoggettiva. Cfr. op.cit., pp.45-46. Ulteriori esempi di *existential feelings* presentati dall'autore sono il *feeling of reality* (p.51) e il *feel of things* (p.47).

*Grundlage* del mondo-della-vita intersoggettivamente condiviso<sup>37</sup>. Secondo l'interpretazione offerta da Fuchs, la *Vertrautheit* non andrebbe infatti intesa come un'assunzione o forma di accettazione passiva da parte del soggetto, ma come un'"apertura originaria del mondo" (*ursprungliche Erschließung der Welt*), paragonata alla *oikeiosis*, ossia all'indiscusso processo attraverso il quale l'esperienza tra i diversi corpi-vivi diviene familiare. Queste considerazioni ci costringono ad un'osservazione multidimensionale della familiarità, che deve quindi articolarsi principalmente in tre forme: nel rapporto del soggetto con il mondo-ambiente, nell'interazione corporea del soggetto con altri soggetti di esperienza e infine, aspetto alla base dei due precedenti, nel rapporto del soggetto con se stesso e con il proprio corpo-vivo-percettivo.

Il collegamento tra questi elementi e il processo di formazione dialogica descritto nel capitolo precedente appare quindi evidente, fornendo ulteriori elementi di riflessione per l'osservazione dell'"innesto" della forma nella struttura orientata. In particolare, il rapporto con il *Leib*, che abbiamo delineato come di irriflessa autoconsapevolezza del corpo e della sua azione nell'ambiente, si acuisce a questo punto tramutandosi in vera e propria "dimenticanza"<sup>38</sup>. Quella che infatti Fuchs definisce, richiamando un concetto russelliano, *knowledge by acquaintance*, necessita sia della dimenticanza stessa del corpo (*Leibgedächtnis*) con la relativa interiorizzazione dell'*ich kann* sia, come abbiamo già visto, della tipicizzazione della prassi intra-corporea. A tal proposito, la *costituzione del mondo spirituale* descritta in *Idee II*, con la particolare osservazione, da parte di Husserl, dell'*io posso*, rappresenta quel sostrato universale e al tempo stesso particolare per la trattazione della *Lebensweltphilosophie*, oggetto degli scritti prodotti dagli anni 30 in poi e che abbiamo anche osservato in relazione a *Crisi delle scienze europee*<sup>39</sup>.

È infatti nell'ambito di *Idee II* che Husserl mette a tema la distinzione tra *io come soggetto di facoltà* e *io empirico*, in una stretta polarità in cui l'io spirituale è descritto nei termini di un "organismo di facoltà", con un suo sviluppo secondo uno stile tipico<sup>40</sup>. Con il concetto di *io posso*, Husserl ingloba sia le possibilità logiche che quelle pratiche,

---

<sup>37</sup> Cfr. Fuchs, Thomas, "Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt." *Phänomenologische Forschungen* (2015): 101-117.

<sup>38</sup> Wandelfels parla di un vero e proprio "unreflektiertes Vollzugsbewußtsein", quindi di una irriflessa consapevolezza dell'attuazione. Cfr. Wandelfels, op.cit. (1971), p.170. Vedremo in che modo questo *Vollzug* si collega alla performatività della forma di vita.

<sup>39</sup> Cfr. Dzwiza-Ohlsen, op.cit. (2019), pp.253 sgg.

<sup>40</sup> Husserl, *Idee II*, op.cit., p.255.

anticipando l'essenziale relazione responsiva con l'ambiente circostante che autori contemporanei come Dings hanno poi sviluppato nei termini di *affordances*<sup>41</sup>, offerte sia dalla *Umwelt* che dall'originaria costituzione fisica del soggetto stesso – la quale, come abbiamo visto, rappresenta la fonte primaria di quella normatività che abbiamo definito 'originaria'–.

Con la nozione di *affordance* si sottolinea qui un tipo di esperienza in cui l'ambiente sollecita un certo tipo di attività, la quale induce nel soggetto un'immediata e specifica reazione<sup>42</sup>. Ma proprio questo concetto sottolinea il gioco tra attività e passività entro cui la traccia del familiare si sviluppa, nella sua duplice accezione originaria e costituita, epistemica ed esperienziale. L'elemento della passività assume in questo contesto una valenza specifica, nella misura in cui autori come Dreyfus e Kelly escludono che, nella trattazione del concetto di *affordance*, sia legittimo parlare di una vera e propria *decisione*, poiché "in feeling immediately drawn to do something, the subject experiences the environment calling for a certain way of acting, and finds himself responding to the solicitation"<sup>43</sup>. Tuttavia, l'osservazione di Husserl sembra cogliere in modo più cogente l'oscillazione tra attività e passività peculiare di questo concetto, poiché scrive:

Una passiva arrendevolezza nell' "io muovo", ecc., è un procedere soggettivo, libero soltanto nella misura in cui "rientra nella mia libertà", cioè nella misura in cui, come ogni procedere soggettivo, può venir inibito e poi di nuovo liberato dall'io secondo direzioni centripete; vale a dire: il soggetto "aderisce", dice sì alle provocazioni dello stimolo, che lo invitano all'arrendevolezza, e concede praticamente il suo "fiat". In relazione con i miei atti egologici centripeti, ho la coscienza dell'*io posso*. Questo io posso è fatto di attività, e il loro intero decorso non costituisce un mero accadere fluente; il decorso procede sempre da un io-centro, e fin tanto che ciò avviene, si dà anche la coscienza dell'"io faccio", dell'"io agisco"<sup>44</sup>.

Questa paradossale decisione *passiva*, che per molti aspetti richiama quella *decisione istintiva* di aderire alla regola wittgensteiniana di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo, si basa sul principio secondo cui "l'adesione all'istinto fonda l'istinto all'adesione: abitualmente"<sup>45</sup>, in un meccanismo di reciproca influenza che, scrive

---

<sup>41</sup> Dings, Roy, "Understanding phenomenological differences in how affordances solicit action. An exploration." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17.4 (2018): 681-699.

<sup>42</sup> Dreyfus, Hubert, and Sean D. Kelly, "Heterophenomenology: Heavy-handed sleight-of-hand." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6.1-2 (2007): 45-55.

<sup>43</sup> *Ivi*, p.52.

<sup>44</sup> Husserl, *Idee II*, op.cit. p.258; Cfr. Wandelfels, op.cit. (1971), pp.140-141.

<sup>45</sup> Husserl, *Idee II*, p.256. A proposito del precario rapporto tra istinto e libero arbitrio, Husserl specifica nelle stesse righe che "quando agisco liberamente, aderisco sì all'abitudine, ma sono anche libero in quanto aderisco ai motivi, alla ragione nelle sue libere decisioni." E aggiunge, in una nota: "Da un punto di vista



Husserl, non osserva un netto sviluppo lineare del principio e del suo proseguimento<sup>46</sup>. L'*io posso* non si traduce, quindi, in un'esplicita esternazione di un'autocoscienza, in un'affermazione simile all'uso grammaticalmente scorretto del verbo "sapere" che Wittgenstein attribuisce a Moore, ma in un agire irriflesso che si insinua in una cornice di abitudini, le quali "si sviluppano sia per il comportamento originariamente istintivo (in modo che agli impulsi istintivi si connetta la forza pulsionale dell'abitudine), sia anche per il comportamento libero"<sup>47</sup>.

Questa internalizzazione dell'*io posso*, nel fungere da elemento centrale per la costituzione della struttura, deve quindi, necessariamente, essere *dimenticata*, nella misura in cui il soggetto normale interagisce "con una certa familiarità con il singolo comportamento dell'io"<sup>48</sup>. Una sua continua ri-attualizzazione conscia provocherebbe, al contrario, il meccanismo della *Entfremdung*, dell'estraneazione del soggetto su di un duplice piano: quello del rapporto con il suo stesso corpo e quello della relazione con gli altri co-soggetti di esperienza, che emerge soprattutto nei casi di frattura del rapporto tra soggetto e ambiente, tipica, ad esempio, delle esperienze di schizofrenia<sup>49</sup>. In questi casi l'anomalia, qui intesa nei termini di una rottura esperienziale, proprio in virtù di quel meccanismo che permette di portare alla luce negativamente la peculiare natura della normalità in opposizione ad essa, si traduce in una continua ed esasperata presa di coscienza degli atti irriflessi – i soggetti coinvolti riportano ad esempio diversi casi in cui devono 'comandarsi' di alzare la mano o di reagire in un certo modo davanti allo specchio<sup>50</sup> che conduce, inevitabilmente, all'impossibilità di condivisione esperienziale a livello intersoggettivo.

---

fenomenologico 'l'abituale' o il 'conforme all'esperienza' è in un *riferimento intenzionale* con certe circostanze." Si tratta quindi di una relazione pre-logica che, in quanto tale, investe anche le pulsioni istintuali, le quali si sviluppano comunque conformemente ad un'aspettativa di esperienza, seppur non con un "orizzonte di ricordi analoghi".

<sup>46</sup> Cfr. *Ivi*, p.256, nota 1. Qui Husserl specifica che "Dobbiamo dunque dire che il 'carattere originario' non è altro che questo: che all'inizio c'è una determinata motivazione, e che nello sviluppo dell'io ogni motivazione è condizionata da altre che si sono realizzate in precedenza? Ma allora si tratterebbe di un ben determinato genere di motivazione e valido soltanto per l'inizio? Ma l'inizio non va inteso in un senso temporale."

<sup>47</sup> Husserl, *Idee II*, p.256.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. Fuchs, op.cit. (2015); Stanghellini, Giovanni, et al., eds. *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. Oxford University Press, USA, (2019); Parnas, Josef, Louis A. Sass, and Dan Zahavi, "Recent developments in philosophy of psychopathology." *Current opinion in psychiatry* 21.6 (2008): 578-584.

<sup>50</sup> Fuchs, op.cit. (2015), p.114.

In *Della Certezza*, Wittgenstein compie una riflessione molto vicina a quella appena descritta, proprio in relazione allo scorretto utilizzo del verbo “sapere” - a cui abbiamo brevemente accennato-, accostato qui al verbo “vedere”:

“Io so” ha un significato primitivo, simile a quello di “io vedo”, e imparentato con esso. (“Wissen” [sapere], “videre”). E: “Io sapevo che era nella stanza, ma nella stanza non c’era” è simile a: “L’ho visto nella stanza, ma lui non c’era”. “Io so” deve esprimere una relazione, non già tra me e il senso di una proposizione (come “io credo”), ma tra me e un dato di fatto (*Tatsache*). Cosicché *il dato di fatto* viene assunto nella mia coscienza. (...) Un’immagine del sapere sarebbe allora la percezione d’un processo esterno per mezzo di raggi visuali, che lo proiettano, così com’è, nell’occhio della coscienza. Soltanto, sorge immediatamente la questione se anche di questa proiezione si possa essere sicuri; e quest’immagine mostra bensì la *rappresentazione* che ci facciamo del sapere, ma non mostra, propriamente, che cosa stia a suo fondamento<sup>51</sup>.

Utilizzare il verbo “sapere” come fa Moore, ossia in relazione a proposizioni come “io so di avere un corpo”, significa proprio creare quello scollamento tra il soggetto e le proposizioni empiriche che ne costituiscono la mitologia su cui si basa ogni agire, della quale abbiamo discusso nel paragrafo precedente. I riferimenti alla gestualità e al rapporto corpo-mondo ambiente, che, come abbiamo visto, rappresentano il punto d’avvio per la costituzione dell’atto dialogico formante, trovano anche qui spazio di riflessione, scrive infatti Wittgenstein:

Ma d’altra parte: come faccio a sapere che questa è la mia mano? Anche qui, so esattamente che cosa significhi il dire che è la mia mano? Dicendo: “Come faccio a saperlo?”, non intendo che ho il sia pur minimo dubbio al proposito. Qui c’è un fondamento di tutto quanto il mio agire. Ma a me sembra che dalle parole “io so” questo fondamento sia espresso falsamente<sup>52</sup>.

Affinché si determini una specifica *Heimwelt*, è dunque necessario che il singolo individuo si ancori ad uno sfondo esperienziale indiscusso – quello che Fuchs definisce *fragenloser Hintergrund*–<sup>53</sup>, costituito da quell’insieme di certezze indiscutibili che Wittgenstein tratta in *Della Certezza* e che costituiscono al tempo stesso l’alveo e lo scorrere del fiume che ne determinano *l’orizzonte di senso*. Queste certezze, che analizzeremo servendoci di più prospettive nel corso del lavoro, non possono essere identificate con dei “saperi”, poiché sono parte integrante del corpo linguistico attivo, della forma di vita<sup>54</sup>. Come sottolinea Spinicci a tal proposito, “non è possibile attribuire

---

<sup>51</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §90. In questo passaggio, Wittgenstein rispondeva a Moore e all’idea che egli “sapeva che la Terra esiste da molto tempo.”

<sup>52</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §414.

<sup>53</sup> Cfr. Fuchs, op.cit. (2015), p.104.

<sup>54</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §§91-95.

al gioco linguistico ‘io so che...’ il significato di un gesto espressivo che rende noto a chi ascolta la modalità specifica del mio atteggiarmi verso le cose. Altrimenti il gioco ‘credevo di sapere’ non avrebbe senso.”<sup>55</sup> In questi casi, continua l’autore, “invece che ‘io so,’ Moore avrebbe potuto dire ‘lo giuro’”.

Questa *adesione irriflessa* avviene sulla scorta di una familiarità che, intesa in questa accezione, diventa quindi elemento costitutivo di un *orientamento strutturale di ogni possibilità di azione*, definendo lo spazio delle opportunità esperienziali e abbracciando il mondo nella sua totalità. Essa forma il *modo* attraverso cui esperiamo gli eventi, diviene “ciò attraverso il quale” siamo consapevoli dell’orizzonte di potenzialità in cui siamo situati<sup>56</sup>. Scrive Caminada a riguardo: “every intentional act arises not only on the basis of an intentional ‘horizon’, but also against a ‘background’ of experience which produces intentional habits and provides the frame through which every new experience of the same type can be anticipated.”<sup>57</sup>

La familiarità rappresenta quindi il centro nevralgico per la formazione dei così detti *sentimenti abituali*, dell’*habitus* inteso nell’accezione proposta da Husserl nel §25 di *Esperienza e giudizio*, ovvero come risultato del processo di “impressione” di un determinato aspetto del mondo (*sich einprägen*)<sup>58</sup>. Tale processo implica una costante riattivazione del meccanismo originario di apprensione intuitiva, tramite un duplice e contemporaneo movimento di *acquisizione e sedimentazione*. *Ripetere e acquisire* non significa dunque riproporre o assimilare passivamente, ma comporta l’emersione di nuovi elementi che formano e trasformano l’oggetto abituale<sup>59</sup>, motivo per il quale Husserl individua una costante crescita della dimensione familiare (*Steigerung der Vertrautheit*), caratterizzata da una perenne *Wiederholung*, intesa non come semplice ripetizione, ma vera e propria *ri-produzione*<sup>60</sup>.

Nella seconda parte di *Crisi delle scienze europee*, Husserl fa emergere quindi uno “*stile generale invariabile* in cui questo mondo intuitivo persiste nel flusso

---

<sup>55</sup> Spinicci, op.cit. (2000), p.236.

<sup>56</sup> Ratcliffe, op.cit. (2005), p.46.

<sup>57</sup> Caminada, Emanuele, "Joining the background: Habitual sentiments behind we-intentionality." *Institutions, emotions, and group agents*. Springer, Dordrecht, (2014): 195-212, p.198.

<sup>58</sup> Husserl, *Esperienza e giudizio*, op.cit., pp.283-289.

<sup>59</sup> Scrive Husserl: “Normalerweise mischt sich Kennenlernen und Vertrautwerden, sofern bei der Wiederholung an den schon bekannten Seiten neue Momente sich abheben und in die Kenntnis aufgenommen werden.” (HuaXXXIX, pp.910-911).

<sup>60</sup> Si noti che nell’ambito del secondo capitolo abbiamo già introdotto il meccanismo della *Wiederholung* in connessione alla nozione di *regola* wittgensteiniana. Cfr. p.76 del presente lavoro.

dell'esperienza totale"<sup>61</sup>, che si riflette nel modo in cui i soggetti si interfacciano con le componenti del loro ambiente circostante in relazione a determinate "abitualità"<sup>62</sup>. Tale *stile* si rivela nelle pratiche dialogiche proprio nella misura in cui esse, nella loro essenzialità storica, presentano delle finalità "che hanno un'origine, che è rivelatrice, nella forma essenziale di questo mondo-della-vita. Le sue [del mondo della vita SML] forme sensibilmente esperibili e sensibilmente-intuitivamente pensabili in esso e tutti i tipi pensabili, a qualsiasi grado di generalità, si connettono continuamente le une con gli altri."<sup>63</sup> Ecco che quindi il mondo-della-vita emerge, in questa cornice, come "l'universalmente noto". In quanto tale, esso contiene "l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che nella sua tipicità ci è già sempre familiare attraverso l'esperienza."<sup>64</sup>

Nelle *Ricerche Filosofiche*, per mezzo di un esperimento mentale, Wittgenstein evidenzia come il carattere di familiarità delle pratiche sia in unità inscindibile con lo svolgersi delle stesse, determinandole nella loro essenza. Invita infatti il lettore ad immaginare uno scenario in cui due uomini sono seduti uno di fronte all'altro giocando a scacchi, andando incontro però ad un inusuale svolgersi del gioco:

E supponiamo ora che quei due, invece di giocare a scacchi nella forma a noi familiare, gridino e pestino i piedi; in modo però che questi processi possano essere tradotti, secondo regole appropriate, in una partita a scacchi. In questo caso saremmo ancora propensi a dire che quei due stanno giocando un gioco? E con quale diritto potremmo dirlo?<sup>65</sup>

Il problema posto in questo passaggio è di particolare rilevanza. Ammettendo, scrive Wittgenstein, la possibilità di *tradurre* questo modo di giocare a scacchi in un sistema di regole alternativo<sup>66</sup> a quello a noi familiare, non è detto che saremmo in grado di attribuire a quel modo di giocare la definizione a noi nota di *giocare a scacchi*. E questo non per l'impossibilità di comprensione di una forma di vita alternativa a quella in cui il soggetto è costantemente inserito, ma in virtù dell'impossibilità di un vero e proprio "fuori" da

---

<sup>61</sup> Husserl, *Crisi*, p.65.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ivi*, p.62.

<sup>64</sup> *Ivi*, p.148.

<sup>65</sup> PU, §200.

<sup>66</sup> È interessante rilevare, a questo punto, il fatto che Wittgenstein definisca la traduzione come uno tra i diversi e possibili "giochi linguistici". Cfr. PU§23: "tradurre da una lingua a un'altra". Essa non si identifica quindi con una vera e propria "trasposizione", ma come la possibile creazione di un nuovo senso condiviso. Tornando all'esempio degli scacchi, proprio per questo motivo la traduzione in un sistema di regole alternativo, seppur potenzialmente equivalente, sarebbe comunque *differente* dalla definizione a noi nota di *giocare a scacchi*.

essa. Potremmo approcciarci a questo sistema di pratiche provando a comprenderne i tratti, ma qualsiasi tentativo di riconduzione ad uno schema abituale o familiare tipico della *nostra* forma di vita ci indurrebbe a non associare a quell'insieme di azioni il giocare a scacchi<sup>67</sup>. “Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini*. (...) Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica”<sup>68</sup>, scrive Wittgenstein, ribadendo a questo punto il tratto abituale, familiare, che caratterizza ogni processo di *addestramento*<sup>69</sup>.

Tale aspetto si ricollega anche a quanto accennato precedentemente in relazione al processo di sedimentazione e all'origine della geometria, tema ricorrente anche in altri passaggi di *Crisi delle scienze europee*. È interessante notare come entrambi i filosofi si servano di un linguaggio geologico, per riuscire a restituire l'articolazione del movimento di *costruzione dell'orizzonte*. Husserl si riferisce più nello specifico ad un processo di stratificazione e sedimentazione delle varie certezze, dei residui esperienziali che vanno poi a costituire il campo di delimitazione che determina l'evoluzione possibile dell'esperienza; Wittgenstein presenta invece con maggior enfasi la stabilità, ma al tempo stesso la malleabilità del letto del fiume, continuamente in grado di rimodellarsi<sup>70</sup>. Anche la stratificazione, tuttavia, è soggetta a micromovimenti, come abbiamo visto, e la mitologia stessa “si deposita” nel nostro linguaggio<sup>71</sup>, emergendo di volta in volta nella gestualità e nella ripetizione in forma di ri-attualizzazione sedimentata. L'elemento familiare, che in Wittgenstein caratterizza quell'insieme di certezze abituali che costituiscono il sostrato mitologico e in Husserl si identifica con il concetto di

---

<sup>67</sup> Cfr. Ogien, op.cit. (2016), p.132: “It is the form of life within which participants find themselves which specifies what seems to be the most appropriate thing to do in each sequence of their interaction.” Riprendendo quanto precisato in precedenza, questo ci permetterebbe, semplicemente, di creare un senso diverso.

<sup>68</sup> PU, §190. Cfr. anche §206, in cui si sottolinea che il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta.

<sup>69</sup> Cfr. PU, §§166-167 in relazione soprattutto alla reiterata esposizione ad uno stimolo. Anche se, come abbiamo osservato nel capitolo precedente, la nozione di stimolo wittgensteiniana non è di stampo cognitivista. Il processo di traduzione permette di far emergere maggiormente il carattere più creativo del non-familiare, nel momento in cui si cerca di ricondurlo al familiare. Tale processo è visto come creatore di una tradizione, in cui vanno a depositarsi (*sedimentarsi*) i significati convenzionali e poi linguistici. Sul rapporto percezione della familiarità e il concetto di “sentire l'estraneo”, sul quale non possiamo soffermarci diffusamente nel corso del presente lavoro, rimandiamo a: Humboldt, Wilhem von. "Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo." S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano (2002): 125-141.

<sup>70</sup> Cfr. Taylor, op.cit. (1978).

<sup>71</sup> Perissinotto, Luigi, *Logica e immagine del mondo: studio su "Über Gewissheit" di L. Wittgenstein*. Guerini studio (1991); cfr. p.202.

*Vertrautheit*, converge quindi in un vero e proprio meccanismo di *costruzione dell'orizzonte*, che si traduce in una serie di elementi che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, come quello della memoria collettiva corporea e della tipicità.

Nonostante questo processo di costruzione necessiti ininterrottamente di partecipazione *attiva* da parte del soggetto, la conseguente condivisione di un medesimo orizzonte esperienziale confluisce in un sentimento intenzionale positivo, quello dell'*inconscia disposizione affettiva* nei confronti di qualcosa o qualcuno. Per questo motivo, *sentirsi familiari* con le strutture acquisite – ossia con la rete di esperienze sedimentate nella narrativa personale del soggetto, nella sua mitologia – implica l'essere emotivamente distaccati dalla tensione altrimenti provocata da orizzonti ignoti<sup>72</sup>. Questo aspetto ci porta ad individuare e a dover mettere a tema un punto di contatto tra l'accezione di familiarità che abbiamo precedentemente definito *epistemica* e quella *esistenziale*. Laddove solitamente i due piani di interpretazione risultano radicalmente distinti, l'osservazione simultanea di questi differenti approcci filosofici<sup>73</sup> al problema della familiarità che restituisce un'immagine globale. Infatti, la percezione normativa della fluidità del processo cognitivo in corso porterebbe il soggetto a sentirsi mentalmente ed affettivamente “distaccato” dallo sfondo condiviso con gli altri co-soggetti, permettendogli di partecipare delle strutture della medesima *Lebenswelt*. Si tratta quindi dell'unico *sensu* o *sentimento di familiarità*, agente a più livelli esperienziali: personali, sub-personali ed intra-personali.

Bisogna a questo punto evidenziare la difficoltà emersa nel voler definire o descrivere in modo univoco il senso di familiarità. Caratterizzarlo come un *sentimento*, racchiuderlo in una cornice intenzionale strettamente affettiva o cognitiva, non permetterebbe infatti di osservare le molteplici forme che esso assume a seconda dei livelli di esperienza in cui si sviluppa. Si tratta quindi di un concetto più ampio e stratificato, di una sorta di “campo” entro cui si dispiegano gli orizzonti di potenzialità esperienziali dei soggetti. Al tempo stesso, esso rappresenta sia una componente della *Lebenswelt* intesa come “universo delle ovvietà pre-date”<sup>74</sup>, ossia come preconditione per ogni possibile agire, sia il risultato dei processi di sedimentazione e tipicizzazione compiuti dal soggetto all'interno di questa stessa struttura. Anche in tal senso, notiamo quindi come tutti gli elementi finora

---

<sup>72</sup> Caminada, op.cit. (2014), p.200.

<sup>73</sup> Il primo legato alla filosofia delle emozioni e all'epistemologia, il secondo di stampo fenomenologico.

<sup>74</sup> Cfr. Hua VI, p.183: “Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten”.

appartenenti alla relazione tra forma e struttura –dalla tipicità alla familiarità– partecipino di questa duplice cornice apparentemente paradossale.

La difficoltà di definizione univoca del sentimento di familiarità è oggetto di trattazione esplicita anche nelle pagine wittgensteiniane, soprattutto nell’ambito del *Libro marrone*. Come vedremo, questa difficoltà si lega alla nozione di *aspetto*, che sarà oggetto di osservazione nel prossimo capitolo, in virtù della sua essenziale *contestualità*. Scrive Wittgenstein infatti:

Ritorniamo ora all’idea d’una sensazione di familiarità, che sorge quando vedo oggetti familiari. Meditando sulla questione, se tale sensazione vi sia o no, probabilmente noi guardiamo fissamente un oggetto e diciamo: «Non ho io una sensazione particolare quando guardo il mio vecchio abito e il mio vecchio cappello?». Ma noi replichiamo: a quale sensazione paragoni o contrapponi questa? Diresti tu che il tuo vecchio abito ti dia la stessa sensazione che il tuo vecchio amico A, il cui aspetto ti è ben noto, o che, ogni volta che t’accade di guardare il tuo vecchio abito, tu provi quella sensazione, per così dire, d’intimità e calore? ‘Ma non v’è qualcosa come una sensazione di familiarità?’ – Io direi che vi siano numerose esperienze differenti, alcune delle quali sono sensazioni che potremmo chiamare: «esperienze (sensazioni) di familiarità»<sup>75</sup>.

A questo passo segue una dettagliata disamina delle diverse situazioni in cui il soggetto potrebbe provare quella che viene genericamente introdotta come “sensazione di familiarità”, presentando una riflessione *ante litteram* intorno al rapporto tra familiarità e *discrepanza* del decorrere percettivo che, come diversi articoli nel campo della psicologia sperimentale contemporanea riportano, risulterebbe al centro della determinazione di questo sentimento. Tra i contributi sperimentali volti ad un’analisi del sentimento di familiarità, quelli più noti sono senza dubbio ad opera di Whittlesea e Williams<sup>76</sup>, la cui tesi centrale individua nell’esperienza dell’anomalia percettiva o della difformità rispetto all’usuale svolgersi degli eventi la fonte principale del sentimento di familiarità.<sup>77</sup> Secondo gli autori, infatti, l’incontro inaspettato con un elemento familiare in un contesto differente da quello in cui è solitamente esperito provocherebbe nel soggetto di esperienza un maggiore sentimento di familiarità.

---

<sup>75</sup> Wittgenstein, *Libro Blu e marrone*, op.cit. pp.164 sgg.

<sup>76</sup> Whittlesea, Bruce WA, and Lisa D. Williams, "Why do strangers feel familiar, but friends don't? A discrepancy-attribution account of feelings of familiarity." *Acta psychologica* 98.2-3 (1998): 141-165; Whittlesea, Bruce WA, and Lisa D. Williams, "The source of feelings of familiarity: the discrepancy-attribution hypothesis." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 26.3 (2000): 547; Whittlesea, Bruce WA, and Lisa D. Williams, "The discrepancy-attribution hypothesis: I. The heuristic basis of feelings and familiarity." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 27.1 (2001): 3.

<sup>77</sup> Occorre tuttavia precisare che non necessariamente la percezione della discrepanza conduce all’emersione del sentimento di familiarità, laddove gli studi citati sembrano identificare i due momenti.

Similmente, Wittgenstein attribuisce alla *sorpresa* un ruolo determinante per la riflessione sulla familiarità, in relazione all'esperienza del *riconoscimento*<sup>78</sup>. Sembra quindi insinuarsi, a questo punto, un elemento che abbiamo introdotto nelle righe precedenti e che proveremo a svolgere anche nel paragrafo successivo in relazione al fenomeno dell'*inaudito*, ossia il problema intorno al ruolo generativo della *frattura* esperienziale in relazione allo svolgersi dell'esperienza del soggetto. Se infatti da un lato il sentimento di familiarità, nella sua azione silente, permette un'irriflessa adesione alla forma di vita in cui il soggetto è inserito, dall'altro l'anomalia contestuale di alcune esperienze permette di *avvertire* un maggiore grado di familiarità, permettendo un rimescolamento delle coordinate in gioco. L'analisi del sentimento di familiarità ci permette infatti di osservare come, in questo meccanismo di innesto e di sviluppo, le pratiche *costruiscono* e al tempo stesso *dischiudono* e *svelano* l'orizzonte di senso, seguendo l'azione di un elemento pre-categoriale e prelinguistico.

Non reggendo infatti il paragone con altri sentimenti epistemici come quello di *conoscenza* o di *dubbio*, il sentimento di familiarità rappresenta una *relazione* pre-concettuale e prelinguistica impossibile da verbalizzare o tradurre in predicato<sup>79</sup>. Smith prova a fornire una descrizione di tale relazione per mezzo di un'immagine: "If I walk on in the woods during the night I do not conceptualized 'I'm afraid', is a *feeling flow* or *feeling tonality* which influences the way I approach the experience I'm living"<sup>80</sup>.

Questo tipo di relazione, attivandosi in particolare nei momenti di discrepanza, permette l'emersione degli elementi costitutivi dell'esperienza ordinaria. Così come la dimensione normativa *normale* emerge unicamente in relazione all'intercettazione dell'anomalia, così il sostrato familiare si manifesta nei momenti di rottura del decorso fluido dell'esperienza, dando vita ad una ri-attualizzazione di esso.

---

<sup>78</sup> Cfr. Wittgenstein, *Libro marrone*, p.164. Autori come Lyon affermano che proprio in virtù di questa disamina in cui Wittgenstein passa in rassegna i diversi contesti in cui un soggetto esperisce familiarità non sia lecito parlare di un sentimento di familiarità, quanto piuttosto di un'esperienza familiare. Sebbene, come abbiamo osservato, risulti difficile definire il sentimento di familiarità in modo univoco, riteniamo che in quanto sentimento epistemico – e quindi ascrivibile sia ad una cornice intenzionale che alla sfera dell'interazione corporea-, esso non possa essere liquidato unicamente a causa del suo complesso inquadramento. Cfr. Lyon, Gordon, "The experience of perceptual familiarity." *Philosophy* 71.275 (1996): 83-100.

<sup>79</sup> Smith, Quentin, "Husserl and the inner structure of feeling-acts." *Research in phenomenology* 6 (1976): 84-104, p.92.

<sup>80</sup> *Ibidem*.



A tal proposito, tornando alla problematica lasciata in sospeso alla fine del paragrafo precedente, possiamo quindi osservare come la co-implicazione tra costruzione e svelamento dell'orizzonte ci porti, se non a depotenziare, a re-interpretare la nozione di *interna struttura di senso*. Questa lunga citazione ci aiuterà a comprendere ciò a cui miriamo:

L'esplicitazione dell'orizzonte, a cui abbiamo fatto ricorso, non deve restare in termini vaghi, superficiali, ma deve pervenire a sua volta a una specie di scientificità. *Le proposizioni in cui si esprime devono essere proposizioni ben salde* e devono sempre poter essere evidenti. Quale metodo ci permette di attingere un a-priori universale, ben saldo e sempre aderente alle proprie origini, del mondo storico? In qualsiasi momento riflettiamo su di noi, noi ci scopriamo nell'evidenza di avere sempre la possibilità di riflettere, la possibilità di guardare al nostro orizzonte, di penetrarlo ed esplicitarlo. Ma noi abbiamo anche, e sappiamo di avere, la facoltà di *riplasmare liberamente nel pensiero e nella fantasia la nostra esistenza storica e umana e ciò che si rivela come il suo mondo-della-vita*. Appunto attraverso questa *libera variazione* (...) si manifesta in una *certezza realmente apodittica* (...) un elemento generale ed essenziale che permane attraverso tutte le varianti. *Ma così ci siamo sottratti a tutti i vincoli che ci legavano al mondo storico effettivamente valido; l'abbiamo addirittura trasformato in una possibilità di pensiero*<sup>81</sup>.

È quindi il riconoscimento del tratto invariante, quindi della struttura, a permettere in realtà il massimo grado di varietà, in quanto è la struttura a determinare la possibilità di pensiero e, quindi, di azione. Se con fondamento intendiamo dunque il rigido radicamento, la cementificazione, allora questa nozione è evidentemente incompatibile con quella di *mitologia*. Ma se con esso intendiamo, riprendendo le considerazioni espresse nel paragrafo precedente, la *traccia* disciplinante e mai arbitraria, che funge da trampolino per la libera variazione, allora è possibile interpretare questo stesso fondamento come *infondato*. Inoltre, sottolinea Husserl in questo passaggio, l'esplicitazione dell'orizzonte è possibile grazie ad un insieme di proposizioni *ben salde*, richiamando alla mente quell'insieme di proposizioni empiriche costituenti la mitologia wittgensteiniana a cui abbiamo fatto riferimento nel paragrafo precedente.

Il carattere della familiarità, che come osservato determina strutturalmente l'orizzonte di senso, rappresenta un elemento costitutivo anche delle pratiche dialogiche formanti introdotte nel capitolo precedente. Scopo del seguente paragrafo è quindi di evidenziare questa caratterizzazione, sottolineando la relazione tra familiarità e pratiche comunicative.

---

<sup>81</sup> Husserl, *Crisi*, p.375. Enfasi nostra.

### 4.3 Familiarità, comunicazione e la possibilità dell'inaudito

Una volta stabilito il movimento dinamico di creazione e svelamento dell'orizzonte di senso a partire dal quale si generano le pratiche dialogiche formanti, riprendiamo in questa sede l'analisi della genesi e dello sviluppo dell'atto pratico, evidenziando in che misura il sentimento di familiarità, nella sua duplice accezione, non solo rappresenta un elemento costitutivo dell'orizzonte, ma al tempo stesso agisce ad ogni livello di questo processo genetico di innesto. Ci soffermeremo quindi in primo luogo sull'osservazione fenomenologica di questo elemento, riallacciandoci ai manoscritti husserliani menzionati nel capitolo precedente ed evidenziandone i possibili nodi relazionali con il pensiero di Wittgenstein.

Il punto di partenza per l'instaurazione delle pratiche intersoggettive e, nello specifico, di quelle comunicative - nonché di qualsiasi tipo di *Orientierung* - è rappresentato dunque dall'esperienza familiare che chiunque può comprendere e condividere. Stabilita tale necessità, resta da chiedersi di che tipo di familiarità si stia parlando, ossia se sia lecito o meno interpretarla come un *sentimento*, alla luce delle difficoltà esposte nel paragrafo precedente. Nell'ambito della sua produzione, Husserl non propone una discussione sistematica della dimensione affettiva, come accade invece in altri autori della tradizione fenomenologica<sup>82</sup>. Tuttavia, alcuni interpreti hanno individuato tre differenti funzioni che Husserl attribuirebbe, seppur in modo implicito, alle *Gefühle* nei suoi scritti, ossia la funzione assiologica<sup>83</sup>, epistemica<sup>84</sup> ed esistenziale, già menzionata in precedenza. La prima, descritta da Melle, si riferisce ad una particolare modalità di apprensione dei valori etici; la seconda, invece, mostra in che misura il sentimento di *interesse* svolga un ruolo centrale per l'intenzionalità percettiva in riferimento all'*attenzione*. Rivolgendo uno sguardo più attento alle tre diverse proposte, possiamo confermare l'ipotesi che si stia parlando, in realtà, di un *unico* sentimento agente su più livelli esperienziali.

In particolare, come proveremo a mostrare sulla scorta di alcuni passaggi tratti dalle *Ricerche Logiche*, la funzione epistemica porge il fianco ad alcuni aspetti della funzione assiologica ed esistenziale. Wehrle, in un recente contributo, nel dimostrare il ruolo

---

<sup>82</sup> Cfr. Szanto, Thomas, "The Phenomenology of Shared Emotions-Reassessing Gerda Walther." *Women phenomenologists on social ontology*. Springer, Cham, (2018): 85-104; M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. a cura di Laura Boella, FrancoAngeli, Milano (2012).

<sup>83</sup> Cfr. Melle, Ullrich, "Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse." *Life, Subjectivity & Art*. Springer, Dordrecht, (2012): 51-99.

<sup>84</sup> Cfr. Wehrle, op.cit. (2014).

centrale dell'interesse per l'intenzionalità nel processo di percezione, si sofferma sulla nozione di *intenzionalità affettiva*, per la quale i sentimenti rappresenterebbero il vero e proprio motore e l'autentica sorgente dell'interesse verso un determinato oggetto di esperienza<sup>85</sup>. Anche Melle, nella sua interpretazione assiologica dei sentimenti, fa riferimento ad alcune funzioni che potremmo definire "epistemiche". Indugiando infatti sull'analisi dei sentimenti della *Aktelehre* delle *Ricerche Logiche*, descrive il ruolo dei sentimenti di *manca*za, *appagamento* o di *impedimento* in quanto cartine di tornasole per la relazione tra una data rappresentazione ed una determinata *Anschauung*<sup>86</sup>.

È Melle stesso, nel suo contributo, a riportare il seguente passo della *Aktelehre*, in cui Husserl si riferisce esplicitamente alla comunicazione: "Di fronte ad una parola straniera per noi non comprensibile non associamo il sentimento di mancanza alla parola, ma al nostro stesso processo rappresentativo."<sup>87</sup> Vi sarebbero quindi degli stati mentali in grado di informare il soggetto sullo svolgimento più o meno riuscito di un dato processo di comprensione o interpretazione di una *Mitteilung*. Più in generale, se osserviamo questo aspetto congiuntamente alla nozione di *intenzionalità affettiva*, Wehrle mostra come i sentimenti, ed in particolare l'interesse, influenzino non solo il *come* percepiamo un dato, ma anche l'oggetto stesso della percezione, svolgendo il ruolo di vera e propria *motivazione*. Ciò che stimola l'interesse di un soggetto, infatti, "risalirebbe" ai suoi occhi dalla cornice esperienziale abituale in cui è inserito<sup>88</sup>. Non solo, secondo Wehrle sarebbero i *sentimenti abituali* a suscitare un reiterato interesse nei confronti di un determinato oggetto intenzionale, il quale diventerebbe parte di un vero e proprio *habitus*, laddove quest'ultimo sarebbe da interpretare come l'esperienza familiare di un insieme di oggetti<sup>89</sup>.

Sulla scorta di queste riflessioni e considerando la difficoltà di definizione del senso di familiarità, occorre comprendere come questo *sentimento*, inteso nei termini appena introdotti, determini e caratterizzi la costituzione della dimensione comunicativa. A tal fine isoleremo, per puri scopi esplicativi, le diverse fasi di questo processo descritte in

---

<sup>85</sup> HuaXXXVIII, pp.108-109.

<sup>86</sup> Leggiamo a tal proposito: "Mangelhaft ist ein Inhalt, wenn er missfällig ist, wenn wir uns an seiner Fehlerhaftigkeit stören." Cfr. Melle, op.cit. (2012), p.62.

<sup>87</sup> Ibidem, traduzione nostra. Riportiamo di seguito l'originale: "Bei einem unverständlichen Fremdwort empfinden wir nicht das Wort, sondern unseren Vorstellungsverlauf als mangelhaft".

<sup>88</sup> Cfr. Wehrle, op.cit. (2014) p.59.

<sup>89</sup> Husserl, *Esperienza e giudizio*, op.cit. §25.

*Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft*, tenendo a mente la loro simultanea articolazione. Le diverse forme di familiarità agirebbero in modo determinante, dunque, nei seguenti stadi di formazione, confermando la necessità di un'analisi *globale* del sentimento, che renda conto delle differenti dimensioni esperienziali in cui agisce.

I. Nella necessaria condivisione della 'Lebenswelt': Ogni soggetto deve possedere, come sottolineato da Fuchs, il medesimo sfondo esperienziale come punto di partenza. In questo caso, il sentimento di familiarità agisce nella sua accezione esistenziale, poiché l'ego, nell'ambito di tale partecipazione, esperisce un fluido "essere-nel-mondo"<sup>90</sup>. Tuttavia, in questo caso la funzione epistemica non è silente; infatti, il soggetto avverte un distacco emozionale dal mondo-ambiente, poiché non *attivamente* coinvolto in una qualsiasi operazione di *Paarung*<sup>91</sup>, di accoppiamento con esso. In questo caso, la familiarità svolge principalmente il ruolo di precondizione.

II. Nello stabilirsi della relazione 'Ich-Du': È qui fondamentale la presenza, sottolineata nel capitolo precedente, dell'elemento empatico<sup>92</sup>, il quale permette 'l'immersione' reciproca tra i due co-soggetti. In questo caso, il sentimento di familiarità svolge una funzione principalmente epistemica. Nel riconoscere, infatti, l'altro in quanto *Leib*, il parlante esperisce la connessione con il suo corpo-vivo in quanto fluida e

---

<sup>90</sup> Hua XV, pp.225-226. Cfr. Ratcliffe, op.cit. (2015).

<sup>91</sup> Il meccanismo di *Paarung* presenta una natura ambivalente, poiché oscilla tra passività e attivo orientamento intenzionale. Da un lato, infatti, come leggiamo infatti al §51 della Quinta Meditazione di *Meditazioni cartesiane*, l'accoppiamento (si è scelto in questa sede di adottare la traduzione di Andrea Altobrando) partecipa primariamente della sfera che Husserl definisce "passiva". Leggiamo a tal proposito: "Si tratta di una forma originaria di quella sintesi passiva che noi, di contro alla sintesi passiva della "identificazione", definiamo come "associazione". Quello che risulta caratteristico di un'associazione accoppiante è che, nel caso più primitivo, due dati sono offerti intuitivamente in rilievo nell'unità di una coscienza e sulla base di ciò, in quanto manifestantesi come differenti, per essenza fondano fenomenologicamente, già a livello di pura passività; dunque, a prescindere da che vi si presti attenzione o meno, un'unità della somiglianza." (p.152). Il riferimento alla sfera della passività si ricollega a quel "distacco emotivo" che Wittgenstein definisce come una sensazione di "sollievo" e del quale il soggetto non è attivamente conscio (Cfr. *Libro marrone*, p.167). D'altro canto, la *Paarung* non avviene esclusivamente sul piano irriflessivo, tanto che poche righe dopo il passo citato Husserl scrive: "A un'analisi più precisa, ci troviamo in tali casi di fronte un "afferramento" intenzionale d'insieme, il quale fa a livello genetico (e per essenza) il suo ingresso non appena vi è coscienza contemporaneamente e distintamente degli elementi che si accoppiano. Più precisamente, abbiamo qui un vitale e reciproco destar-si, una reciproca e alterna congruenza rispetto al senso oggettuale." Il meccanismo della *Paarung*, quindi, racchiude in sé il nucleo originario del senso di familiarità che stiamo provando a delineare in questa sede, poiché permette di "afferrare" quello che Husserl definisce *alter ego* in quanto soggetto ad associazione, ma al tempo stesso a distinguerlo in quanto, a sua volta, corpo vivo-fungente. Sebbene Husserl parli della *Paarung* unicamente in relazione all'appercezione dell'*alter ego*, l'unità di somiglianza *nella differenza* che essa permette caratterizza, in generale, tutti i processi esperienziali del soggetto nel suo mondo-ambiente. Potremmo quindi identificarla, se vogliamo, come il nucleo centrale dell'emersione del sentimento di familiarità.

<sup>92</sup> HuaXV, p.462.

immediata. Il ruolo esistenziale della familiarità continua, comunque, ad agire sullo sfondo esperienziale, poiché la condivisione della *Lebenswelt* appena menzionata resta condizione necessaria.

III. Nel meccanismo di comprensione reciproca: Quest'ultimo esige una certa correlazione tra gli atti mentali che si dispiegano vicendevolmente nell'annuncio di un'intenzione comunicativa e nella ricezione di essa. Nell'ambito del §22 delle *Ricerche Logiche*, Husserl menziona la variazione dei livelli di comprensione reciproca in relazione alla 'qualità dell'esser noto', specificando che la comprensione di una determinata espressione linguistica aggiungerebbe un carattere di novità alla dimensione della familiarità<sup>93</sup>. In questo contesto, Husserl contrappone il "grado di notorietà" (*Bekanntheitsgrad*) alla *Vertrautheit*, individuando in quest'ultima un livello più profondo di comprensione e sedimentazione del significato linguistico. Tale livello è raggiunto anche grazie alla ripetizione (*Wiederholung*), la quale comporta una "ripetuta istituzione della fondazione originaria"<sup>94</sup> e provoca un approfondimento della conoscenza che si manifesta nella crescita del grado di familiarità, contribuendo a quell'evoluzione dell'orizzonte familiare introdotta nel paragrafo precedente.

IV. Nello stabilirsi delle anticipazioni e delle aspettative: Gli atti comunicativi, in quanto intenzionali, si sviluppano non solo grazie ad un comune orizzonte esperienziale, ma anche sulla scorta di uno sfondo che produce abitudini intenzionali e fornisce la cornice strutturale attraverso la quale ogni nuova azione può essere anticipata<sup>95</sup>. L'anticipazione svolge quindi una funzione essenziale nel processo di familiarizzazione con il mondo-ambiente, contribuendo alla formazione della *Heimwelt*. Il significato di un'espressione nel contesto comunicativo è quindi determinato dall'elemento prelinguistico del corrispondente atto intenzionale. Nel caso della comunicazione, il parlante si aspetta che l'interlocutore comprenda e assimili il suo messaggio<sup>96</sup>, poiché scopo del processo è trasferire in modo adeguato uno specifico contenuto. È nell'ambito di questo processo che si sviluppa un certo grado di abitudine, presente nell'essere *per l'altro e nell'altro* nella connessione comunicativa. La relazione tra aspettativa e compimento di essa nell'atto comunicativo si traduce quindi nel monitoraggio del

---

<sup>93</sup> Husserl, *Ricerche Logiche I*, p.340.

<sup>94</sup> HuaXXXVIII, pp.910-911. Traduzione nostra. Originale: "Wiederholtes Nachstiftung der erstmaligen Urstiftung".

<sup>95</sup> Caminada, op.cit. (2014), p.198.

<sup>96</sup> HuaXIII, p.98; HuaI, p.159; HuaIV, pp.192-194.

processo stesso. Proprio perché le aspettative si sviluppano sulla base di uno sfondo condiviso, la comprensione avviene sulla base della *Typik* definita “normale”. Svolgimenti normali del comportamento umano si sviluppano sulla base di *motivi generali e motivi individuali*, ragion per cui l’esperienza personale funge da modello per le esperienze future<sup>97</sup>. Durante il processo di trasferimento del messaggio, la familiarità è quindi una preconditione per la buona riuscita del processo comunicativo e, al tempo stesso, un risultato di quest’ultimo.

V. Nella concordanza (*Einstimmigkeit*): “Nella comunicazione si collegano gli aspetti del mio mondo e quelli degli altri, e nella concordanza della formazione generale e della autocoscienza comunitaria si costituisce il mondo in quanto tale, in quanto identico per tutti.”<sup>98</sup> La concordanza si realizza quando gli atti intenzionali del primo io si realizzano nel secondo. Se ciò non avviene, come già descritto, Husserl comunque ammette la presenza di un determinato grado di *Ineinandersein*, il quale garantisce un monitoraggio normativo del processo comunicativo. Una totale discordanza tra con-soggetti non è infatti ammissibile, altrimenti verrebbero a mancare le condizioni precedentemente descritte per l’instaurazione dell’atto comunicativo stesso.

Un’osservazione di questo tipo, che prende in considerazione i singoli momenti di genesi dell’atto linguistico e mette in luce i livelli di azione del senso di familiarità, non si confà, per forza di cose, alla natura della riflessione wittgensteiniana. Tuttavia, l’elemento della familiarità risulta centrale soprattutto nella misura in cui essa rappresenta uno dei cardini attorno a cui ruota l’intero sistema di pratiche formanti a cui abbiamo fatto accenno<sup>99</sup>. Inoltre, essa assumerà un ruolo primario nel già accennato processo di percezione aspettuale, oggetto del capitolo successivo che, nell’evoluzione della pratica dialogica, individuiamo come azione costitutiva di una determinata forma di vita. In relazione al primo punto, l’accento che in realtà pone Wittgenstein è per lo più orientato verso l’*inaudito*, articolato nel seguente passaggio:

Dicendo: “Naturalmente so che questo è un asciugamano”, faccio una *dichiarazione*. Non penso di verificarla. Per me si tratta di una dichiarazione immediata. Non penso al passato o al

---

<sup>97</sup> Knoblauch, op.cit. (1985), p.6.

<sup>98</sup> HuaXXXIX, p.675. Traduzione nostra, riportiamo originale: „In der Kommunikation verknüpfen sich meine Weltaspekte und die den Anderen, und in der Einstimmigkeit der Allgemeinerformung und des Gemeinschaftsbewusstseins konstituiert sich immer eine für uns alle identische Welt.“

<sup>99</sup> Cfr. *Libro marrone*, pp.164 sgg.

futuro. (E naturalmente, così fa anche Moore). È esattamente come afferrare immediatamente una certa cosa; come afferro l'asciugamani senza esitare<sup>100</sup>.

Poco dopo aver tematizzato questa *fluidità* dell'esperienza quotidiana, che, come abbiamo visto, mette a tacere l'azione epistemica del senso di familiarità, riagganciandosi alla sua accezione esperienziale, Wittgenstein propone un salto fuori dal regno dell'immediatezza, ponendosi il seguente quesito:

E che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito*? Se, per esempio, vedessi come le case si tramutano gradatamente in vapore, senza nessuna causa palese; se gli animali sui prati stessero sulla testa, ridessero e dicessero parole comprensibili; se gli alberi si tramutassero gradatamente in uomini, e gli uomini in alberi. Allora avevo ragione quando dicevo, prima che tutte queste cose accadessero: "So che questa è una casa", ecc., o, semplicemente, "Questa è una casa", ecc.?<sup>101</sup>

Se dunque accadesse qualcosa in grado di scardinare completamente la mitologia, qualcosa "che mi buttasse completamente fuori dai binari" e di totalmente non familiare, non disporremmo più del sistema di riferimento necessario per poter affermare qualcosa come "questa è una casa". La pratica linguistica, quindi, verrebbe delegittimata dal suo interno, non ci sarebbe più alcun terreno comune di interazione e comprensione reciproca, nessuna forma di vita.

È opportuno a questo punto distinguere l'*inaudito* dall'*estraneo*, riallacciandoci alle considerazioni proposte nel paragrafo precedente in relazione al ruolo della *discrepanza*, nella misura in cui anche Husserl propone una differenza tra *Heimwelt* e *Fremdwelt*. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'ignoranza nei confronti di determinata *Typik* può condurre ad un certo grado di *incomprensione* nel processo comunicativo, che tuttavia contiene in sé, comunque, un nucleo di *Ineinandersein*. Husserl sottolinea, quindi, come anche quella che definiamo *Fremdwelt*, la quale è dunque costituita da un diverso assetto di pratiche, partecipi in realtà di quell'orizzonte di senso generale in cui essa funge da particolarizzazione, da modalità di declinazione empirica<sup>102</sup>.

Allo stesso modo, Wittgenstein spiega come, anche trovandoci al cospetto di una tribù dagli usi e costumi a noi ignoti, saremmo comunque in grado di decifrare o per lo meno approssimare le loro pratiche, conformemente ai *tratti familiari* comuni alla nostra forma di vita, evidenziando quindi la connotazione molteplice dell'unità della forma di vita

---

<sup>100</sup> Wittgenstein, *Della Certezza*, §511.

<sup>101</sup> *Ivi*, §513.

<sup>102</sup> Cfr. Husserl, *Crisi*, p.161.

*umana*. Ma se accadesse *qualcosa di inaudito*, allora non disporremo più neanche di quelle coordinate minime di *sensu*<sup>103</sup> a cui cercheremo di ricondurre il non noto, l'estraneo. Porre l'attenzione sul tratto distintivo della familiarità dell'orizzonte, quindi, non significa rimarcare l'impossibilità di comprensione dell'estraneo, ma al contrario sottolineare i possibili punti di interazione con esso.

Partendo quindi dall'osservazione dell'azione formante delle pratiche linguistiche, abbiamo caratterizzato l'orizzonte di senso, che abbiamo visto fungere da presupposto e al tempo stesso risultato delle pratiche stesse, evidenziando in particolare il tratto distintivo della familiarità come elemento in grado di "accompagnare" e modulare questo processo di formazione. Non ci resta ora che concludere questa osservazione chiudendo il cerchio sulla relazione tra forma di vita e linguaggio, analizzando il modo in cui questo stesso orizzonte non si presenta come sfondo passivo e scisso dalle pratiche, ma al contrario, è *agito* da esse. A tale scopo, vedremo come il concetto di *grammatica agita* racchiuda in sé questo movimento di costituzione e formazione reciproca tra forma e struttura, nel quale la cifra dell'invarianza garantisce il massimo grado di libera variazione.

#### **4.4 La grammatica *agita***

Al §496 delle *Ricerche Filosofiche*, Wittgenstein fornisce una delle poche definizioni esplicite di cosa intenda con *grammatica*, concetto che abbiamo a più riprese menzionato nel corso del lavoro, definendola come uno strumento che

Non dice come il linguaggio debba essere costruito per adempiere il suo scopo, per agire sugli uomini in questo modo così e così. Essa descrive soltanto, ma non spiega in nessun modo, l'uso dei segni.

Questo passaggio, a nostro avviso, rappresenta uno dei punti chiave per comprendere realmente la portata della nostra proposta interpretativa, poiché affida all'atto della pura e semplice descrizione un potere "prescrittivo", ma altamente dinamico, che tuttavia di principio essa rifugge. Nel suo limitarsi a *descrivere* l'uso dei segni, la grammatica al

---

<sup>103</sup> Ricordiamo a tal proposito il carattere costitutivo del *Principio di Carità* davidsoniano, come detto in un commento precedente.



tempo stesso *agisce* ciò che osserva, lo attua nello sviluppo della pratica linguistica, attraverso quel movimento di formazione dialogica che abbiamo osservato nell'ambito del terzo capitolo e che si esplica per mezzo del corpo linguistico nella sua duplice normatività. Nel caso del linguaggio, quindi – e in particolare in relazione all'uso dei segni – non c'è pericolo di distorsione sul piano dell'esposizione, poiché la descrizione dell'uso del segno si “dà” con la stessa attuazione del linguaggio.

Come abbiamo visto, uno degli elementi fenomenologici costitutivi dell'orizzonte di senso in cui si articola questo movimento è dato dal senso di *familiarità*, nella doppia accezione epistemica ed esperienziale, che *segna* l'evolversi dell'esperienza del soggetto e la rispettiva tensione che lo accompagna. Occorre a questo punto, volendo tirare le somme delle nostre riflessioni circa il rapporto tra forme di vita e linguaggio a conclusione di questa seconda parte, osservare *concretamente* in che modo questo tratto familiare e peculiare dell'orizzonte si manifesta nella sua declinazione pratica. A tal proposito, proporremo una riflessione su quella che chiameremo *grammatica agita*, mutuando alcuni snodi concettuali appartenenti alla già citata e discussa cornice enattiva sul problema, evidenziandone i limiti e i potenziali spazi di riconcettualizzazione.

Una delle peculiarità proprie del corpo linguistico, come descritto dal saggio *Linguistic Bodies*, si identifica nella capacità del *cambio di codice*, determinata dal grado di adattività autopoietica alla base dell'idea stessa di *corpo in interazione*. Nel descrivere il processo di *code-switching*, gli autori del saggio sottolineano in che misura, tramite esso, la grammatica si riveli non come un inerme insieme di regole, ma in quanto concretamente presente in strutture situate nelle interazioni e negli ambienti socio-materiali in cui vivono i soggetti, che includono quindi relazioni accidentali, contesti sociopolitici, e lo sviluppo della storia intergenerazionale<sup>104</sup>. Tali influenze, strettamente legate al processo che abbiamo definito di “sedimentazione”, vengono incarnate, condivise e rinegoziate come dei veri e propri *know-how*, i quali, non necessitando di essere esplicitati in forma di regole, sono incorporati, come abbiamo visto, nella gestualità del corpo-vivo-collettivo<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Di Paolo, Ezequiel A., Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, op.cit. (2018), p.289.

<sup>105</sup> *Ivi*, p.48; p.75; p.286.

È curioso notare come gli autori, che in queste righe parlano di concetti come *grammatica e regola*, non facciano esplicito riferimento a Wittgenstein nel testo, tanto più che, poco dopo il passo appena riassunto, leggiamo:

When we consider the nature of this process, we realize that generalization to universal rules as a cognitive problem mischaracterizes grammar use and grammar learning. At all stages of interactive coregulation, sedimented structures come alive in the interaction. Regulatory acts make the virtual possibilities for action present; there is no need for representing them in the form of rules for linguistic production or interpretation. Because we look at language as a live stream of activity and not as a settled set of static abstract layers from which information must be retrieved and generalized, our approach to grammar does not require agents to store knowledge in the form of internal representations. Linguistic expertise is multiply embodied, the dialogic equivalent of a bicycle ride with friends<sup>106</sup>.

Infine, concludono che “What is clear from our model is that any explanation postulating unidirectional influences (from language to complex action or from complex action to language) is incomplete”<sup>107</sup>. Quello che gli autori affermano in questi passaggi, inseriti in un capitolo dedicato al fenomeno della *grammaticalizzazione*, sottolinea in modo evidente come qualsiasi tentativo di ridurre o, al contrario, sovradeterminare in un sistema di regole universali ciò che la grammatica descrive si scontra inevitabilmente con il suo essere protagonista di un continuo processo di riattivazione interazionale e coregolazione, paragonato all’equilibrio che si instaura durante un giro in bicicletta e che non richiede alcun tipo di “archiviazione mentale” delle informazioni da parte dei soggetti agenti. Su questi presupposti, essi propongono quindi il concetto di *enactive grammar*, secondo il quale “grammar happens in the agency of linguistic bodies”<sup>108</sup>.

Pur concordando con alcune linee argomentative qui esposte, in particolare con l’idea della stretta correlazione tra corpo-vivo fungente ed emersione della dimensione grammaticale, è opportuno sollevare alcune criticità collegate alla proposta enattiva, in quanto apparentemente legata ad un’eccessiva radicalizzazione della *incorporazione* del significato e del depotenziamento della rappresentazione. Al fine di evidenziare queste criticità e proporre un’alternativa in grado di rispettare la nostra proposta legata al primato della pratica formante sulla struttura, occorre richiamare ancora una volta alla mente la nozione di *tipo* e discutere un nuovo concetto che ben si collega alla relazione tra

---

<sup>106</sup> *Ivi*, p.291.

<sup>107</sup> *Ivi*, p.292.

<sup>108</sup> *Ivi*, p.281.

gestualità e concettualizzazione espressa nel terzo capitolo, ovvero quello di *schema mimetico*<sup>109</sup>, che discuteremo nel corso del paragrafo.

In un recente contributo, Michela Summa ha esplicitato la relazione tra la nozione di *tipo* nella fenomenologia di Husserl e il processo di creazione di significato, collegandosi al concetto di *memoria corporea* -che abbiamo introdotto nel capitolo precedente- e sottolineando in che misura, dal punto di vista fenomenologico, sia lecito parlare di *embodied meaning*<sup>110</sup>. Nello specifico, il suo saggio mira ad evidenziare le criticità dell'approccio esperienzialista di Lakoff e Johnson<sup>111</sup>, i quali sostengono che i concetti *incorporati*<sup>112</sup> siano risultanti esclusivamente da meccanismi di interazione sensorimotoria tra il corpo del soggetto e l'ambiente circostante. Partendo da questa cornice, l'autrice sottolinea come una siffatta proposta finisca inevitabilmente per ridurre la genesi del significato ad un meccanismo di causa-effetto neuronale, laddove invece la nozione husserliana di *operatività intenzionale* fornirebbe una prospettiva più complessa del fenomeno.

Assumendo i tratti principali della sua strategia argomentativa, possiamo muovere le stesse critiche all'approccio enattivo, a nostro avviso troppo precipitoso nell'affermare, come leggiamo nel passo appena citato, che “our approach does not require agents to store knowledge in the form of internal representations”<sup>113</sup>. Come sottolineato da Summa, l'idea che i concetti – e con loro, i significati- derivino *esclusivamente* dall'interazione *fisica* con l'ambiente circostante, finirebbe per depotenziare la loro portata, riducendoli a oggetto di osservazione materiale. Contestare questa posizione non significa, tuttavia, equiparare i concetti alle idealità di stampo platonico, o ridurle a rappresentazioni mentali del singolo soggetto, poiché uno dei punti chiave della teoria del significato husserliana, immutata dalle *Ricerche Logiche* in poi, sottolinea per l'appunto come le idealità concettuali affondino le loro radici proprio nell'esperienza e soprattutto nella percezione corporea ad opera del *Leib*<sup>114</sup>. Il secondo problema legato alla riduzione del significato

---

<sup>109</sup> Ci riferiremo in particolare alla proposta di Zlatev: Zlatev, Jordan, “Embodiment, language and mimesis”. In T. Ziemke, J. Zlatev, & R. Franck (Eds.), *Body, Language, Mind. Vol 1: Embodiment*. Mouton de Gruyter. (2007): 297-337.

<sup>110</sup> Summa, Michela, "Body memory and the genesis of meaning." *Body Memory, Metaphor and Movement*, edited by Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa and Cornelia Müller (2012): 23-43.

<sup>111</sup> Lakoff, George, "Explaining embodied cognition results." *Topics in cognitive science* 4.4 (2012): 773-785.

<sup>112</sup> Sembra essere il modo più congeniale per tradurre l'inglese “embodied”.

<sup>113</sup> Cfr. Di Paolo, Ezequiel A., Elena Clare Cuffari, and Hanne De Jaegher, op.cit. (2018), p.291.

<sup>114</sup> Cfr. Summa, op.cit. (2012), p.31.

alla pura e sola azione del corpo ha a che fare con la possibile tematizzazione dei concetti e la loro emersione in termini di autocoscienza. Se da un lato è vero, infatti, che gran parte dell'agire e delle interazioni quotidiane che conduciamo avviene in modo irriflesso, è altrettanto vero che l'autoriflessione è in grado di portare alla coscienza questi stessi concetti, soprattutto nella misura in cui – come abbiamo visto in relazione alla cornice husserliana, ma anche alla luce delle riflessioni proposte da Tomasello- è necessario che vi sia comprensione dell'*intenzione comunicativa* tra i soggetti coinvolti nell'interazione.

Questo processo, che dal punto di vista fenomenologico rappresenta uno degli elementi chiave del metodo, dalla prospettiva wittgensteiniana si identifica con il momento in cui “il linguaggio va in vacanza”<sup>115</sup> e subentra la riflessione filosofica, la quale prova a rendere *estraneo* tutto quello che solitamente non è messo a tema, tutto ciò che resta normalmente inglobato in questo insieme di prassi acquisite.

È innegabile che la riflessione di Wittgenstein si distacchi nettamente dalla volontà di penetrare il piano dell'autocoscienza, nella misura in cui, come afferma nel *Big Typescript*, “il capire, l'intenzione, non rientra nella nostra considerazione”<sup>116</sup>. In tutta la prima parte del testo, infatti, dedicata ai processi di *comprensione* e di *interpretazione*, Wittgenstein si interroga sul reale significato del verbo *comprendere*, scandagliato in una lunga riflessione intorno al ruolo comunicativo di una freccia<sup>117</sup>. A tal proposito, scrive l'autore, l'errore consiste nel pensare che vi sia un “senso” inerente al “segno freccia” che non sia essenzialmente *esterno* ad esso, ma anche inesprimibile se non tramite il linguaggio, ossia tramite un altro sistema di segni, grazie al quale creiamo un meccanismo di corrispondenza.

Stando a quanto espresso in queste pagine, Wittgenstein sottolinea come non sia possibile postulare un piano del discorso in cui scindere il momento della comprensione da quello dell'esecuzione, ponendosi il seguente interrogativo: “qui sarebbe possibile domandare quanto tempo prima dell'esecuzione devi capire il comando?”<sup>118</sup> Presupponendo una risposta negativa a tale quesito, Wittgenstein mostra in che misura la comprensione si identifichi con l'azione, prestando il fianco a quelle posizioni che possiamo definire anti-rappresentazionaliste. E infatti sottolinea, sempre nell'ambito di

---

<sup>115</sup> PU, §38, p.31.

<sup>116</sup> Wittgenstein, *The Big Typescript*, op.cit., p.5.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp.15-17.

<sup>118</sup> *Ivi*, p.20.

questi passaggi del *Big Typescript*, che la sfera del comprendere non può essere identificata con un insieme di condizioni logiche estranee all'azione, presupposte a priori<sup>119</sup>, ma possiamo accedervi attraverso un'altra classe di pratiche, ossia quelle legate alla sfera del vedere e del disegnare –introdotte, nel secondo capitolo, in relazione al concetto di *regola*–. Nel prossimo capitolo vedremo come l'attività del vedere-come, e quindi della creazione di senso sulla base della lettura aspettuale e figurativa, rappresenti uno dei punti di svolta per comprendere a pieno il passaggio che Wittgenstein compie dal dominio della *logica* a quello della *vita*, proprio per mezzo della nozione di *Lebensform*. Ma il ricorso alla sfera semantica del disegno e della figura ci permette anche di agganciarci ad una nozione di rappresentazione che non è necessariamente identificabile con quella di immagine mentale solipsistica. Leggiamo infatti:

La comprensione di una descrizione si può paragonare al disegnare un'immagine in base a questa descrizione. (E qui il paragone è a sua volta un caso particolare di ciò di cui è un paragone.) E in molti casi sarà concepita come dimostrazione/criterio della comprensione<sup>120</sup>.

Questo passaggio racchiude, a nostro avviso, gli elementi essenziali per una rivalutazione del concetto di *rappresentazione*. In base a determinati criteri, infatti, è possibile stabilire se un individuo ha compreso o no un certo comando chiedendogli, ad esempio, di “disegnare un'immagine in base alla descrizione”. Quest'immagine, tuttavia, non rappresenterà l'essenza del concetto in questione, ma una sua *raffigurazione* che, sulla base dei suddetti criteri stabiliti intersoggettivamente, potrà essere considerata più o meno corretta.

Come sottolineato da Zlatev, nel supportare la nozione di schema mimetico, “there is nothing ‘strange’ or ‘metaphysical’ in the concepts of representations and reference once it is understood that these are performed by conscious speakers (and signers), not by the expressions of language themselves.”<sup>121</sup> Nel discutere il concetto di *comprensione*, mettendolo a tema, Wittgenstein compie un'operazione di autoriflessione ineludibile, dimostrando come il terreno della coscienza sia indispensabile per l'attività linguistica, che in questo caso si traduce in scrittura filosofica. L'arresa, la ‘decisione’ del filosofo di arrestarsi nella ricerca del fondamento – che tuttavia non si traduce in un rifiuto di esso,

---

<sup>119</sup> Wittgenstein, *The Big Typescript*, p.18.

<sup>120</sup> *Ivi*, p.18.

<sup>121</sup> Zlatev, op.cit. (2007), p.255.

come abbiamo precedentemente osservato– non equivale ad espungere il dominio della rappresentazione, ma ad evidenziarne la natura essenzialmente *performativa*, lasciando spazio d'azione allo stesso linguaggio, come vedremo nel capitolo successivo. La rappresentazione diviene quindi fondamentalmente *presentazione*, una modalità di accesso al mondo per mezzo della stessa azione linguistica. Alcuni passaggi delle *Ricerche* possono aiutarci a puntualizzare questo aspetto. Scrive Wittgenstein:

Come faccio a riconoscere che questo è rosso? - “Vedo che è *questo*; e poi so che questo si chiama così”. Questo? - Che cosa?! Quale genere di risposta a questa domanda ha senso? (Continui a dirigerti verso una definizione ostensiva interiore.) Al trapasso *privato* da ciò che vedo alla parola non potrei applicare nessuna regola. Qui le regole sono sospese nel vuoto; poiché manca l'istituzione della loro applicazione<sup>122</sup>.

Quello che Wittgenstein sottolinea a questo punto è che non vi è modo di colmare quel famoso *cognitive gap* che spieghi il passaggio da forme di interazione corporea basilare a processi di concettualizzazione più alta del linguaggio<sup>123</sup>, poiché – proprio grazie al processo di autoriflessione- cadiamo vittime di un regresso all'infinito in cui non resta che ammettere che “l'*essenza* è *espressa* nella grammatica”<sup>124</sup>. Leggiamo:

Qui la grossa difficoltà non sta nell'espone la faccenda come se non si *potesse* fare qualcosa. Come se ci fosse bensì un oggetto da cui traggio la descrizione, ma non fossi in grado di mostrarlo agli altri. --- E il meglio che posso proporre è di cedere pure alla tentazione di usare quest'immagine: ma poi di indagare che aspetto abbia l'*applicazione* di quest'immagine<sup>125</sup>.

Stando a quanto letto, per Wittgenstein non c'è possibilità di individuare la fonte dell'idealità rappresentativa e di porre la questione come strettamente legata ad un problema di *accesso* ad una dimensione *altra*, per il semplice fatto che la grammatica – che Wittgenstein accosta alla teologia per il fatto che essa esprime *che tipo di oggetto* una cosa sia–<sup>126</sup> può essere solo ed esclusivamente *agita*, non concettualizzata. Ma questa azione, come abbiamo visto, si installa in una cornice corporea in cui il corpo del singolo, inevitabilmente, si interconnette con il corpo della *kollektive Leiblichkeit*, dell'intersoggettività, che ricordiamo accettare solo nella misura in cui salvaguarda la

---

<sup>122</sup> PU, §380.

<sup>123</sup> Si vedano i riferimenti al problema che abbiamo proposto nella premessa al lavoro.

<sup>124</sup> PU, §371, enfasi nostra.

<sup>125</sup> *Ivi*, §374.

<sup>126</sup> *Ivi*, §373.

nozione di sé minimale alla base di qualsiasi tipo di esperienza soggettiva e che permette di evitare lo schiacciamento del singolo soggetto sulla collettività.

Ecco che quindi siamo in grado di accettare i criteri che Zlatev individua affinché si possa legittimamente parlare di linguaggio, ossia<sup>127</sup>: il carattere intrinsecamente *convenzionale* di quest'ultimo, il corrispondente grado di *normatività* – che abbiamo visto essere duplice-, il suo essere *rappresentazione* tra espressione e realtà, nel senso che in base a determinati criteri è possibile stabilire se un'espressione linguistica sia vera o falsa e se l'esecuzione di una data azione sia corretta o meno e, infine, l'*accessibilità* alla coscienza da parte del soggetto parlante, necessaria per lo stabilirsi di quel grado di familiarità comune che abbiamo visto essere centrale al fine del successo dell'atto comunicativo. Al contrario, un approccio come quello esperienzialista discusso da Zlatev e da Summa o come quello enattivista non solo non riesce a render conto di questi elementi cardine, ma soprattutto non considera il necessario dominio dell'autoriflessione, dello “scollamento” della coscienza dal fluire dell'esperienza e del successivo ritorno della riflessione sull'azione che tuttavia, come l'esempio del *disegnare* ci mostra, non è scissa da quest'ultima.

Proprio in relazione alla peculiarità individuata da Wittgenstein nell'atto del disegnare, che in sé rappresenta quel passaggio dal regno dell'irriflesso a quello della concettualizzazione, è possibile individuare dei punti di interazione con la riflessione husserliana intorno alla dimensione della *Lebenswelt*, con particolare riferimento al problema del passaggio dall'ante-predicativo al giudizio, passaggio che avviene essenzialmente attraverso l'azione del *Leib* e, nello specifico, del *Typus*. L'azione del *Typus* husserliano, in quanto elemento essenzialmente precategoriale, mediatore e costituito sinteticamente, permette di percepire qualcosa “come tale”, astruendo dalla contingenza della singola situazione<sup>128</sup>. In tal senso, esso funge da elemento per scardinare l'appiattimento della pratica irriflessa e aprire lo spazio di ridefinizione dell'esperienza, collegandosi proprio alla nozione di schema mimetico. Infatti, in quanto *schema* esperienziale che emerge dalla nostra relazionalità intenzionale con il mondo, il *tipo*, o meglio, il suo costituirsi intenzionalmente, può essere portato alla coscienza e

---

<sup>127</sup> Zlatev, op.cit. (2001), p.251.

<sup>128</sup> In particolare, Summa accosta la nozione di *tipo* allo schema kantiano, cfr. Summa, op.cit. (2012), p.32.

tematizzato<sup>129</sup>. Fenomenologicamente, parlare dell'azione fungente del *Leib* significa evidenziare, come abbiamo visto, che l'elemento della familiarità in relazione all'attività fungente del *corpo-vivo* avviene sia a livello propriocettivo che in relazione al rapporto tra soggetto di esperienza e mondo-ambiente. Questo rapporto presenta un peculiare grado di autocoscienza, che non si identifica con la conscia messa in atto dell'azione corporea, ma con la *Wiederholung*, la ri-attualizzazione del gesto che avviene sì in modo irriflesso, ma non *meccanico*.

Partendo da questa cornice, è possibile accettare una concezione di *embodied meaning* più complessa di quella proposta dall'esperienzialismo o dall'enattivismo, ma che non necessariamente debba confluire in una nozione di significato come rappresentazione mentale di un singolo individuo, né richiede che si spieghi la natura e l'*origine* di quella rappresentazione, in relazione all'uso che effettivamente si fa del linguaggio. Basandosi sul concetto di *tipo* e, più nello specifico, di *memoria corporea*, Zlatev propone di introdurre quindi il concetto di *schema mimetico*, che ora siamo in grado di definire nella sua esattezza e che, a nostro avviso, potrebbe fungere da connettivo tra la riflessione di Husserl e quella di Wittgenstein intorno all'azione attraverso cui la grammatica si mostra.

Lo schema mimetico, infatti, è essenzialmente esperienziale, nel senso che presenta un determinato "tono affettivo". In particolare, ogni schema mimetico presenta il tratto comune della familiarità. Se infatti è vero, come afferma Zlatev, che gli schemi mimetici di espressioni come, per esempio, "calciare" e "baciare"<sup>130</sup> presentano due riferimenti esperienziali differenti, è altrettanto vero che entrambi devono riferirsi alla comune dimensione dell'abitudine e, proprio in virtù di questo aspetto, rappresentano un'istanza fondamentale del cosiddetto *phenomenological embodiment*<sup>131</sup>. Gli schemi mimetici sono inoltre rappresentativi, nel senso che fungono da presentazione performativa di un'intenzione comunicativa e, aspetto forse più importante tra tutti, devono essere condivisi a livello prerenflessivo, nella misura in cui si stagliano sull'orizzonte di senso alla base dell'evoluzione di ogni pratica comunicativa. Lo schema mimetico rappresenta quel punto di passaggio dal *gesto* alla *parola* che abbiamo descritto nel capitolo precedente, ma soprattutto incarna il concetto di *grammatica agita* sia dal punto di vista

---

<sup>129</sup> Summa, op.cit. (2012), p.36.

<sup>130</sup> Cfr. Thompson, Evan, "Empathy and consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 8, (5/7): 1-32.

<sup>131</sup> Zlatev, op.cit. (2007), p.29.



wittgensteiniano che fenomenologico. Se richiamiamo infatti alla mente le riflessioni condotte nel terzo capitolo, lo schema mimetico si instaura nel processo di *addestramento*, in quanto al tempo stesso *emersione* di una facoltà innata al soggetto e *acquisizione* di un sistema di regole e di relativa applicazione di esse in una determinata forma di vita. Parlare di grammatica *agita* non significa quindi liquidare il dominio della rappresentazione o postulare un automatismo corporeo, ma sottolineare come il processo di creazione dell'orizzonte di senso entro cui si installano le pratiche linguistiche è caratterizzato dalla continua tensione tra *attività* e *passività*, singolarità e intersoggettività, che dal passaggio da un polo all'altro permette proprio l'evoluzione e l'affermazione dell'interazione tra soggetti e la costituzione di una forma di vita.

Lo scopo che ci eravamo prefissati all'inizio di questa seconda parte era quello provare a delineare l'azione di quelle che abbiamo definito *pratiche dialogiche formanti*, in quanto elementi fondanti rispetto alla costituzione di una specifica forma di vita nella cornice strutturale della *Lebenswelt*. In particolare, nel terzo capitolo abbiamo posto le basi del discorso intorno ai processi di acquisizione e uso linguistico, indagandone la natura essenzialmente corporea ed evidenziando il duplice livello di normatività entro cui questo sviluppo si installa. Siamo quindi giunti a comprendere in che misura l'azione formante del linguaggio si innesta in un orizzonte di senso predefinito, che tuttavia al tempo stesso risulta creato e modificato dalle stesse pratiche linguistiche. Al fine di comprendere a pieno questa duplicità, il quarto capitolo ha preso in esame gli elementi cardine alla base della nozione di *orizzonte*, interrogandosi sul ruolo paradossalmente fondazionale e al tempo stesso resultativo che esso ricopre.

Si è quindi cercato in primo luogo di chiarire i termini entro i quali risulta legittimo parlare, in riferimento alle figure di Husserl e Wittgenstein e in relazione a questa tematica, di *fondamento*, osservando questo concetto in relazione a quello di *mitologia*. Una volta compreso il carattere essenzialmente *disciplinante* e non *normalizzante* di questo elemento, si è poi cercato di osservare nello specifico in che misura la dimensione dell'orizzonte, proprio a partire da questa *traccia invariante*, la cui peculiarità si identifica massimo grado di variazione, possa definirsi contemporaneamente *costruito* e *svelato*, grazie alla discussione della dimensione dell'abitudine e delle certezze, caratterizzate dal tratto distintivo della familiarità.

In riferimento a quest'ultimo elemento, abbiamo poi analizzato in che misura esso rappresenti uno degli elementi specifici del processo di formazione della pratica comunicativa, riprendendone i diversi stadi genetici dal punto di vista husserliano. Infine, abbiamo osservato in che modo, sullo sfondo delle considerazioni proposte, la dimensione grammaticale che governa l'azione formante delle pratiche possa definirsi come essenzialmente "agita", riferendoci non solo alle riflessioni wittgensteiniane, ma anche alla nozione di *schema mimetico*.

Si chiude così questa parte dedicata al rapporto tra forma di vita e linguaggio e, con essa, l'osservazione *in atto* dell'azione formante della pratica nei confronti della struttura orientata. Siamo quindi giunti all'ultima parte del nostro percorso che, una volta stabiliti i termini del discorso e avendone osservato il dispiegamento *in atto*, si propone di compiere un passo indietro per condurre una riflessione di carattere generale sul problema e che confluirà, più nello specifico, nell'osservazione del passaggio dalla *struttura* alla *forma*.



## **TERZA PARTE**

### **DALLA STRUTTURA ALLA FORMA**



## 5.

### DAL VEDERE ALL'AGIRE: L'ARTICOLAZIONE DELLA FORMA

#### 5.1 Il problema della *forma* in Wittgenstein

All'inizio del percorso che stiamo tracciando, abbiamo dedicato ampio spazio al tentativo di definire uno dei concetti chiave della nostra trattazione, provando a delinearne la genealogia, ossia la nozione di *forma di vita* in Wittgenstein. Ne è emersa una concezione che condivide con la *Lebenswelt* husserliana una natura apparentemente paradossale: essa si presenta infatti onnicomprensiva, ossia in grado di includere in sé la declinazione singolare e al tempo stesso plurale del termine, la dimensione dell'orizzontalità e quella della modalità concreta di definizione. Nel provare a concettualizzare e allo stesso tempo a dissolvere questa paradossalità, siamo giunti ad una definizione di *forma di vita* che si delinea, principalmente, come orizzonte di attività, nei termini di una *Tätigkeit*, con una valenza preminentemente potenziale.

Al fine di evidenziarne la portata, abbiamo dunque cominciato a delineare, nell'ambito della seconda parte

del lavoro, lo stretto rapporto tra pratica formante e genesi della forma, nella sua interconnessione con la struttura, soffermandoci sull'azione e sullo sviluppo delle *pratiche linguistiche*, con particolare attenzione a quelle dialogiche. Una volta osservato questo processo nel suo svolgersi *in atto*, e stabilito il ruolo affidato alla dimensione dell'orizzonte di senso in tale sviluppo<sup>1</sup>, occorre compiere un ulteriore passo indietro, ridefinendo i termini del rapporto stesso tra *forma* e *struttura*. Laddove, quindi, nella sezione precedente siamo entrati nel vivo del processo di costituzione della forma di vita, in queste pagine compiremo nuovamente un'oscillazione espositiva, proponendo un'indagine di duplice natura, di matrice sia storico-filosofica che strettamente speculativa.

---

<sup>1</sup> Cfr. cap.4 del presente lavoro.

Il primo termine di questa polarizzazione, presentata come tale unicamente per ragioni espositive, è costituito dal concetto generale di *forma*. Riteniamo infatti, accostandoci alla linea interpretativa di Juliet Floyd<sup>2</sup>, di dover inquadrare la nozione di *forma di vita* in Wittgenstein in virtù del suo essere essenzialmente e primariamente *forma*. In virtù dell'evoluzione di questo concetto, arriveremo quindi a meglio comprendere quello spazio di ridefinizione offerto dalla tensione della pratica dialogica, evidenziando per quale motivo, a nostro avviso, alla pratica è quindi affidato un ruolo formante rispetto alla rigida imposizione della struttura.

Partiremo quindi da una constatazione puramente esegetica, segnalando tre principali occorrenze del termine *forma* nell'ambito della produzione del filosofo austriaco. La prima accezione, notoriamente attribuita alla prima fase di pensiero rappresentata emblematicamente dal *Tractatus*, si intreccia inevitabilmente con la seconda, ed è rappresentata dalla nozione di *forma logica della proposizione*, in quanto immagine della *forma logica del mondo*. La terza accezione, a cui il presente lavoro è principalmente dedicato, è proprio quella incarnata nel concetto di *forma di vita*.

Nel nostro generale tentativo di delucidazione di questa nozione, emerge quindi una considerazione che, giunti a questo punto, sottolinea come solitamente le prime due accezioni sono discusse congiuntamente, laddove quest'ultima sembra appartenere ad una fase di pensiero nettamente disgiunta da quella rappresentata dal *Tractatus*. In realtà, come proveremo a mostrare sulla scorta di precedenti tentativi di questo tipo<sup>3</sup>, quello della *forma* rappresenta per Wittgenstein un vero e proprio *problema*, che dai tempi del *Tractatus* si evolve fino a giungere alla sua ultima formulazione presentata nelle *Ricerche* e nel volumetto postumo *Della Certezza*. In particolare, il nostro scopo è di evidenziare il carattere essenzialmente *performativo* dello sviluppo della *forma*, oggetto del paragrafo successivo, nella sua irriducibilità ad uno specifico processo di genesi lineare. Proveremo inoltre ad enucleare il precipuo ruolo della soggettività in questo processo di evoluzione, definendone, nei termini proposti nell'ambito del precedente capitolo, il carattere marcatamente trascendentale.

---

<sup>2</sup> Floyd, Juliet, "On Being Surprised Wittgenstein on Aspect-Perception, Logic, and Mathematics." In: William Day and Victor Krebs, *Seeing Wittgenstein Anew: New Essay on Seeing Aspects*, Cambridge Univ. Press, (2010): 314-337.

<sup>3</sup> Cfr. Floyd, op.cit. (2010), (2017), (2020).

Risalendo quindi alla nozione di *forma* presentata nel *Tractatus*, richiamiamo alla mente il già citato manoscritto inedito di Russel *The theory of knowledge*<sup>4</sup> del 1913, dal quale Wittgenstein prende esplicitamente le distanze proprio in relazione alla proposta russelliana di postulare un' *esperienza logica*, precedente a qualsiasi tipo di comprensione proposizionale, alla quale il soggetto di esperienza dovrebbe avere accesso, al fine di comprendere correttamente una determinata proposizione. Wittgenstein, come abbiamo già sottolineato, rifiuta questa concezione "esternalista", affermando il primato della proposizione stessa sulla manifestazione della forma logica, la quale – come riporta il già citato passaggio tratto dai *Quaderni*- deve "occuparsi di se stessa"<sup>5</sup>. È infatti la proposizione, in quanto *immagine* del mondo, a condividere con quest'ultimo una determinata *forma pittorica*<sup>6</sup>, la quale si fa garante di questo rapporto di raffigurazione. A questo proposito, è opportuno richiamare il problema della *rappresentazione* esposto nell'ambito del capitolo precedente, che si incarna nell'atto del *disegnare*, del *tracciare*, e che abbiamo indicato come atto essenziale del processo di raffigurazione linguistica. Nel condividere la medesima *forma logica* del mondo, il linguaggio funge quindi non già da *specchio* della realtà, ma da *raffigurazione* (nei termini di una *Darstellung*), ed è in virtù di questo rapporto, il quale contribuisce a determinare la verità o la falsità di una proposizione, che il linguaggio si istituisce come veicolo comunicativo, costituendo, per mezzo del dialogo, la forma di vita.

Restando tuttavia nella cornice concettuale del *Tractatus*, notiamo quindi come Wittgenstein, nel tentativo di eliminare quegli scorretti utilizzi del linguaggio che, a suo avviso, sarebbero alla base della maggior parte dei problemi filosofici, miri a delineare una *forma generale della proposizione*. È quest'ultima, secondo l'autore, che dovrebbe raffigurare e *mostrare* la forma logica del mondo, nella sua essenziale inequivocabilità e trasparenza, escludendo la possibilità di una qualsiasi esperienza a priori *esterna* alla proposizione stessa. Alla sesta proposizione del *Tractatus* è quindi affidato il ruolo di raffigurare questa esposizione generale, che si presenta per mezzo della seguente formula vero-funzionale:  $[\bar{p}, \xi, N(\xi)]$ , descritta come segue: "Questo dice solo che ogni proposizione è un risultato dell'applicazione successiva dell'operazione  $N(\xi)$  alle

---

<sup>4</sup> Cfr. p.7 del presente lavoro (cap.2).

<sup>5</sup> Cfr. TLP, p.145.

<sup>6</sup> *Ivi*, 2.17; 2.18.



proposizioni elementari”<sup>7</sup>. Tale formula mostra come il linguaggio sia essenzialmente un *risultato*, derivante da operazioni, che consequenzialmente selezionano le proposizioni elementari, le negano e combinano a loro volta i risultati ottenuti con le proposizioni originali, e così via. È quindi rispettata una processualità secondo la quale, date tutte le proposizioni atomiche, è possibile ricavare l’intero insieme delle proposizioni complesse<sup>8</sup>.

Muovendoci anche solo a questo livello della riflessione wittgensteiniana, evidenziamo alcuni aspetti da considerare, che fungeranno da elemento peculiare di analisi nello svolgimento della nostra argomentazione. In primo luogo, l’essenziale operatività della dimensione linguistica, la quale, per mezzo di vere e proprie *operazioni*, si configura come evoluzione delle proposizioni atomiche, che a loro volta rappresentano la matrice per lo svolgersi delle stesse. La potenzialità e l’operatività che Wittgenstein attribuisce al linguaggio trova un suo corrispettivo concettuale anche in relazione alle riflessioni sulla matematica. In *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, infatti, si sottolinea come i numeri non debbano essere considerati come meri oggetti astratti, ma interpretati in virtù del loro essere strumenti per operazioni, inanellati da necessità operazionali<sup>9</sup>. Essi, in quanto a loro volta elementi strutturali di un determinato linguaggio, condividono con le proposizioni elementari la stessa matrice. Inoltre, il modo in cui Wittgenstein caratterizza questa necessità operativa apre il varco per una riflessione sul carattere intrinsecamente *umano* di questo vincolo operativo<sup>10</sup>.

Queste considerazioni, come vedremo, scardinano la separabilità tra azione umana e dimensione linguistica, separabilità che emerge in virtù di quell’elemento che potremmo identificare con l’*autonomia del linguaggio* che, nella sua indipendenza dalla mediazione

---

<sup>7</sup> TLP, 6.001.

<sup>8</sup> Cfr. Morris, Michael, *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. Routledge, (2008); Piana, Giovanni, *Interpretazione del "Tractatus" di Wittgenstein*. Il Saggiatore, Milano (1973).

<sup>9</sup> Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, §63, §72, §83.

<sup>10</sup> Riproponiamo un passaggio già parzialmente citato nel secondo capitolo: “Voglio dire: quando si usa l’espressione ‘La prova mi ha insegnato – mi ha convinto- che le cose stanno così’, si rimane ancor sempre in una metafora. [...] Non è la prova in sé a convincermi, procedimenti astratti e ideali al di fuori della mia sfera soggettiva che devo ‘cogliere’, ma sono io che ho eseguito correttamente la prova. [...] Chi parla dell’essenza – non fa altro che constatare una convenzione [...]. Alla profondità dell’essenza corrisponde il profondo bisogno della convenzione.” Cfr. *Ivi*, §§72-74. Si veda anche: Husserl, *Crisi*, p.66: “Conoscere il mondo ‘filosoficamente’, in modo seriamente scientifico: ciò ha senso ed è possibile soltanto se si riesce a trovare un metodo per *costruire* sistematicamente, in certo modo preliminarmente, il mondo, l’infinità delle sue causalità, a partire dalla ridotta compagine di ciò che si può constatare, soltanto relativamente, volta per volta nell’esperienza diretta, un metodo che insieme permetta di *verificare* in modo incontestabile questa costruzione nonostante la sua infinità.”

del soggetto, *mostra* il suo rapporto di corrispondenza con la forma logica del mondo. Da un lato, quindi, come sottolineeremo successivamente, vi è una necessità operativa dettata sì dalle componenti di tali operazioni, ma anche e soprattutto da *bisogni* essenzialmente umani, dall'altro, il linguaggio presenta il carattere dell'autonoma evoluzione.

Sul piano di investigazione del *Tractatus*, infatti, al soggetto non è lasciato alcuno spazio di azione a livello della raffigurazione, al punto che esso, nell'ottica wittgensteiniana, scompare<sup>11</sup>. Tutto quello resta che di questo processo di produzione impersonale, in cui la forma del mondo è raffigurata da un linguaggio ideale, è un "punto inesteso"<sup>12</sup>, con il quale la realtà appare in un rapporto di reciproca coordinazione, per cui il soggetto si fa in questo caso "limite del mondo"<sup>13</sup>. Tuttavia, la rappresentazione linguistica non rimane sul piano sterile della raffigurazione inerme, ma assume sembianze di una vera e propria *incarnazione*, dal momento che "la sua propria forma di raffigurazione, tuttavia, l'immagine non può raffigurarla; essa la esibisce"<sup>14</sup>. L'esibizione, la dimostrazione di questo rapporto, intrattiene con il soggetto una relazione di ambigua interdipendenza, la quale sottolinea il carattere di contingenza a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio del paragrafo. Alla proposizione 6.341 del *Tractatus*, infatti, in cui Wittgenstein discute il modello di rappresentazione offerto dalla meccanica newtoniana, leggiamo che

(...) *Questa forma è arbitraria*, poiché avrei potuto impiegare con eguale successo una rete di maglie triangolari o esagonali. (...) La meccanica determina *una forma di descrizione* del mondo dicendo: Tutte le proposizioni della descrizione del mondo devono ottenersi a partire da un certo numero di proposizioni date – gli assiomi della meccanica- in un modo dato<sup>15</sup>.

Queste riflessioni sottolineano nuovamente quanto espresso in riferimento alla natura della *prova matematica* e al suo potenziale carattere di contingenza, che solleva quindi un problema sulla legalità che la dimensione logica impone rispetto al reale. In che senso, quindi, la forma linguistica *mostra* la sua corrispondenza con la forma logica del mondo? Per rispondere a questa domanda, è opportuno riflettere sulla definizione che Wittgenstein offre della nozione generale di *forma*, che costituisce il cuore delle tre occorrenze

---

<sup>11</sup> TLP, 5.631.

<sup>12</sup> *Ivi*, 5.64.

<sup>13</sup> *Ivi*, 5.632.

<sup>14</sup> *Ivi*, 2.172.

<sup>15</sup> Enfasi nostra.

principali che abbiamo individuato e che viene introdotta all'altezza della seconda proposizione del *Tractatus*, ossia: "la forma è la possibilità della struttura"<sup>16</sup>.

Al fine di catturare il carattere di autonomia che intercorre tra forma proposizionale e forma del mondo, indagare il rapporto che sussiste tra forma e struttura risulta particolarmente efficace, soprattutto alla luce della possibilità di conferire due interpretazioni mutualmente connesse a questa affermazione. La prima prospettiva di lettura suggerisce che la forma potrebbe esprimere il potenziale combinatorio della struttura e, in questo senso, il concetto di *possibilità* equivarrebbe a quello di *potenzialità*. Di conseguenza, in questa prospettiva la forma rappresenterebbe e mostrerebbe la potenzialità della struttura. La seconda proposta interpretativa che offriamo suggerisce che la forma potrebbe fungere da unico elemento in grado di rendere la struttura *possibile*, per cui non vi sarebbe possibilità, ossia manifestazione e sussistenza della struttura, senza la forma. La non conflittualità delle due interpretazioni si esplica per mezzo del termine medio che le accomuna, ossia proprio quello della *possibilità*, fulcro di entrambe le prospettive e concetto chiave della nostra lettura.

Il varco della possibilità, infatti, lascia aperto quello spazio di rinegoziazione tipico dell'interscambio dialogico, definito nell'ambito del terzo capitolo, che caratterizza in modo univoco la nozione di *forma*, determinandola nella sua essenza. Wittgenstein definisce infatti la *forma dell'oggetto* come la possibilità di quest'ultimo di comparire in un determinato stato di cose<sup>17</sup> e la *forma del rapporto di raffigurazione* come la possibile connessione tra un'immagine e l'eventuale situazione che essa raffigura<sup>18</sup>. Il rapporto tra il concetto di forma e quello di possibilità si intreccia inevitabilmente con la dimensione *logica* di cui la forma si fa incarnazione, dimensione che, ad un primo sguardo, sembra condividere con la proposta russelliana il carattere dell'aprioricità. Leggiamo infatti:

La logica è prima d'ogni esperienza – d'ogni esperienza che qualcosa è così. Essa è prima del come, non di che cosa. [...] Come potrebbe esservi una logica senza mondo? [...] E come sarebbe possibile che nella logica io avessi a che fare con forme che io posso inventare? Io devo invece avere a che fare con ciò che rende possibile inventarle<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr, in particolare, TLP 2.033.

<sup>17</sup> *Ivi*, 2.0141.

<sup>18</sup> *Ivi*, 2.18.

<sup>19</sup> TLP, 5.552; 5.5521; 5.555.

Questa aprioricità è solo apparente nella misura in cui, come emerge dal passaggio appena citato, il soggetto non ha accesso ad una *esperienza logica a priori* che determina un grado di comprensibilità, in grado di offrire una legge tramite cui comprendere le proposizioni empiriche. Al contrario, per mezzo della forma, il soggetto penetra la dimensione logica, nella misura in cui il linguaggio *mostra* ciò che *rende possibile inventare* la forma. Ecco che quindi la contingenza, veicolata dal concetto di *invenzione*, si fa cifra caratteristica della nozione di *forma*, determinandone il rapporto con il mondo, che in questa cornice, mutuando una lettura proposta da Piana<sup>20</sup>, diventa manifestazione di *ciò che è il caso*. Secondo questa lettura, la celebre proposizione che apre il *Tractatus*, per cui “Die Welt ist alles, was der Fall ist”<sup>21</sup>, racchiude, come suggerisce l’autore, una peculiare duplicità. Il mondo, come Piana opportunamente sottolinea, non è quindi unicamente *ciò che accade*, ma anche - in virtù della contingenza che lo determina - *ciò che è il caso*, ciò che in questa oscillazione si determina e si sviluppa, escludendo, anche solo momentaneamente, le altre possibili evoluzioni, per poi eventualmente inglobarle. Ma il caso, ciò che accade, in questo senso è il mondo, che in assenza di contingenza perderebbe qualsiasi tipo di caratterizzazione, in un meccanismo di dipendenza quasi ontologica dal caso, dalla *potenziale evoluzione* della forma.

La suddetta evoluzione, nel suo complesso rapporto con ciò che raffigura, è chiara al punto che: “Alla proposizione appartiene tutto ciò che appartiene alla proiezione; ma non il proiettato. Dunque, la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso”<sup>22</sup>. A tal proposito, Piana evidenzia come non ci sia scissione tra forma e una possibilità relazionale in essa fondata, per cui non abbiamo altro mezzo per valutare la forma se non il rinvio stesso a queste possibilità: “In quanto una cosa ha queste possibilità relazionali, noi diciamo che essa ha una certa forma. La forma della cosa è l’ambito delle sue sintesi possibili.”<sup>23</sup> Alla luce di queste considerazioni, scrive Wittgenstein, “la logica non è una dottrina, ma un’immagine speculare del mondo. La logica è trascendentale”<sup>24</sup>.

In quest’ottica, la possibilità e la potenzialità che la forma racchiude si intrecciano inevitabilmente con la dimensione di autonomia del linguaggio, che abbiamo precedentemente attribuito all’evolversi della forma linguistica in relazione al mondo e

---

<sup>20</sup> Piana, op.cit. (1973), p.18.

<sup>21</sup> TLP, 1.

<sup>22</sup> *Ivi*, 3.13.

<sup>23</sup> Piana, op.cit. (1973), p.18.

<sup>24</sup> TLP, 6.13.

alla necessità di una sua raffigurazione. Tale relazione, tuttavia, presenta un nodo concettuale, anticipato già nell'ambito del secondo capitolo, il quale mina la non ambiguità della forma nel suo rapporto di raffigurazione che, come Wittgenstein sottolinea in *Osservazioni sulla forma logica*, finisce per *eccedere* la cifra di possibilità della realtà. L'esempio che Wittgenstein analizza a tal proposito si ricollega alla riflessione sui colori, che confluisce nella nozione di *grammatica*. Propone dunque di immaginare un oggetto in un preciso istante (T) e in un dato luogo (L), che possa essere di colore blu (B) o rosso (R). Ora, indicando per mezzo della tripla "RLT" e "BLT" i rapporti di relazionalità che esprimono, rispettivamente, le proposizioni "l'oggetto al tempo T è rosso" e "l'oggetto al tempo T è blu", è evidente che nella vita reale le due possibilità siano mutualmente esclusive, poiché è impossibile che un oggetto sia al tempo stesso rosso e blu. Se tuttavia riportiamo queste proposizioni, sostituendole con le lettere *p* e *q*, nella tavola di verità della congiunzione, individuandola come privilegiata *forma di rappresentazione*, notiamo che la proposizione "*p* e *q*", ossia "RLT e BLT", attribuendo sia a *p* che a *q* il valore di 'vero', risulterà vera. Se allora la forma logica è espressa dalla proposizione e dal rispettivo metodo di proiezione di quest'ultima sulla realtà, essa finirà con l'*eccedere* quest'ultima, esibendo una configurazione di stati di cose impossibile<sup>25</sup> ed esacerbando, di conseguenza, l'autonomia del linguaggio, il quale finirebbe per mostrare uno scollamento irreparabile con l'effettivo accadimento degli eventi.

È a partire da questa apparente *enpasse* concettuale che Wittgenstein comincia ad orientare la sua riflessione verso ciò che è *legittimo fare* con il linguaggio, sviluppando la nozione di forma di vita. Queste riflessioni, che apparentemente sembrano ricalcare e approfondire ciò che è già stato esposto nel secondo capitolo, non solo ribadiscono un'evidente continuità di fondo nello sviluppo della produzione del filosofo austriaco – una continuità che, per essere tale, non è detto che non debba essere caratterizzata da momenti di torsione-<sup>26</sup>, ma sottolineano il carattere di potenzialità della raffigurazione linguistica che, per poter rientrare nell'ordine strutturale della realtà, necessita di quel meccanismo di disciplinamento che abbiamo individuato nel capitolo precedente e che abbiamo sviluppato in relazione alla nozione di *mitologia*. In questo contesto, la forma logica, eccedendo la realtà, deve assumere le sembianze di una forma di raffigurazione

---

<sup>25</sup> Cfr. Gargani, op.cit. (1983), p.XIII; cfr. Wittgenstein, *Alcune osservazioni sulla forma logica*. In: *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi, (1964): 116-124.

<sup>26</sup> Cfr. Waal, Deva, "Wittgenstein and Phenomenology." *Philosophical Investigations*, (2021).

capace di render conto di questa eccedenza, senza tuttavia perdere il carattere della potenziale generatività.

La peculiarità dell'evoluzione wittgensteiniana, insieme alla reciproca relazionalità tra la nozione di forma di vita e quella di *logica*, è a nostro avviso ben descritta dalla seguente citazione, in cui Floyd, riferendosi al concetto di *forma di vita*, afferma che:

It presupposes life, that is, our immersion in ways of going on that we are surely not neutral on. We might say that Wittgenstein's mature view of logic is that it investigates *possible sameness and differences*, possible forms of thought, possible orderings that might be lived and worked with – and impossibilities, unthinkable for us, as well. He is not telling us what does and does not belong to us, or what is. *Logic, a sense of the real, is a matter now of living forms, of forms of life, of living logic, inhering a dynamic and evolving world of contingencies and necessities.*<sup>27</sup>

È per questo motivo che, al §90 delle *Ricerche*, Wittgenstein sottolinea che “la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle ‘*possibilità*’ dei fenomeni”, una possibilità che assume centralità assoluta nella misura in cui

È possibile che un particolare modo di designazione sia irrilevante, ma sempre rilevante è l'essere questo un *possibile* modo di designazione. E così è nella filosofia in genere: Il singolo caso si dimostra sempre irrilevante, ma la possibilità d'ogni singolo caso ci schiude una prospettiva sull'essenza del mondo<sup>28</sup>.

Questo passaggio mostra la centralità della relazione potenziale tra forma e struttura così come è espressa nella seconda proposizione del *Tractatus*, nella misura in cui non è più la determinazione a dettare l'ordine di priorità sulla costituzione della forma ma, al contrario, l'imprevisto sviluppo della *possibilità* che, a partire dalle *Osservazioni sulla forma logica*, ri-centra il suo focus sulla vita, sul reale. Alla luce di questo, il rapporto che, nel *Tractatus*, intercorre tra la nozione di forma e la dimensione della logica, nella tarda produzione è espresso nei termini di una relazionalità con la logica vivente, con il *senso del reale*, come sottolinea Floyd. Le limitazioni del concetto di *logica* in relazione alla nozione di *realtà* sono espresse da Wittgenstein stesso al §81 delle *Ricerche*, in cui leggiamo che:

Potrebbe sembrare che in logica si parli di un linguaggio *ideale*. Come se la nostra logica fosse, per così dire, una logica per lo spazio vuoto. - Invece la logica non tratta del linguaggio e del pensiero nel senso in cui una scienza tratta di un fenomeno naturale; e al massimo si può dire che *costruiamo* linguaggi ideali.

---

<sup>27</sup> Floyd, op.cit. (2018).

<sup>28</sup> TLP, 3.3421.

In queste righe è esplicitamente espressa l'evoluzione che coinvolge il filosofo in relazione alla possibilità di un linguaggio ideale, il quale, come emerge in questa sede, può unicamente essere *costruito* e non *postulato*. Il concetto di "costruzione" mostra l'evidente esigenza della rinegoziazione di questo rapporto, che si intreccia con quella di render conto, in questo processo di traslazione dal piano della logica al piano della vita, della componente *umana* di quest'ultimo.

Diversamente, nel *Tractatus*, come abbiamo avuto modo di osservare, al soggetto – ridotto a punto inesteso - è destinato un ruolo di pura coordinazione con l'ambiente circostante, lasciando spazio all'autonoma evoluzione del linguaggio sul reale. In questa dinamica, il soggetto liminale è confinato, nella sua marginalità, a *vedere, osservare* l'evoluzione raffigurativa del piano linguistico, sebbene coinvolto, come abbiamo visto, nella paradossale opzionalità della rappresentazione. Nonostante, quindi, il rapporto di autonoma manifestazione della forma sulla struttura, la quale ne dischiude il potenziale combinatorio contingente e con esso ne determina l'esistenza, la forma non si impone in virtù di un meccanismo di necessità ma, come sostiene Wittgenstein, si piega all'azione decisionale del soggetto, il quale, come abbiamo sottolineato anche in relazione all'operatività matematica, *sceglie* una forma di descrizione della realtà piuttosto che un'altra. Dobbiamo quindi soffermarci su di un problema, precedentemente solo accennato, ossia quello della duplice relazionalità che la forma intrattiene con il soggetto, spettatore e al tempo stesso attore di questo sviluppo.

Trovandosi a dover fronteggiare, ora, il problema della vita, con la sua potenziale e molteplice declinazione, il puro "stare a vedere" del soggetto di esperienza diviene, per mezzo di quella che viene oggi analizzata come "percezione aspettuale", un *vedere-come*, a nostro avviso momento di passaggio essenziale, che diverrà in seguito un vero e proprio *agire*. Il *vedere-come*, oggetto del paragrafo successivo, rappresenta quindi il punto di svolta nell'evoluzione della nozione di *forma* in Wittgenstein che, come abbiamo avuto modo di osservare, si configura a quest'altezza come un concetto che deve necessariamente fare i conti con la contingenza del reale. Allo stesso tempo, riallacciandosi al concetto di *noema* husserliano, come la nota interpretazione di Føllesdall suggerisce<sup>29</sup>, il fenomeno della percezione aspettuale ci permette nuovamente

---

<sup>29</sup> Cfr. Føllesdal, Dagfinn, "Husserl's notion of noema." *The journal of philosophy* 66.20 (1969): 680-687; Føllesdal, Dagfinn, "Noema and meaning in Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 263-271.

di mettere in relazione i due filosofi, osservando come entrambi, seppur con intenti differenti, descrivano il momento di svelamento e di possibile evoluzione della forma in un contesto strutturalmente orientato.

## **5.2 Vedere come, fenomenologia e la possibilità della struttura**

Uno dei passaggi più celebri delle *Ricerche Filosofiche*, che coincide con il capitolo XI della seconda parte, si apre con una riflessione legata al concetto di “vedere”. Come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, il “vedere”, inteso nei termini di un “assistere”, caratterizza il ruolo del soggetto, posto al margine rispetto all’evolversi autonomo del linguaggio sul piano della manifestazione autonoma. Nella seconda parte delle *Ricerche*, al contrario, Wittgenstein scandaglia la grammatica del “vedere” ponendo, già dalle prime righe, due differenti significati del verbo. Leggiamo:

Due impieghi della parola “vedere”. Il primo: “Che cosa vedi là?” - “Vedo questa *cosa*” (segue una descrizione, un disegno, una copia). Il secondo: “Vedo una somiglianza tra questi due volti” - colui al quale dico queste cose può vedere i due volti tanto distintamente quanto li vedo io. L’importante: la categorica differenza tra i due ‘oggetti’ del vedere. L’uno può disegnare accuratamente i due volti; l’altro può notare, in questo disegno, quella somiglianza che l’altro non ha visto. Osservo un volto e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. *Vedo* che non è cambiato, e tuttavia lo vedo in un modo diverso. Chiamo quest’esperienza “notare un aspetto”<sup>30</sup>.

Il tipo di esperienza descritta in queste righe è stata oggetto di numerose interpretazioni ed è comunemente definita come esperienza del “vedere come”<sup>31</sup>, definizione che solo in parte rende giustizia della complessità del processo esperienziale che Wittgenstein cerca di descrivere in queste pagine – senza tuttavia volerne identificare le cause<sup>32</sup>, ma limitandosi ad un’osservazione di carattere unicamente grammaticale, al fine di mostrare il ruolo che tale processo riveste nelle pratiche quotidiane inerenti alla nostra forma di vita-. Nell’ambito del presente paragrafo, cercheremo quindi di analizzare il processo di percezione aspettuale, provando a comprenderne la portata concettuale all’interno del lavoro qui proposto.

---

<sup>30</sup> PU, p.228.

<sup>31</sup> Cfr. Baz, Avner, *The Significance of Aspect Perception*. Springer International Publishing, (2020); Mulhall, Stephen. *On Being in the World (Routledge Revivals): Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. Routledge, (2014).

<sup>32</sup> Cfr. PU, p.228: “le sue cause interessano lo psicologo”.



Il primo problema da sciogliere a tal proposito riguarda la classificazione di questo tipo di esperienza che, come è possibile dedurre, in realtà sfugge da qualsiasi tentativo univoco di definizione. È tendenza diffusa infatti associare il processo del “vedere come” al tipo di percezione che si verifica di fronte ad una figura ambigua o ad un’illusione ottica, come la celebre “lepre-anatra” di Jastrow<sup>33</sup> - di cui Wittgenstein stesso fa menzione- per cui la si può “vedere come un’anatra” o, parimenti, come una lepre. In tal senso, il significato di *vedere come* si identifica con quello di una sorta di interpretazione categoriale, per cui si attribuisce all’oggetto di percezione un determinato significato, dettato in parte da quel sostrato di tipicità e abitualità che abbiamo visto alla base dell’evoluzione delle pratiche formanti, in parte frutto delle specifiche condizioni ambientali all’interno delle quali avviene la stessa percezione, quali ad esempio la luce o la distanza dalla figura presa in esame.

Se da un lato tutto questo è innegabile – e vedremo nel dettaglio in che misura il contesto e quella che Wittgenstein definisce *tecnica* svolgono un ruolo centrale a questo proposito– dall’altro, come il passaggio appena citato suggerisce, l’esperienza che Wittgenstein intende descrivere è ben più complessa di quella della semplice *interpretazione* di un disegno ambiguo: la *percezione aspettuale* vera e propria, infatti, va al di là della pura e semplice associazione di una figura al suo concetto corrispondente. Diviene quindi difficile comprendere di cosa effettivamente si stia parlando, motivo per il quale questo fenomeno costituisce ancora oggi un importante oggetto di osservazione da parte della critica<sup>34</sup>. Come avanzato da Avner Baz in un recente contributo<sup>35</sup>, se ci limitiamo a considerare la percezione aspettuale unicamente in relazione alle figure ambigue o alle illusioni ottiche presentate in laboratorio, perdiamo di vista il collegamento che intercorre tra questo tipo di esperienza e la nostra vita quotidiana, sorvolando sul momento di *passaggio* – vedremo in seguito cosa si intende con questo concetto– che esso determina nel decorrere e nello svolgersi delle nostre azioni<sup>36</sup>. Ponendo l’accento sulla valenza esperienziale di questo processo, valenza che in sé costituisce il motivo per il quale ci preme in questa sede soffermarci su di esso, Baz

---

<sup>33</sup> Wittgenstein vi fa esplicito riferimento in PU, p.229, riportando la figura in questione.

<sup>34</sup> Uno dei più famosi è il lavoro di Mulhall, op.cit. (2014), a cui successivamente quello di Baz si riallaccia in modo esplicito.

<sup>35</sup> Cfr. Baz, Avner, *Wittgenstein on Aspect Perception*. Cambridge University Press, (2020).

<sup>36</sup> Baz, op.cit. (2020), p.4.

sottolinea come sia necessario presentarlo mediante una duplice prospettiva, che sia al tempo stesso fenomenologica e grammaticale.

Come è noto, parte della cosiddetta produzione del *middle period* wittgensteiniano è caratterizzata dall'impiego del concetto di *fenomenologia*<sup>37</sup>, la cui comprensione e descrizione è tuttora oggetto di contributi di ricerca<sup>38</sup> e dalla quale notoriamente Wittgenstein si allontana, soprattutto negli ultimi anni della sua produzione, per dar spazio a quella che successivamente sarebbe diventata la nozione di *grammatica*. In un recente lavoro dedicato alla chiarificazione di questo concetto, Deva Waal ricostruisce la suddetta evoluzione, sottolineando come, negli anni Trenta, Wittgenstein abbandoni l'idea di un'indagine di stampo fenomenologico, continuando tuttavia ad affermare che “non vi è fenomenologia, ma problemi fenomenologici”<sup>39</sup>. Questa affermazione sottolinea il fallimento dell'originario proposito di pensare a nuovi problemi, legati soprattutto all'esperienza immediata e al problema dell'ambiguità della forma logica che abbiamo rilevato nel paragrafo precedente, con gli strumenti concettuali offerti dal *Tractatus*<sup>40</sup>. Questa incompatibilità, che rappresenta il motore dell'intera evoluzione del pensiero di Wittgenstein, si traduce nell'incapacità di rendere conto dell'esperienza immediata per mezzo del linguaggio ordinario, che verrà in seguito definito *linguaggio fisico* o *della fisica*<sup>41</sup>. È a questo proposito che Wittgenstein comincia ad avanzare l'idea di un linguaggio fenomenologico, il cui scopo sarebbe quello di render conto della variabilità di tale rapporto.

Al fine di comprendere la portata teoretica della nozione di percezione aspettuale e il corrispondente ruolo che tale fenomeno ricopre nell'ambito della nostra riflessione sulla *forma*, occorre quindi indugiare brevemente sulla questione. La necessità della formulazione di un linguaggio fenomenologico, per Wittgenstein, si intreccia inevitabilmente con la consapevolezza che un simile linguaggio non debba

---

<sup>37</sup> Si vedano, a questo proposito, anche i seguenti contributi: Egidi, Maria Rosaria (1989). *Phänomenologie, Psychologie und Grammatik in Wittgenstein*. Grazer Philosophische Studien, 185-205. Egidi, M.R. (1995); “Wittgenstein between Philosophical Grammar and Psychology”. In: R. Egidi (Ed.), *Wittgenstein: Mind and Language* (pp. 171-184). Dordrecht: Kluwer.

<sup>38</sup> Cfr. Waal, op.cit. (2021).

<sup>39</sup> Waal, op.cit. (2021), p.10; Wittgenstein, MS 173: 74av, MS-176: 13r. (WS-BNE). Riportiamo il testo originale: „Es gibt zwar nicht Phänomenologie, wohl aber phänomenologische Probleme“.

<sup>40</sup> Waal, op.cit. (2021), p.4.

<sup>41</sup> *Ivi*, p.5. Si veda anche: Montibeller, Marcello: “The Duty of Clarity: A Persuasion Effort. Continuity and Physics from Boltzmann to Wittgenstein”. *Philosophical Investigations* 39(2): 138-153, (2016).

necessariamente rispettare criteri di verità o falsità, quanto piuttosto riuscire a cogliere le *possibili evoluzioni* della nostra esperienza<sup>42</sup>. L'intreccio con alcune tematiche sollevate nel *Tractatus* appare qui evidente, tanto più che negli anni in cui Wittgenstein riprende la sua attività di filosofo, quindi intorno al 1929, fanno capolino sulla scena culturale dell'epoca movimenti come quello dell'intuizionismo matematico di Brouwer e la ristampa del volume di Lewis e Longford sulle logiche modali<sup>43</sup>, i cui connettivi non si presentano con carattere esclusivamente vero-funzionale. L'attenzione sempre più diffusa alla necessaria tematizzazione della *possibilità*, più che alla presunta verità o falsità di un fenomeno, si riflette quindi anche nella sfera del linguaggio, laddove tuttavia Wittgenstein giunge alla conclusione, espressa in un frammento tratto da un manoscritto, che

L'assunzione che un linguaggio fenomenologico fosse possibile e che solo un simile linguaggio potesse dire ciò che vogliamo/possiamo esprimere in filosofia è – io credo- assurda. Dobbiamo cavarcela con il nostro solito linguaggio, solo comprendendolo meglio. Ossia, non dobbiamo lasciare che esso ci induca ad esprimere cose insensate<sup>44</sup>.

A tale scopo, quindi, l'indagine fenomenologica per Wittgenstein diviene essenzialmente osservazione grammaticale, elemento che – come noto- differenzerebbe profondamente il significato di *fenomenologia* in Wittgenstein con quello che i fenomenologi, primo fra tutti Husserl, vi attribuiscono. Tuttavia, come vedremo, anche su questo punto i due filosofi possono entrare in dialogo proficuo uno con l'altro, soprattutto in relazione al *ruolo* che l'indagine grammaticale e quella fenomenologica assumono all'interno della loro produzione e alla metodologia che questo tipo di osservazione richiede.

Così come Husserl, dai *Prolegomeni delle Ricerche Logiche* in poi, si smarca dalla possibilità di un'osservazione introspettiva o di stampo psicologista per l'indagine dei decorsi di esperienza, allo stesso modo Wittgenstein esclude la possibilità che si possa descrivere questo tipo di percezione per mezzo dell'introspezione, ma si sofferma sulla necessità di descriverne la totalità esperienziale<sup>45</sup>, servendosi di un'indagine

---

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Brouwer, Luitzen E.J., "Mathematik, Wissenschaft und Sprache." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 36.1 (1929): 153-164. Lewis, C.I. and C.H. Langford, 1959 (1932), *Symbolic Logic*, New York: Dover Publications.

<sup>44</sup> Wittgenstein, MS 107: 176 (BNE).

<sup>45</sup> Cfr. Baz, Avner, op.cit. (2020), pp.2-10; Wittgenstein, PU, op.cit. pp.254-255. Si veda anche il passaggio a p.248 di PU, in relazione al fenomeno della *sorpresa*, in cui Wittgenstein ammette in modo cristallino l'impossibilità di giungere ad una causa fisicalista di ciò che accade: "La somiglianza mi

grammaticale. Deva Waal, a tal proposito, fa riferimento ad un passaggio di von Wright in un carteggio con Spiegelberg, che a nostra volta riportiamo:

He [Wittgenstein, DW] then [during the last year of his life, while working on colour concepts, DW] often used to say that what he was doing was of a kind some philosophers call 'phenomenology'. But he did not himself want to call it by that name—and I think I can partly see why. His attitude is connected, I believe, with the stress he wanted to lay on language in his philosophical inquiries. For this reason, incidentally, Wittgenstein's use of the term 'grammar' (or 'logical grammar') should be of great interest to phenomenologists<sup>46</sup>.

La prospettiva wittgensteiniana rimane quindi sempre legata alla sfera linguistica, come evidenzia un passaggio in cui è messa a tema l'impossibilità di una descrizione dell'esperienza immediata per mezzo del linguaggio ordinario, il quale può unicamente servirsi di indicazioni spazio-temporali più precise al fine di render conto di questa tipologia di processo percettivo:

Qualcuno mi fa vedere una lepre-immagine e mi chiede che cos'è, io dico: "Questa è una L". Non "Adesso questa è una L". Comunico la percezione. - Mi fanno vedere la testa L-A e mi chiedono che cos'è; qui *posso* dire: "E' una testa L-A". Ma posso anche reagire a questa domanda in modo completamente diverso. - La risposta che è la testa L-A è ancora la comunicazione della percezione; la risposta "Ora è una L" non lo è. Se avessi detto "E' una lepre" la duplicità mi sarebbe sfuggita e avrei comunicato la percezione<sup>47</sup>.

Il problema dell'oggettivazione per mezzo del linguaggio, che in quanto tale non riesce a rendere giustizia della nostra esperienza del mondo, è comune sia all'indagine fenomenologica –nell'accezione che Wittgenstein vi attribuisce– che a quella husserliana<sup>48</sup>, con la differenza che Wittgenstein arresta la sua osservazione laddove Husserl tenta di penetrare le strutture esperienziali messe a tema.

Come evidenzia Baz, l'approccio grammaticale ci conduce al limite di ciò che non può essere oggettivizzato, senza tuttavia penetrarlo, motivo per il quale egli propone, al fine di riflettere in modo esauriente sul problema, di *implementare* la prospettiva di

---

sorprende, e poi la sorpresa svanisce. Mi ha sorpreso soltanto per pochi minuti, e poi non più. Che cos'è accaduto qui? Di che cosa posso ricordarmi? Mi ritorna alla memoria l'espressione del mio viso; la potrei riprodurre. Se qualche mio conoscente avesse visto la mia faccia avrebbe detto: "In questo momento qualcosa della tua faccia ti ha colpito". - E mi sorprende anche quello che io mi dico – ad alta voce, oppure soltanto tra me e me – in una simile occasione. E questo è tutto. - Ed è questo, la sorpresa? No. Questi sono i fenomeni della sorpresa; ma *sono* quello che accade."

<sup>46</sup> Waal, op.cit. p.26. Cfr: Spiegelberg, Herbert, "The puzzle of Wittgenstein's Phänomenologie.", *American Philosophical Quarterly* 5, (1968): 244–256. In questo passaggio, Spiegelberg cita G.H. von Wright.

<sup>47</sup> PU, p.231.

<sup>48</sup> Baz, op.cit. (2020), pp.46-51.

Wittgenstein conducendo un'analisi di stampo più propriamente *fenomenologico*<sup>49</sup>. Tale tentativo, sebbene possa di primo acchito risultare se non altro audace, rispetta in realtà l'ottica complessiva del presente lavoro, che come sappiamo mira ad un'osservazione dialogica tra i due autori in relazione ad un determinato problema, più che ad una comparazione sistematica tra le due tradizioni. Ribadite queste linee generali e sottolineato il lascito che il concetto di *fenomenologia* esercita sulle tarde riflessioni wittgensteiniane, siamo ora in grado di inoltrarci nella caratterizzazione sistematica del fenomeno di percezione aspettuale, evidenziandone il ruolo centrale in relazione al rapporto tra forma e struttura, con particolare attenzione al ruolo della *soggettività* nell'ambito di questo processo di formazione.

Tornando al primo significato che abbiamo attribuito al “vedere-come”, ossia relativamente all'interpretazione della figura lepre-anatra, Wittgenstein sottolinea una prima radicale differenza tra il fenomeno di percezione aspettuale e quello di percezione quotidiana o continua di un oggetto. Infatti, egli distingue tra “l'essere continuamente in vista” e “l'apparire improvvisamente” di un aspetto, poiché “può darsi che, quando l'immagine mi è stata mostrata io non abbia visto altro che la testa d'una lepre.”<sup>50</sup> Il cogliere un aspetto, per come è introdotto in queste righe, si identifica quindi con un cambiamento, alle volte momentaneo e improvviso, dell'orientamento attenzionale del soggetto nei confronti dell'oggetto ed evidenzia il carattere di *instabilità* della relazione soggettiva con la realtà<sup>51</sup>, che sola può determinarne l'emersione. Questa instabilità, non implica unicamente l'illegittimità di concettualizzare una percezione aspettuale “continua”<sup>52</sup>, ma apre lo spazio per quella che Wittgenstein definisce “cecità all'aspetto”<sup>53</sup>, descritta in questo modo:

Sorge ora la domanda: È possibile che esistano uomini privi della facoltà di vedere qualcosa *come qualcosa* – e come starebbero le cose, in questo caso? Che genere di conseguenze avrebbe una cosa simile? Questo difetto potrebbe essere paragonato al daltonismo o alla mancanza dell'orecchio assoluto? – Chiamiamola “cecità per l'aspetto” – e cerchiamo di vedere che cosa si

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p.50.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ivi*, p.4. Ci riallacciamo, a tal proposito, sulle considerazioni esposte nel capitolo precedente in relazione alla discrepanza esperienziale dalla quale emerge il sentimento di familiarità.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp.25-33. Essenziale per la percezione aspettuale è proprio il suo essere fondamentalmente “momentanea”.

<sup>53</sup> PU, p.251.

possa intendere con questa espressione. (...) Colui che è ‘cieco all’aspetto’ avrà, con le immagini in generale, una relazione diversa da quella che abbiamo noi<sup>54</sup>.

Infatti, due soggetti possono percepire il medesimo oggetto allo stesso modo, dal punto di vista della sua caratterizzazione oggettuale, senza tuttavia condividere la medesima percezione aspettuale<sup>55</sup>. Nel rendere conto di questa differenza, tutto ciò che possiamo fare è *invitare* il nostro interlocutore a cogliere la medesima sfumatura, senza pretendere che ciò necessariamente avvenga. Ecco che a tal proposito il richiamo alla dimensione culturale e alla tipicità della forma di vita diviene centrale.

Poiché dunque “il substrato di quest’esperienza vissuta è la padronanza di una tecnica”<sup>56</sup>, la familiarità con una determinata *modalità* di osservazione, influenzata – se non addirittura costituita – anche dalla cultura, incide inevitabilmente sul grado di cecità aspettuale, il quale non si riduce al mero riconoscimento *visivo*. L’aspetto, infatti, esulando da qualsiasi tentativo di definizione univoca, non è riconducibile ad un puro *dato sensoriale*; elemento che, come vedremo tra poche righe, accosta Wittgenstein alla riflessione husserliana. Esso, come evidenzia Baz, oscilla tra il soggetto di percezione e l’oggetto stesso, non è quindi né accessibile unicamente tramite indagine introspettiva – come abbiamo sottolineato –, né per mezzo dell’osservazione oggettiva di un dato; è *evocato* dall’oggetto, ma non vi appartiene, in virtù della sua inscindibile connessione con il decorso percettivo nella sua totalità. In un certo senso, l’aspetto si *impone*<sup>57</sup> al soggetto, ma necessita di quest’ultimo e dell’urto che si genera contro l’impossibilità di univoca articolazione linguistica di questa esperienza.

Alla luce di questa caratterizzazione, il decorso di percezione aspettuale è accostato, nell’interpretazione offerta da Føllesdal, alla struttura del *noema* husserliano. Come è noto, Husserl distingue due momenti distinti del decorso percettivo intenzionale, a loro volta costituiti da stratificazioni interne, ossia la *noesis* e il *noema*. Si è soliti identificare la prima con le differenti componenti di un’esperienza di coscienza, che riguardano le diverse modalità intenzionali in relazione ad un oggetto (il percepire, il ricordare, il

---

<sup>54</sup> *Ivi*, pp.250-251.

<sup>55</sup> Scrive Wittgenstein: “Dovrà [colui che è cieco all’aspetto SML] non essere in grado di venire a capo del compiuto ‘mostrami, tra queste figure, quelle che contengono una croce nera’? No. Questo sarà in grado di farlo, ma non dirà ‘Ora è una croce nera su sfondo bianco.’” Cfr. PU, p.251.

<sup>56</sup> PU, p.245.

<sup>57</sup> *Ivi*, p.252.

comparare ecc.)<sup>58</sup>. Il *noema*, invece, restituendone una definizione sommaria, rappresenterebbe i rispettivi *correlati intenzionali*, ossia “il percepire in quanto”, il “ricordare in quanto” e così via<sup>59</sup>. Già all’altezza del §88 di *Idee I*, in cui Husserl tematizza il noema, emerge la stretta correlazione tra quest’ultimo e il *decorso percettivo* nel suo insieme, il quale proprio grazie al noema acquisisce un determinato *sensu*, come leggiamo:

La percezione, per esempio, ha il suo noema, più radicalmente il suo senso percettivo, ossia il *percepito come tale*. (...) Il correlato noematico, che è detto qui (in un significato molto ampliato) “senso”, è sempre da assumere *esattamente* quale si trova “immanentemente” nel vissuto della percezione, del giudizio, del godimento, ecc. ossia quale ci viene offerto *dallo stesso vissuto, sei noi lo interroghiamo* nella sua purezza<sup>60</sup>.

In realtà, come Føllesdal sottolinea, la caratterizzazione del *noema* appare molto più complessa, soprattutto alla luce non solo dei passaggi in cui Husserl ne parla in *Idee I*, ma anche in relazione all’ormai divenuto celebre manoscritto *Noema und Sinn*<sup>61</sup>. Il principale elemento di connessione tra l’aspetto wittgensteiniano e il noema husserliano è costituito, in primo luogo, dalla constatazione che entrambi i concetti *esulano* dalla sfera meramente sensoriale – come anticipato poco prima-, partecipando di un dominio dalla natura essenzialmente ibrida. Il noema, infatti, nonostante sia inscindibile dal decorso percettivo, non si identifica con esso, anzi, è definito come un’entità astratta, non percepibile direttamente ed esclusivamente per mezzo dei sensi<sup>62</sup>. Infatti, alla nozione di noema è strettamente collegata quella di *sensu noematico*<sup>63</sup>, che rappresenta il momento di contatto tra la coscienza e l’oggetto, l’attimo in cui essa *coglie* quella che Husserl definirebbe una determinata *prospettiva*, ma che in realtà rappresenta per lo più una *sfumatura*. Il senso noematico, in quanto elemento di congiunzione tra la sfera del percepito e della percezione, rappresenta, come è possibile leggere nel passo immediatamente seguente, parte dell’essenza di quest’ultima, sottolineando l’impossibilità di riduzione del noema alla sfera del puramente materiale:

---

<sup>58</sup> Husserl *Lexikon*, op.cit., p.209.

<sup>59</sup> *Ibidem*; cfr. anche Husserl, *Idee I*, §89; §90.

<sup>60</sup> Husserl, *Idee I*, p.225.

<sup>61</sup> Cfr. Føllesdal, op.cit. (1969); Settura, Matteo, *Noema und Sinn. Logica del senso e filosofia trascendentale in Edmund Husserl. Con un'appendice su Gilles Deleuze lettore di Husserl*. (2017).

<sup>62</sup> Føllesdal, op.cit. (1969), p.684.

<sup>63</sup> Husserl, *Idee I*, pp.238-239.

*L'albero simpliciter*; la cosa della natura, è qualcosa di completamente diverso da questo *albero-percepito come tale*, che come senso percettivo appartiene inscindibilmente alla percezione. L'albero *simpliciter* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici ecc. Ma il senso- il senso di *questa* percezione, cioè qualcosa che appartiene necessariamente alla sua essenza – non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali<sup>64</sup>.

L'ipotesi che il noema non sia direttamente percepibile con i sensi non è esplicitamente sviluppata dal testo husserliano, ma si ricollega all'associazione tra noema e senso che il passo appena riportato evidenzia, nella misura in cui Husserl afferma che il senso non possiede una realtà e non è strettamente connesso ad una determinata durata temporale, nonostante la sua emersione sia inscindibile dall'intervallo di tempo in cui il decorso percettivo avviene<sup>65</sup>. Questo statuto ibrido del noema si riallaccia anche alla difficoltà di una sua univoca articolazione verbale, che Husserl esprime al §89 di *Idee I*, in cui è messa a tema la relazione tra enunciati noematici ed enunciati di realtà. La differenza tra il tentativo di articolare la percezione ordinaria e quella noematica, risultante dal processo di riduzione fenomenologica, è espressa con toni decisamente affini alla riflessione wittgensteiniana:

È chiaro che tutti *questi* enunciati descrittivi, per quanto possano suonare identici agli enunciati di realtà, hanno subito una *radicale* modificazione di senso; allo stesso modo, ciò che è stato descritto, sebbene si dia come “esattamente la stessa cosa”, è tuttavia radicalmente diverso, in virtù per così dire di un cambiamento di segno che l'inverte. “Nella” percezione ridotta (nel vissuto fenomenologicamente puro) noi troviamo, come qualcosa che appartiene ineliminabilmente alla sua essenza, il percepito come tale, che richiede di essere espresso come “cosa materiale”, “pianta”, “albero”, “fiorito”, ecc. Le *virgolette* hanno un significato manifesto: esse esprimono quel mutamento di segno e la corrispondente radicale modificazione di significato<sup>66</sup>.

Ciò che Husserl in queste righe affida alle virgolette, ossia il tentativo di modificazione radicale del significato in virtù della riduzione, la quale tenta di penetrare gli strati costitutivi del processo percettivo, rappresenta per Wittgenstein il momento di passaggio tra il cosiddetto linguaggio fenomenologico e quello della fisica, il tentativo di articolare l'indeterminato, che nella sua impossibilità getta luce sulla potenzialità e sulla generatività del processo di formazione.

Il noema, come correttamente sottolinea Føllesdal, non si traduce nella corretta interpretazione di una lepre o di un'anatra in relazione ad un disegno, poiché nell'indagine

---

<sup>64</sup> *Ivi*, p.228.

<sup>65</sup> Føllesdal, *op.cit.* (1969) p.684.

<sup>66</sup> Husserl, *Idee I*, p.227.



intorno al senso noematico la riflessione non ruota intorno ad un limitato insieme di dati interpretabili in modo rigidamente stabilito, ma si sposta piuttosto sulla *hyle*. La *hyle* stessa non si riduce a dati sensoriali, ma si identifica con quelle che Føllesdal definisce *boundary conditions*, condizioni di esperibilità dettate dall'interazione del soggetto con l'ambiente, in cui i sensi ricoprono un ruolo centrale, ma non esclusivo<sup>67</sup>. È sul concetto di *hyle* che si gioca lo scarto tra immaginazione e percezione, nella misura in cui la prima sembra non conoscere limitazioni<sup>68</sup>, mentre la seconda esclude possibili evoluzioni percettive incompatibili con essa. Il richiamo alla *hyle* ben si ricollega inoltre alla nozione di *affordance* che abbiamo introdotto nel capitolo precedente e che sottolinea la reciproca interdipendenza tra soggetto di esperienza e ambiente. È per questo motivo che il noema, al pari dell'aspetto, non può essere definito come qualcosa che effettivamente si vede o si conosce, ma si presenta come qualcosa che, in un sottile gioco tra attività e passività, *ci colpisce*<sup>69</sup>, nonostante al tempo stesso necessiti dell'attiva partecipazione del soggetto per emergere e assumere una *forma*.

A questo proposito, Baz istituisce una relazione tra il pensiero di Wittgenstein e quello di Merleau-Ponty, riferendosi in particolare al problema, già accennato in riferimento all'articolazione linguistica, dell'*indeterminatezza* della percezione, che funge da elemento distintivo tra mondo fenomenico – ossia il mondo percepito e con il quale entriamo in contatto prima di qualsivoglia concettualizzazione – e mondo oggettivo che, nella sua cristallizzazione, diviene indipendente da ogni tipo di relazione percettiva *in atto*<sup>70</sup>. Se infatti è vero che Wittgenstein vuole mettere in luce il fatto che l'aspetto emerge nel momento in cui ci relazioniamo all'oggetto in un certo modo, è anche vero che, affinché un aspetto ci colpisca, vi deve essere un livello di percezione precedente, che permetta ad esso di 'invitarci' o di 'colpirci'. Un livello, quindi, essenzialmente indeterminato, la cui articolazione, secondo l'autore, è possibile solo per mezzo di strumenti linguistici quali la letteratura o la poesia<sup>71</sup>. Per motivi di spazio, non è possibile soffermarci in modo specifico su quest'ultima considerazione, nonostante essa ricalchi

---

<sup>67</sup> Føllesdal, op.cit. (1990), p.267.

<sup>68</sup> Il dibattito sul legame tra immaginazione ed esperienza percettiva è piuttosto vivace, proprio in relazione ai limiti della prima rispetto all'ultima. Si veda: Dokic, Jérôme, and Margherita Arcangeli. "The heterogeneity of experiential imagination". Open MIND. Frankfurt am Main: MIND Group, (2014).

<sup>69</sup> Cit. Baz, op.cit. (2020), pp.2-10.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp.33-46.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

nettamente l'intero spirito del *Tractatus*<sup>72</sup>, il quale affida alla poesia la legittimità di portare ad articolazione linguistica la riflessione filosofica. Sottolineare questo punto, tuttavia, ci permette di evidenziare la centralità dell'*indeterminatezza* e il corrispettivo significato della percezione aspettuale, significato che spesso la filosofia della percezione contemporanea ignora. Tale significato si traduce nella constatazione che quello che percepiamo appartiene ad un *campo*, organizzato in figura e sfondo, e che noi, i soggetti di esperienza, ricopriamo effettivamente un ruolo essenziale nella struttura relazionale tra sfondo e figura, nel partecipare di qualcosa in un certo modo e nel “decidere” quali aspetti far emergere, orientando il nostro orizzonte attenzionale.

Nel tentativo di caratterizzazione dell'aspetto e del noema husserliano abbiamo più volte ribadito la natura non esclusivamente sensoriale di entrambe le nozioni, il che potrebbe indurre a definire una potenziale equivalenza tra aspetti e concetti. Proprio in virtù di quanto esposto in precedenza, occorre tuttavia sfatare questo dubbio, che Baz mette a tema nella seconda parte del suo contributo. Vi sono essenzialmente tre motivi che delegittimano l'equivalenza tra aspetto e concetto: in primo luogo, come abbiamo sottolineato in precedenza, la loro natura fondamentale contestuale degli aspetti, laddove i concetti hanno valenza universale. In secondo luogo, la difficoltà di articolazione che li caratterizza ne rende difficile l'individuazione, la quale costituisce il primo passo verso l'isolamento e la definizione di uno specifico concetto. Infine, è bene sottolineare come l'applicazione di un concetto sia strettamente collegata ad una serie di pratiche condivise che fanno parte della nostra forma di vita, laddove invece il merito della percezione aspettuale sia proprio quello di mettere in luce una relazione percettiva con il mondo in cui quest'ultimo non è *ancora* mediato da concetti, ma è caratterizzato da quella che abbiamo definito come dimensione dell'*indeterminatezza*<sup>73</sup>.

Quest'ultima considerazione fa emergere un quesito che si ricollega allo spirito generale del nostro lavoro, ossia quello che riguarda lo statuto del linguaggio nel processo di costituzione della forma di vita che stiamo provando a delineare. Fino a questo momento, infatti, abbiamo insistito sulla centralità delle pratiche dialogiche in quanto pratiche *formanti*, in grado per l'appunto di istituire quel livello di coesione sociale tale da costituire una forma di vita nella sua declinazione empirica e poter, a loro volta, influire

---

<sup>72</sup> Ben diversa è la questione per le *Ricerche Filosofiche*, in cui il concetto di “vedere come” è inserito per dare articolazione a fenomeni della vita quotidiana.

<sup>73</sup> Cfr. Baz, op.cit. (2020), pp.10-19.

sulla *struttura orientata* – termine che analizzeremo con precisione nel capitolo successivo- entro cui esse si innestano. In relazione al problema della percezione aspettuale, invece, stiamo osservando i limiti che l'articolazione linguistica presenta, in quanto modalità di oggettivazione dell'esperienza immediata. Come proveremo a mostrare nelle prossime righe, crediamo che i due versanti del problema non siano incompatibili tra loro. La peculiarità della pratica dialogica e dello spazio di interazione che essa crea è infatti strettamente legata al grado di *possibilità* e di *impossibilità* che la caratterizza, ed è proprio in questo *scarto* che la potenza creatrice della forma, dell'*invenzione*, ha la possibilità di svilupparsi e di evolversi, seguendo la forza disciplinante dell'orizzonte di senso, *attraverso il soggetto e per mezzo del corpo del soggetto*, in una relazione di reciproca interdipendenza.

L'articolazione linguistica e, con essa, la pratica dialogica, rappresenta il salto necessario oltre il livello dell'indeterminatezza, ma porta con sé quel residuo, quella potenzialità, che abbiamo visto essere in grado di *generare forme*. Scrive Spinicci a tal proposito:

È qui che entra in gioco il linguaggio, poiché a questo punto diviene possibile una prima operazione di trasposizione linguistica in forma intuitiva: ora che la forma ci appare come il limite ideale correlato ad una prassi operativa rigidamente determinata nei suoi passi, diviene possibile fissare linguisticamente -diviene possibile cioè dire la proprietà della forma esaurendo in essa la forma stessa (...)–<sup>74</sup>.

Al tempo stesso, sottolineando il carattere *impositivo* dell'aspetto sul soggetto, il processo di percezione aspettuale evidenzia quel fondamentale passaggio dal *vedere* all'*agire* che caratterizza l'evoluzione del concetto di forma in Wittgenstein. La funzione che il soggetto svolge, in quanto *tramite*, nell'oscillazione tra un aspetto e l'altro, produce quel cambiamento per cui, dall'*assistere* all'autonoma evoluzione della forma linguistica, esso contribuisce attivamente a questo processo, reso al tempo stesso unicamente possibile dal fatto che è la forma stessa, la quale non ha perduto il suo grado di autonomia, a *mostrare* questa potenzialità, ad *invitare* il soggetto a coglierne la molteplicità.

Conformemente a quanto espresso al §2 der *Tractatus*, la forma rappresenta ancora la *possibilità* della struttura, nel duplice significato che abbiamo messo in luce nel paragrafo precedente, con la differenza che ora, al soggetto liminale, è affidato un ruolo centrale in

---

<sup>74</sup> Spinicci, op.cit. (2000), p.35.

questo sviluppo. Come sottolinea Juliet Floyd, la nozione di forma di vita ci permette di soffermarci sullo spettro delle possibili realizzazioni che la nostra vita, in quanto animali parlanti, può assumere. Essa contribuisce quindi a riformare e riconfigurare il nostro *sensu di possibilità* e del modo in cui interagiamo con noi stessi, con gli altri co-soggetti e con l'ambiente circostante<sup>75</sup>. Peculiare del processo di percezione aspettuale è dunque la *probabilità*, la quale può cambiare l'*aspetto* con cui osserviamo una particolare esperienza, ma solo perché tale esperienza è già considerata come elemento in un ordine *strutturato* di possibili esperienze, ossia come una forma che mostra una possibile struttura<sup>76</sup>. Resta da comprendere, a questo punto, che tipo di relazionalità mondana il soggetto intrattiene, ora che il suo ruolo, nell'ambito della pratica formante, è stato rivalutato.

A tal proposito, rappresentando quella che Baz definisce una “background condition of sense”, l'indagine sulla forma di vita sarebbe possibile solo a partire dal problema della percezione aspettuale, poiché essa permette di individuare non solo la distinzione tra mondo fenomenico – indeterminato- e mondo oggettivo, ma anche e soprattutto “the role we play in generating and sustaining the sense and unity of the former and the internal relation between the perceived sense, or physiognomy, of some perceived object and its perceived meaning.”<sup>77</sup> Il ruolo attivo del soggetto in questo senso è anche sottolineato da Floyd, la quale evidenzia che

The traditional concept of form acquires a new significance, which highlights the role of regularities and norms in life. Cultures and societies are not objects ready for analysis or passively given data. Instead, they are forms of life which can be only characterized through *engagement*, as they are lived through, queried, pursued and shaped by words, which in turn are shaped by them<sup>78</sup>.

Questo *engagement*, secondo l'autrice, confermando quanto affermato in precedenza, è in realtà presente *in nuce* già all'altezza delle osservazioni sulla matematica, poiché Wittgenstein sottolinea in quella sede come il valore del matematico consista nel portare alla luce un elemento in grado di *sorprenderci*<sup>79</sup>, espandendo, di conseguenza, il nostro

---

<sup>75</sup> Floyd, op.cit. (2020), p.123.

<sup>76</sup> Cfr. Floyd, op.cit. (2010).

<sup>77</sup> Baz, Avner, "Wittgenstein and the Difficulty of What Normally Goes Without Saying." *Language, Form(s) of Life, and Logic*. De Gruyter, (2018): 253-276.

<sup>78</sup> Floyd, op.cit. (2020), p.125. Enfasi nostra.

<sup>79</sup> Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Appendice I, §1; Floyd, op.cit. (2010), p.315.

potere rappresentativo e ridefinendo quella che abbiamo visto essere la dimensione del *familiare*. Sottolineando il ruolo del matematico nell'applicazione di una determinata struttura rispetto ad un'altra, Floyd pone l'accento sulla *responsabilità* di cui la dimensione soggettiva è investita nell'ambito di questo meccanismo:

It follows that our ways of regarding situations as probable, improbable, possible or necessary are not themselves perception or single facts, but instead reflect our acceptance and experience of domains of possibilities that we have ourselves articulated and understood (...). We bear responsibility for the application of a structure (here, a mathematical one) to the interpretation of experience<sup>80</sup>.

Ora, se da un lato riconosciamo che vi sia una componente marcatamente attiva del soggetto in questo processo, come abbiamo mostrato nel paragrafo precedente, dall'altro è opportuno insistere sul carattere di autonomia della forma nel suo sviluppo a partire dalla struttura, sviluppo che tuttavia avviene unicamente *attraverso* il soggetto in una dinamica che abbiamo già definito *performativa*. Al fine di analizzare questa relazionalità e di sciogliere definitivamente questo nodo concettuale, mostreremo in che misura la natura performativa della forma rappresenti un elemento essenziale per la caratterizzazione dell'articolazione della *Lebensform* che intendiamo presentare.

### **5.3 Performatività della forma e relazionalità mondana**

Nel passaggio dalla metaforica del vedere a quella dell'agire, segnata dal momento in cui il soggetto *coglie* un determinato aspetto, comincia quindi ad instaurarsi un particolare tipo di relazionalità con il mondo che, già a partire dal *Tractatus*, è caratterizzato non tanto nei termini di un insieme di regolarità rigide, quanto in virtù della possibilità sempre aperta di una destrutturazione e riconfigurazione<sup>81</sup>.

Prendendo le mosse dall'operatività relativa alla forma base della proposizione, abbiamo osservato che l'elemento chiave del passaggio dalla prima alla seconda produzione wittgensteiniana coincide con il focus sul punto di vista operativo. Come abbiamo osservato, infatti, il cuore della proposta del *Tractatus*, ossia la possibilità di postulare una forma generale della proposizione, presenta sul piano dell'analisi del linguaggio il carattere dell'operatività. Tuttavia, l'ottica del *Tractatus* è ancora incentrata

---

<sup>80</sup> Floyd, op.cit. (2010), p.9.

<sup>81</sup> Piana, op.cit. (1973), p.136.

sui *risultati* di queste operazioni e sulle cristallizzazioni che da esse derivano. Il cambio di prospettiva, relativamente a questo problema, è dato da una rinnovata attenzione alla dinamica dell'operatività stessa, più che al suo risultato, insieme al dinamismo che ne caratterizza il movimento<sup>82</sup>.

Abbiamo inoltre sottolineato come, alla base di questa potenzialità, sia tuttavia presente un carattere disciplinante e non normalizzante, nei termini introdotti nel capitolo precedente, veicolato anche dalle seguenti proposizioni:

Se conosco l'oggetto, io conosco anche tutte le possibilità della sua occorrenza in stati di cose. (Ognuna di tali possibilità dev'essere nella natura dell'oggetto.) Non può trovarsi successivamente una nuova possibilità<sup>83</sup>.

Ed anche:

Per conoscere un oggetto, non mi è necessario conoscere le sue proprietà esterne, -ma le sue proprietà interne io devo conoscerle tutte<sup>84</sup>.

Ci sono due considerazioni da fare, relativamente a questi passaggi: in primo luogo che, come evidenzia la prima delle due citazioni, l'oggetto determina il suo potenziale combinatorio relativamente ad un insieme determinato di possibilità; in secondo luogo, è opportuno insistere sulla centralità che Wittgenstein attribuisce alla nozione di *relazione interna*. Essa rimanda alla percezione di quelli che Baz definisce "significant wholes", unità di senso complessive e, per loro natura, indeterminate<sup>85</sup>. Laddove Baz collega questa idea ai concetti chiave della psicologia della *Gestalt*<sup>86</sup>, in questa sede, pur concordando con la sua linea interpretativa, non possiamo evitare di rinvenire tracce di alcune considerazioni husserliane sul rapporto tra esperienza ante predicativa e percezione, soprattutto per come sono espresse nell'ambito di HuaXXXIX.

In particolare, in un testo datato marzo 1933 intitolato *Vorgegebenheit und Horizont*, Husserl mette a tema la differenza tra *Innenhorizont* e *Außenhorizont*, ossia tra orizzonte interno ed esterno di percezione. A tal proposito, descrivendo i gradi che conducono dalla

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p.147.

<sup>83</sup> TLP, 2.0123.

<sup>84</sup> *Ivi*, 2.01231. Nel corso del presente lavoro abbiamo più volte posto l'accento sul ruolo essenziale della percezione soggettiva di relazioni interne che, come vediamo, a questa altezza rappresenta un punto di contatto centrale con il pensiero di Wittgenstein, in relazione sia al *Tractatus* che a tematiche appartenenti alla sua tarda produzione.

<sup>85</sup> Baz, op.cit. (2020), p.21.

<sup>86</sup> *Ivi*, p.20.

percezione indeterminata alla sua determinazione, Husserl specifica ancora una volta come non vi sia un groviglio indistinto di dati percettivi<sup>87</sup>, ma che da principio sia presente un ordinamento “sensato” di ciò che si percepisce. Nello specifico, Husserl descrive il carattere di “orizzontalità” della percezione, insieme al suo svelamento – processo che abbiamo in parte analizzato nel capitolo precedente-, sotto un duplice punto di vista. Da un lato, scrive, l’orizzontalità investe la struttura sottostante (*Substratstruktur*) del reale manifesto, nella misura in cui esso possiede un potenziale orizzonte di esplicazione, che solo in parte può essere successivamente rappresentato nell’evidenza; dimensione definita da Husserl come *Innenhorizont*, ossia “orizzonte interno”<sup>88</sup>. Dall’altro, scrive Husserl, le concretezze<sup>89</sup> sono situate in un *Außenhorizont*, un orizzonte che ottiene la sua dimensione di senso “dall’esterno”, nei suoi campi di apparizione, indipendentemente dai singoli orizzonti interni.

Questa caratterizzazione, che quasi interamente ricalca la differenza che Wittgenstein propone tra *relazione interna* e *relazione esterna*, evidenzia come entrambi i filosofi, seppur in termini differenti, individuino una peculiare relazionalità degli oggetti con il mondo, raffigurata in chiave *performativa* dal processo di percezione aspettuale e dall’attribuzione di senso noematico. Percepire relazioni interne, così come mettere a tema l’orizzonte interno dell’esperienza percettiva – nel senso dell’*Innenhorizont* husserliano- rappresenta, attraverso l’azione del corpo, una chiave di accesso privilegiata alla riflessione sulla reciproca influenza tra forma e struttura, offrendoci la prospettiva su un tipo di relazionalità peculiare che intercorre tra soggetto e ambiente circostante.

Definiamo, a tal proposito, il processo di articolazione della forma di vita come un processo essenzialmente *performativo*, nella misura in cui è portato a compimento proprio per mezzo delle *pratiche dialogiche formanti*. Ripercorrendo ciò che abbiamo analizzato in relazione al linguaggio nella filosofia wittgensteiniana e alla sua evoluzione, è possibile dunque tracciare un percorso che conduce alla genesi “performativa” della forma. Prima di ricostruire questo percorso nel dettaglio, è però necessario anteporre una premessa:

---

<sup>87</sup> Cfr. HuaXXXIX, p.100: “Diese Explikation ist aber eine „sinnvoll“ geordnete; die Explikate sind keine Haufen, sondern Sinn als Bestimmung kann jeweils nur hervortreten in einer Ordnung, sofern schon explizierter Sinn die Voraussetzung ist, damit neuer Sinn hervortreten kann, und das, weil früherer Sinn mit eingeht in den späteren Sinn, dieser jenen als Sinn, als Gemeintes voraussetzt.”

<sup>88</sup> HuaXXXIX, p.102.

<sup>89</sup> Abbiamo scelto di tradurre in questo modo il termine “Gegenstand”, poiché privo del connotato culturale – di natura essenzialmente intersoggettiva-, che assume invece la nozione di “Objekt”.

parlare di *genesì performativa* ci pone di fronte al rischio di attribuire a Wittgenstein una prospettiva in realtà piuttosto estranea al suo pensiero, ossia quella genetica. Come abbiamo visto nell'ambito del secondo capitolo, Wittgenstein non sembra mostrare interesse di carattere eziologico relativamente al problema della forma di vita, provando a mostrarne l'origine e le radici. Piuttosto, il filosofo è interessato a mostrare l'azione del concetto, caratterizzandolo sotto molteplici prospettive. Ebbene, proprio in virtù di questa scelta, ciò che intendiamo veicolare con la nozione di *genesì performativa* è l'osservazione di un'articolazione *pratica*, che trova fundamentalmente origine nel suo stesso sviluppo, nella sua propria *messa in atto*.

Ci sono tre elementi preliminari da tenere in considerazione, per comprendere la proposta che stiamo avanzando: in primo luogo, l'idea che le forme di vita emergono esclusivamente per mezzo del linguaggio e *con* il linguaggio. Nella duplice accezione che abbiamo individuato nel secondo capitolo, la nozione di forma di vita intesa come "cornice attiva" (*Tätigkeit*) si forma e si definisce solo per mezzo delle sue manifestazioni linguistiche, intese come azioni mirate (*Handeln*). Il secondo elemento da richiamare, di carattere più generale, è che il linguaggio è inscindibile dalla sua componente corporea, con particolare attenzione a quello che abbiamo definito *schema mimetico*, motivo per il quale il linguaggio è essenzialmente pratica, che include in sé la fisicità della gestualità, ma che tuttavia non manca dell'elemento dell'autoriflessione, emerso nel capitolo precedente e che tornerà nel corso di queste osservazioni. Il terzo e ultimo aspetto da sottolineare riguarda la modalità di espressione linguistica che abbiamo individuato come privilegiata, nel suo essere essenzialmente *pratica formante*, ossia la modalità *dialogica*. Il dialogo, come abbiamo introdotto nel terzo capitolo, funge da principale rappresentazione del modo in cui agiamo. Esso non rappresenta *l'unico modo di* raffigurazione linguistica possibile – c'è sempre, come abbiamo più volte evidenziato, uno scarto tra la dimensione del linguaggio e quella dell'ineffabile –, ma si *presenta*, fenomenologicamente, come l'unico modo accessibile al soggetto tramite il quale la struttura, rimarcando la duplice interpretazione della proposizione 2 del *Tractatus*, si mostra ed esiste in quanto tale<sup>90</sup>. La pratica dialogica, come abbiamo osservato in

---

<sup>90</sup> Ricordiamo, inoltre, quanto il dialogo rappresenti la forma privilegiata da Wittgenstein nell'esposizione stessa delle *Ricerche Filosofiche*.



precedenza, svolge il ruolo di pratica formante nella misura in cui essa *performa* ciò di cui parla, in un cortocircuito tra forma e contenuto dell'espressione<sup>91</sup>.

Per comprendere cosa intendiamo con questa nozione, occorre richiamare alla mente la teoria degli atti linguistici di Austin<sup>92</sup>. In essa, infatti, l'autore classifica come *performativi* gli atti linguistici che presentano le seguenti caratteristiche: in primo luogo, la il loro non essere valutabili in termini di condizione di verità, non essendo portatori di una specifica funzione descrittiva<sup>93</sup>. Infatti, essi consistono in un vero e proprio *agire*, per cui il soggetto compie un'azione *nella* sua esternazione verbale, rendendo inscindibile la divisione tra i due piani. Un esempio di enunciato performativo è “giuro che non so mentendo”, oppure l'inglese “I do”. Condizione necessaria affinché l'enunciato performativo assolva la sua funzione è che vi sia una condivisione di presupposti circostanziali condivisi, delle *regole* comprensibili e accettate dalla comunità di parlanti che permettano di interpretare l'enunciato performativo in quanto tale. Una definizione particolarmente pregnante del concetto di enunciato performativo è offerta anche dal linguista francese Benveniste<sup>94</sup> e nella sua opera *Problemi di linguistica generale*<sup>95</sup>. Scrive l'autore:

In ogni caso, un enunciato performativo [*performativ*] non ha realtà se non quando sia autenticato come *atto*. Al di fuori delle circostanze che lo rendono performativo, un enunciato del genere non è più niente [...]. Dato che l'enunciato performativo è un atto, ha la proprietà di essere *unico*. Non può essere effettuato che in circostanze particolari, una volta e una sola, in una data e un luogo definiti [...] È questo il motivo per cui spesso è accompagnato da indicazioni di tempo, di luogo, di nomi di persona, di testimoni, ecc., in breve, è un evento perché crea l'evento<sup>96</sup>.

Il carattere circostanziale e delimitato nel tempo dell'enunciato performativo avvicina quest'ultimo alla nozione di *aspetto*<sup>97</sup> e ne evidenzia l'origine essenzialmente infondata. Come riporta il celebre passo al §402 di *Della Certezza*, la citazione di faustiana memoria “Am Anfang war die Tat”, “in principio era l'azione” - affermazione che giunge, come

---

<sup>91</sup> Cfr. Pickering, op.cit., (2008).

<sup>92</sup> Harris, Daniel W., and Elmar Unnsteinsson, "Wittgenstein's influence on Austin's philosophy of language." *British Journal for the History of Philosophy* 26.2 (2018): 371-395.

<sup>93</sup> Austin, J. L., “Performative utterances”, in: *Philosophical Papers*, 3<sup>rd</sup> edition. Edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Clarendon Press, (1979).

<sup>94</sup> Si veda anche: Ricoeur, op.cit. (1967).

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Benveniste, Émile, *Problemi di linguistica generale*. Vol. 131. Il Saggiatore, (2010), pp.326-327. Per un'analisi dei passi cfr. Rametta, Gaetano, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su politica e giurisprudenza*. Mimesis Edizioni, (2020).

<sup>97</sup> Anche se, in questo caso, la nozione multimodale di creazione del significato tipica dell'aspetto viene persa.

opportunamente sottolinea Wittgenstein, come una “consolazione”<sup>98</sup>- non identifica, con quell’ “inizio”, una determinazione cronologica definita, ma individua un’origine che è costantemente riattivata per mezzo dell’azione del soggetto e non esclude margini di ridefinizione. La forma di vita rappresenta quindi il risultato di un insieme di azioni, e al tempo stesso si identifica con le azioni stesse, che si sviluppano in essa. Nei termini della sua relazionalità, essa è caratterizzata dall’auto-posizione e dall’autoreferenza, senza tuttavia esacerbare il ruolo liminale del soggetto. Conformemente alla *decisione* di seguire una regola, che abbiamo introdotto con il secondo capitolo, nell’ambito di queste riflessioni il soggetto *decide* di accettare e agire le forme di vita, divenendo un tramite – come vedremo nel prossimo capitolo- tra la struttura del mondo e le forme che mostrano la possibilità di questa struttura, facendosi intermediario tra l’elemento dell’invarianza e il massimo grado di variazione.

Nonostante il suo ruolo attivo, il soggetto di esperienza è sempre situato sul limite *insieme* alla forma, è parte di essa, in un’ambigua posizionalità tra creazione e passiva accettazione, abbandonando la ricerca di un possibile “fuori”. Questo carattere di ambiguità, che sin dalle prime righe caratterizza la nostra trattazione dei concetti di forma di vita e di mondo della vita, è peculiare anche della nozione di *aspetto*, il quale *appartiene* alla forma, ma può essere evocato esclusivamente dal rapporto di esperienza tra il soggetto e l’ambiente circostante, rapporto che riassume tutte le caratteristiche che abbiamo individuato nel corso del nostro lavoro. Proveremo di seguito a descrivere questo processo, evidenziandone proprio i tratti fondamentali fino ad ora esposti.

Per prima cosa, decidere di abbandonarsi al potere generativo del linguaggio e dei giochi linguistici rappresenta uno snodo centrale di questa relazionalità, il cui elemento fondamentale è rappresentato dal sentimento del *sentirsi a casa*, figlio del fondamentale sentimento di familiarità nella sua accezione *esperienziale*. In questo movimento, quindi, quelli che abbiamo definito *sentimenti epistemici* fungono da indicatori essenziali per permettere alla coscienza soggettiva di far emergere la dimensione dell’autoriflessività. Nonostante essi agiscano ad un livello quasi pre-coscienziale, incidono sullo svolgersi dell’azione all’altezza della relazionalità cosciente, per cui nell’oscillazione tra *sorpresa*<sup>99</sup> e sentimento di familiarità, la relazione mondana del soggetto di esperienza diviene

---

<sup>98</sup> Wittgenstein riporta la seguente espressione: „Und schrieb getrost.”

<sup>99</sup> L’elemento della sorpresa è individuato, da Juliet Floyd, come essenziale nella determinazione del processo di percezione aspettuale. Cfr. Floyd, op.cit. (2010).

oggetto di auto-osservazione, emerge dalla crosta dell'irriflessiva prassi quotidiana e si scontra con il tentativo di una sua articolazione verbale, seguendo l'oscillazione che, in termini affini alla cornice enattiva, rappresenterebbero il *coupling* e il *de-coupling* con l'ambiente circostante.

Nell'invitare l'altro a percepire il medesimo aspetto, il dialogo si fa quindi incarnazione di questa esperienza contestuale e immediata e il linguaggio, nel suo essere *forma della forma*, si fa istanza dello *scarto* tra mondo fenomenico e mondo oggettivo. La pratica dialogica, quindi, mette in relazione le diverse sfere di singolarità che emergono da questo primo interscambio relazionale, le diverse *Umwelten*, come i già citati testi di Husserl suggeriscono, permettendo l'instaurarsi di una *forma* comune di esperienza. Una volta compreso e ricapitolato questo processo di interazione, come definire, quindi, questa articolazione della forma, superando l'apparente contrasto tra la sua *natura performativa* e il suo essere soggetta ai processi di sedimentazione che abbiamo precedentemente delineato?

Nel suo essere performativa e nel delinarsi in quanto *evento*, come il passaggio di Benveniste suggerisce, la forma di vita –nella sua duplice declinazione singolare e plurale- sembra esaurirsi nelle pratiche dialogiche attraverso le quali e con le quali emerge, per poi ri-attualizzarsi ogniqualvolta la relazione comunicativa si riattiva. In questo senso l'espressione linguistica, indipendentemente dal suo contenuto, si fa *evento* contestuale e autonomo, variazione di quella cifra dell'invarianza che, come abbiamo delineato nel capitolo precedente, diventa espressione del massimo grado di destrutturazione, reso possibile in primo luogo dagli spazi di incompiutezza. Tuttavia, come sappiamo, la forma di vita non è arbitraria, né aleatoria; al contrario, essa è modulata e disciplinata dalla traccia della struttura, che a sua volta si alimenta del *residuo* della pratica comunicativa. Tutto questo rappresenta il motivo per cui Austin, nella sua teorizzazione degli enunciati performativi, insiste sui criteri di comprensibilità di questi ultimi, sulla loro contestualizzazione e sul possibile rischio di *inautenticità* del soggetto<sup>100</sup> parlante<sup>101</sup>. Pur non risultando essenziale ai fini dell'analisi della forma di vita *in atto*, la correlazione tra intenzioni comunicative, che Husserl presenta come elemento fondamentale per la buona riuscita della pratica dialogica, e che è inevitabilmente

---

<sup>100</sup> In questi casi, infatti, Austin parla di "abuso".

<sup>101</sup> Austin, op.cit. (1979), pp.238-239.

correlata al grado di tipicità dell'esperienza con cui il soggetto si interfaccia, permette agli enunciati performativi di assolvere alla loro funzione. Seguendo il processo di percezione aspettuale, per cui la forma, nella sua declinazione molteplice, rappresenta la *possibilità* della struttura, la pratica dialogica mostra non solo il movimento di articolazione della forma, ma anche l'elemento strutturale alla sua base, emergente nella sua stessa messa in atto. Abbiamo più volte fatto riferimento a questo elemento, nel corso della nostra trattazione, ed è ora giunto il momento di chiudere il cerchio argomentativo anche su di esso.

Se infatti, con il presente capitolo, siamo giunti a comprendere in che misura la pratica si può dire *formante* nei confronti della struttura, in virtù della duplice interpretazione che abbiamo proposto del concetto di *possibilità*, occorre osservare nel dettaglio le caratteristiche peculiari di questa struttura che, grazie all'articolazione della forma, trova sviluppo e legittimazione del suo potenziale combinatorio. Essa rappresenta infatti il nucleo di tutte le pratiche, quello che Husserl definirebbe con l'aggettivo *kernhaft*<sup>102</sup> e che caratterizza tutto ciò che si trova al cuore di ogni esperienza mondana<sup>103</sup>. Vi è infatti una struttura noematica, alla base dei singoli atti percettivi, che permette di esperire il mondo in quanto tale nella sua datità e si manifesta nel corso delle relatività individuali, sia che esse si configurino come realtà effettuali, sia che restino in potenza in quanto possibilità. Resta da comprendere, a questa altezza, come descrivere la strutturalità che abbiamo provato a far emergere, *desideratum* che Husserl stesso si pone, nella sua analisi delle pre-datità delle concretezze categoriali<sup>104</sup>.

Ricapitolando quanto osservato in questa sede, oggetto di principale riflessione del presente capitolo è stato il processo di articolazione della forma. Nello specifico, al fine di tracciare la triangolazione tra soggetto, forma e struttura, abbiamo osservato il passaggio dalla metaforica del vedere a quella dell'agire, caratteristica del processo che, nella riflessione wittgensteiniana, conduce alla *genesi performativa* della forma di vita. Particolare attenzione, a tal proposito, è stata dedicata alla dinamica esperienziale di

---

<sup>102</sup> Cfr. Husserl, *Crisi*, p.69: "In quanto mondo, in quanto configurazione universale di tutti i corpi, esso ha dunque una forma totale che abbraccia tutte le forme, e questa forma è idealizzabile e dominabile attraverso la costruzione, appunto nel modo che è stato analizzato".

<sup>103</sup> HuaXXXIX, p.39.

<sup>104</sup> Cfr. Beilage IV del testo 1 di HuaXXXIX.

*percezione aspettuale*, osservata congiuntamente all'analisi del *noema* husserliano. Una volta compresa la centralità dell'aspetto, ci siamo quindi soffermati sul significato di *genesi performativa* della forma e sulla peculiare relazionalità mondana, da parte del soggetto, che ne deriva. Con il prossimo capitolo, il cui indagheremo più nel dettaglio non solo significato di *strutturalità*, ma offriremo anche le ultime riflessioni circa il ruolo del soggetto in questo processo di articolazione, concluderemo il percorso che ci ha condotti ad un'osservazione relazionale dei concetti di *forma di vita* e di *mondo della vita*, ripercorrendo il movimento di articolazione della prima secondo la strutturale configurazione della *Lebenswelt*.

## 6.

### IL RUOLO DELLA STRUTTURA ORIENTATA

#### 6.1 Il concetto di *mondo* dalla logica alla vita

Nell'ambito dei capitoli precedenti, abbiamo osservato il movimento di articolazione della forma di vita che, dalla sua autonoma manifestazione linguistica, si mostra per mezzo del soggetto attraverso lo sviluppo delle pratiche dialogiche, godendo del momento di transizione offerto dal processo di percezione aspettuale. Abbiamo più volte sottolineato, nel tracciare questo movimento, la strutturalità intrinseca dello sviluppo preso in esame, nonché la sua propria dimensionalità. In questa sede, per chiudere il cerchio delle nostre riflessioni, occorre entrare nel vivo della trattazione del concetto di *struttura*, per meglio comprendere il legame di reciproca interdipendenza tra quest'ultima e la *forma*, così da poter osservare, da una prospettiva più generale, il processo di genesi che fino a questo momento abbiamo analizzato *dall'interno*.

A tale scopo, seguendo un procedimento circolare, riprendiamo la direzione intrapresa nell'ambito del primo capitolo, in cui – discutendo le differenti sfumature interpretative che caratterizzano il concetto di *Lebenswelt* – ne abbiamo evidenziato il carattere multidimensionale e soprattutto multimodale. Esso si presenta, infatti, secondo una duplice modalità: la prima di carattere *orizzontale*, la seconda che coincide con la sua determinazione empirica, declinata nelle nozioni di *Lebensumwelt* e *Heimwelt*. In particolare, la seconda modalità di apparizione si colloca all'altezza del concetto di *mondo* in quanto mondo di esperienza concreta. Quest'ultimo, a sua volta, contiene in sé la caratterizzazione *logica* dell'orizzonte, così come la direzionalità spazio-temporale che lo contraddistingue, evidenziando l'inscindibile relazione tra due modalità che, come abbiamo già avuto modo di osservare, risultano solo in apparenza contraddittorie e in contrasto reciproco.

A riprova di questa coerente duplicità, Husserl stesso, nell'ambito dei manoscritti presenti nel volume di HuaXXXIX, propone un'analisi della strutturalità della *Lebenswelt*

sotto un duplice punto di vista, oscillando costantemente dalla prospettiva empirica a quella peculiare dell'orizzonte. Da un lato, infatti, soprattutto per quanto esposto nel testo nr.9<sup>1</sup>, delinea la struttura orizzontale dell'esperienza mondana e dell'esperienza del reale nel mondo, dal punto di vista logico-formale. Dall'altro, come leggiamo più avanti nell'ambito del testo nr.37, dal titolo *Die Horizonstruktur der Erhaftung als Moment von Handlung*, il filosofo declina i medesimi tratti caratteristici esposti nel testo precedente dal punto di vista essenzialmente *pratico*, sottolineando la continuità del movimento che dall'ante-predicativo passa al giudizio predicativo e dalla logica del mondo si inserisce concretamente e praticamente *nel* mondo.

Un movimento simile è stato osservato nell'ambito del capitolo precedente, in cui abbiamo esaminato, insieme alla proposta interpretativa di Juliet Floyd, come nel pensiero di Wittgenstein il concetto di *forma* si faccia istanza di un momento di transizione, in cui la dimensione e la legalità logica entrano a far parte della *vita*, intesa come insieme di pratiche comunicative condivise. Come vedremo nel corso del capitolo, questo passaggio avviene anche a livello della costituzione del soggetto di esperienza. Jagna Brudzinska, in un recente contributo sulla filosofia della *Lebenswelt*<sup>2</sup> nell'ambito della cosiddetta *svolta genetica*, attribuisce alla trattazione del mondo della vita il merito di individuare il momento che, nella filosofia husserliana, conduce dalla descrizione del soggetto di esperienza inteso in senso esclusivamente trascendentale alla costituzione del soggetto di esperienza in quanto *persona*. Vedremo, inoltre, come questo aspetto non collide con quanto presentato nell'ambito del primo capitolo, in relazione allo scarto tra soggetto in quanto polo egologico fungente e soggetto empirico. Compito di quest'ultima parte del lavoro, quindi, non è esclusivamente quello di indagare in termini generali il rapporto tra forma e struttura, evidenziando nello specifico il ruolo e il significato della struttura orientata, ma anche di provare a comprendere il passaggio dalla modalità di apparizione orizzontale a quella di manifestazione empirica, che abbiamo visto essere peculiare di entrambi i concetti chiave del nostro discorso, quello di *Lebenswelt* e quello di *Lebensform*, e di cui ci siamo serviti nel corso della nostra argomentazione.

Inserendosi infatti nel solco concettuale da noi individuato nel *Tractatus*, per cui “la forma è la possibilità della struttura”, Husserl delinea i caratteri formali della struttura di

---

<sup>1</sup> Cfr. *Die Horizontstruktur der Welterfahrung und der Erfahrung von Realem in der Welt*, HuaXXXIX, pp.67-142.

<sup>2</sup> Brudzinska, Jagna, *Becoming a person in the lifeworld*, Paradigmi, (2014): 91-110.

esperienza nella loro inscindibilità con la determinazione concreta della forma. Tale interdipendenza è evidente in un passaggio del già introdotto testo nr.9; in cui leggiamo:

Ma a questo [all'esperienza universale in quanto esperienza del mondo SML] appartiene anche la potenzialità della comprensione proposizionale del mondo per il tramite di giudizi, così come della costruzione logica dell'idea "mondo" in quanto idea logica e, in primo luogo, in quanto sostrato logico, ossia sostrato per predicati<sup>3</sup>.

Vi è quindi un'*idea logica* di mondo, appartenente all'esperienza universale di esso, che funge da sostrato per ogni predicato e a cui appartiene una potenzialità di "comprensione proposizionale". Quest'ultima, come evidenzia quell'*anche* nella citazione appena riportata, è dunque costituita da una duplice componente. Da un lato vi è infatti il sempre presente sostrato logico, dall'altro, come sottolinea Husserl nelle righe successive, esso non rappresenta che il principio dell'esperienza del mondo, origine di una serie di collegamenti associativi che conducono alla *forma* dell'esperienza in quanto tale. L'esperienza del mondo, quindi, poiché essenzialmente e genuinamente concreta, si manifesta non solo come un'attività di collegamento categoriale, ma anche in quanto logicamente formata<sup>4</sup>.

L'intera osservazione compiuta in questa sede culmina infine nella definizione del concetto di *mondo* che, stando a quanto esposto fino ad ora, deriva da un tipo di orizzontalità di secondo livello, che Husserl stesso delinea non più come unicamente logica, ma *concettuale*. Se infatti è vero, come afferma il filosofo, che ogni soggetto possiede un orizzonte di esperienza in quanto orizzonte precostituito logicamente, che a sua volta appartiene alla cosiddetta esperienza universale del mondo, nel momento in cui tale orizzonte si radica nell'esperienza concreta diviene un *orizzonte di concetto*, per cui "il concetto di mondo rappresenta un prodotto logico di livello più alto"<sup>5</sup>, nella misura in cui la caratterizzazione logica non ha a che fare con una disciplina astratta, ma con uno "stile esperienziale". Quest'ultimo, nella sua esposizione, si presenta come uno stile di possibili direzioni di esperienza, alla cui base vi è sempre tuttavia una determinata identità strutturale<sup>6</sup>, che funge da presupposto. Importante, anche nell'ambito di questa

---

<sup>3</sup> HuaXXXIX, p.69. Traduzione nostra. Riportiamo il testo in originale: „Aber dazu gehört die Potenzialität der urteilendsetzenden Welterfassung, der logischen Konstruktion der Idee ‚Welt‘ als logischer Idee und zunächst als logischen Substrates, also Substrates für Prädikationen.“

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> HuaXXXIX, p.72.



trattazione, è il ruolo degli atti comunicativi. Solo le *Mitteilungen*, infatti, sarebbero in grado di fornire al soggetto di esperienza quel grado di oscillazione associativa preposta a costituire il proprio bagaglio di esperienza oggettiva<sup>7</sup>.

Più che quest'ultimo aspetto, ci preme innanzitutto sottolineare un elemento decisivo delle osservazioni esposte, che mettono a tema il concetto di *mondo* e di *esperienza mundana* dal punto di vista della loro pre-datità logica. In primo luogo, il già menzionato indissolubile rapporto tra il livello logico e quello dell'esperienza concreta, che riflette e articola proprio questa pre-datità. In secondo luogo, il passaggio graduale che Husserl descrive dal piano del *logico* a quello del *concetto*, per poi giungere alla dimensione dell'*esperienza concreta*. Il fatto che il concetto rappresenti un prodotto logico “di secondo livello”, nel momento in cui esso si radica e si fonda nel terreno dell'esperienza, indica come con la nozione di *concetto* Husserl identifichi qualcosa in grado di instillare l'elemento vitale nella dimensione del puramente logico.

È interessante notare come questo passaggio dal sostrato logico a quello concettuale coincida con l'ingresso nell'ambito della predicazione. Il concetto di mondo, infatti, funge da sostrato per ogni attività giudicativa<sup>8</sup>, caratterizzando il momento riflettente del rapporto tra soggetto e mondo. Nella relazionalità mundana che abbiamo descritto nel capitolo precedente, ossia nel continuo evolversi dell'oscillazione tra familiarità e novità che determina, nel suo svolgersi, il cogliere determinati aspetti, emerge quindi il *concetto di mondo* in quanto portavoce di una determinazione logica di “secondo livello” e in quanto riferimento, nella misura in cui il soggetto partecipa del movimento dell'autoriflessione, essenziale per l'instaurarsi delle pratiche dialogiche formanti.

Il ruolo ibrido affidato alla nozione di concetto in queste righe è di singolare importanza, tanto da renderlo osservabile, sulla scorta di quanto esposto nel capitolo precedente, in reciproca relazione con il movimento di percezione aspettuale che abbiamo descritto. Nello smarcare, infatti, il *concetto di mondo* sia dalla dimensione del puramente logico che dell'esperienza esclusivamente concreta, Husserl mette a tema un elemento centrale della nostra trattazione, ossia quello della relazione tra indeterminatezza esperienziale e certezza del mondo. Leggiamo a tal proposito:

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p.74.

<sup>8</sup> Husserl parla di “Urteilssubstrat”, cfr. HuaXXXIX, p.70.

Noi uomini adulti (della cultura europea) possediamo già questo concetto “mondo”; e se vi riflettiamo, allora questa “rappresentazione ‘mondo’” ci guida come unità non già della semplice esperienza, ma del “noto” concetto “mondo”, emergente nella sua vaghezza<sup>9</sup>.

La peculiarità del concetto di mondo coincide con la sua propria vaghezza, che Husserl definisce come costantemente emergente e che è strettamente collegata ad una rappresentazione del mondo che noi, in quanto appartenenti ad una determinata forma di vita, possediamo. Il riferimento alla cultura europea, infatti, lungi dal voler apparire come discriminatorio, segnala la tipologia di universalità che Husserl qui descrive e che è sempre legata alla possibilità o meno di comprendere una forma di vita diversa da quella in cui il soggetto è inserito, caratterizzata dal tratto distintivo della familiarità.

Questa vaghezza, tuttavia, non equivale ad una vuotezza concettuale, poiché abbiamo visto come in realtà qualsiasi tipo di movimento esperienziale si innesti in un orizzonte che Husserl definisce di “conosciutezza”; al contrario, emergendo come tale e presentandosi come ciò che in precedenza abbiamo definito ‘un sentimento epistemico’, si intreccia ad una salda e determinata *certezza* e *consapevolezza* del mondo. Ecco che quindi, sul dominio della *certezza*, l’indagine husserliana e quella wittgensteiniana si incontrano, nella misura in cui essa rappresenta l’elemento di fusione concettuale tra il logico e il pratico, il livello di esperienza davanti a cui “le spiegazioni giungono a un termine” e che in sé contiene l’elemento dell’indeterminatezza, su cui ci siamo soffermati nell’ambito del capitolo precedente. Come sottolinea Spinicci, quello che Husserl definisce *stile del mondo*, che si esplica anche nel susseguirsi della causalità, appartiene sì alla sua strutturalità, ma non rappresenta una categoria a priori. Per questo motivo, continua l’interprete, “nella nostra esperienza prescientifica noi siamo impigliati nel pressappoco, non possiamo delineare il mondo come sistema. Nella doxa, ogni connessione causale rimane nella sua generalità”<sup>10</sup>.

Mettere a tema le riflessioni husserliane sul concetto di mondo, in relazione al processo di percezione aspettuale in Wittgenstein, non significa ricadere nel paragone tra aspetto e concetto, che abbiamo provato in precedenza ad escludere. Con *concetto*, infatti, non è qui intesa una rigida categorizzazione, ma l’intercettazione di un *senso*, la cui

---

<sup>9</sup> HuaXXXIX, p.70. Traduzione nostra. Riportiamo il testo originale: „Diesen Begriff ‚Welt‘ haben wir reifen Menschen (der europäischen Kultur) alle schon; und wenn wir über Welt nachdenken, so leitet uns die „Vorstellung ‚Welt‘“ nicht als Einheit bloßer Erfahrung, sondern der ‚altbekannte‘, ‚in Vagheit auftauchende‘ Begriff ‚Welt‘ „.

<sup>10</sup> Cfr. Spinicci, op.cit. (2000), p.35.

articolazione linguistica, tuttavia, porta sempre con sé un momento di scarto. Ciononostante, come le riflessioni wittgensteiniane sottolineano e come emerge nella *Beilage V* immediatamente successiva al testo di HuaXXXIX preso in esame, la *Weltgewissheit*, o certezza del mondo, rappresenta l'elemento essenziale comune sia alla struttura del mondo che alla sua stessa forma, costituendo il centro della nozione logica di mondo così come del suo *concetto*.

Proprio nella trattazione di questa certezza si innesta la riflessione husserliana sulla relazione tra anticipazione e azione, laddove la prima è interpretata non nei termini di una semplice raffigurazione mentale, ma di un vero e proprio *progetto*<sup>11</sup>. Esso si presenta in quanto “campo da gioco per le possibilità” (*Spielraum von Möglichkeiten*), che si attualizza e singolarizza nell'azione individuale. Nel descrivere il rapporto tra certezza del mondo – sia dal lato del logico che da quello concettuale – e proiezione, Husserl mette a tema il dominio della *praxis*, della pratica. Questa problematica, seppur non esplicitamente oggetto del testo preso in esame, rappresenta l'esito naturale della descrizione della strutturalità del mondo che, come abbiamo visto, presenta sempre e comunque una declinazione di carattere pratico.

Tutto questo confluisce nel testo nr.37, nel quale questa strutturalità è esplicitamente osservata nei termini di un *Grundmodi des Handels*, quindi di una basilare possibilità dell'azione. A tal proposito, Husserl distingue tra tre tipologie differenti di orizzonte: l'orizzonte momentaneo (*Momentanhorizont*), l'orizzonte effettivamente pratico (*eigentlich praktischer Horizont* e l'orizzonte universale (*Universalhorizont*)<sup>12</sup>. È interessante notare come il testo nr.9, che in realtà descrive un movimento precedente all'azione vera e propria, risalga al 1932, mentre quest'ultimo, dal carattere più marcatamente pratico, sia stato composto nel 1930. Tutto ciò sottolinea come, in realtà, lo sviluppo di queste problematiche sia avvenuto, nella produzione husserliana, in modo decisamente organico, considerando che agli anni 1931-1932 risalgono anche i due manoscritti incentrati sul ruolo essenziale delle pratiche comunicative che abbiamo analizzato nell'ambito del terzo capitolo. È evidente, quindi, che le nozioni di *orizzonte* e di *Lebenswelt*, che dominano la produzione husserliana di quel periodo, sono decisamente impregnate della dimensione del pratico. Una volta osservato in che misura quindi il

---

<sup>11</sup> Husserl parla di *Vorentwurf*, cfr. HuaXXXIX, p.75.

<sup>12</sup> *Ivi*, p.357.

concetto di *mondo* diviene mondo *della vita*, fungendo da nozione ponte per il passaggio dalla logica alla pratica e portando con sé il carattere dell'indeterminatezza e della potenzialità, occorre osservare nel dettaglio questa tripartizione della nozione di orizzonte, per meglio comprenderne la natura strutturale da un punto di vista logico ma anche e soprattutto pratico.

## 6.2 Mondo-della-vita e orizzonte pratico

Cosa significa che la strutturalità della *Lebenswelt* si declina sia nella dimensione logica che in quella della vita? In che misura il concetto di mondo, nella sua determinazione che abbiamo definito 'ibrida', permette questo passaggio? Alice Pugliese, in un recente contributo dedicato ai manoscritti di HuaXXXIX e alla nozione di *Lebenswelt* nell'ambito della cosiddetta *svolta genetica* husserliana, individua l'elemento chiave per la risoluzione di questi quesiti nella nozione di *orizzonte pratico*<sup>13</sup>. Secondo l'autrice, infatti, uno dei meriti dell'indagine genetica presente in questi testi coincide con l'aver proposto una possibile soluzione a problematiche irrisolvibili da un punto di vista esclusivamente teoretico ed essenzialmente statico.

In primo luogo, Pugliese trova nell'unità delle diverse *Sonderwelten* il motivo che renderebbe la *Lebenswelt* essenzialmente orizzonte pratico, nella misura in cui la struttura sottostante questa unità si manifesta come comprensibile e accessibile al soggetto. Secondo l'autrice, Husserl stesso si allontanerebbe da una logica deterministica e automatica in riferimento alla costituzione di questa unità, motivo per cui l'unitarietà della *Lebenswelt* si presenta come un enigma da risolvere al di là del dominio teoretico<sup>14</sup>. Un ulteriore dilemma che travalica il dominio meramente teoretico è connesso alla relazione tra soggetto di esperienza e oggetto di percezione, che abbiamo già in precedenza delineato per mezzo dell'azione essenziale dell'*io posso*, dell'*ich kann*. Quest'ultimo si fa istanza, come osservato, dell'indispensabile elemento soggettivo nel processo di costituzione del mondo, che al tempo stesso si esplica per mezzo di un duplice rapporto di contemporanea costruzione e svelamento dell'orizzonte di senso che lo caratterizza. Proprio questo duplice rapporto presenta, per Pugliese, una problematicità irrisolvibile

---

<sup>13</sup> Pugliese, Alice, "Die Lebenswelt als praktischer Horizont". In: *Studies in Phenomenology*. Horizon (6), (2017): 46-65.

<sup>14</sup> Pugliese, op.cit. (2017), p.55.

teoreticamente, poiché una prospettiva statica imporrebbe il dominio di un polo fungente sull'altro, sia esso individuato nel soggetto di esperienza o nel mondo-ambiente circostante.

Fondamentalmente, il problema che l'autrice propone riprende le linee essenziali di quello scarto che la nozione di *forma* assume nel pensiero wittgensteiniano, nel passaggio dal *Tractatus* alla seconda produzione. L'impossibilità di dar conto del potenziale rapporto tra forma e struttura in chiave unicamente ed esclusivamente *logica* ha infatti condotto Wittgenstein, come abbiamo osservato, a declinare la nozione di forma in relazione alla vita, rendendola istanza di un insieme di giochi e di regole, quindi di pratiche linguistiche. La stessa impossibilità, o meglio, il medesimo limite del dominio logico, lo osserviamo anche in riferimento alla nozione di *struttura*, in particolare alla nozione di *struttura orientata* come quella della *Lebenswelt* husserliana.

La questione che emerge in relazione a questo concetto è fondamentalmente la seguente: se è vero che da un lato è necessario accettare l'idea secondo cui è il soggetto a *costruire* l'orizzonte di senso in cui si inserisce, porgendo il fianco ad una visione per cui esso costituisce deterministicamente la struttura secondo le sue proprie attribuzioni di senso; dall'altro, l'operazione di *svelamento* dell'orizzonte -analizzata nel quarto capitolo- indicherebbe una *reazione* da parte del polo egologico soggettivo agli stimoli esterni, dei quali quest'ultimo non si farebbe che un mero strumento di elaborazione. Sembra quindi esserci, a questo livello, un problema di ruolo nel gioco delle parti, poiché appare impossibile determinare con certezza da quale polo – il soggetto o l'ambiente- provenga *l'imposizione della forma*. In parte, abbiamo già risposto a questo quesito nel corso della nostra intera trattazione, ma occorre specificare alcuni elementi per meglio comprendere che, in verità, la risposta a questa domanda è: *da nessuna parte*.

Percorrendo infatti una prospettiva che prende le mosse da *Idee II* per poi radicalizzarsi nella cosiddetta "svolta genetica", Pugliese ritiene che la dimensione del mondo-della-vita, la quale emergerebbe dalla continua interazione tra l'*io posso* molteplice e l'orizzonte esperienziale mondano, si farebbe carico di un significato essenzialmente pratico e *significativo* per il soggetto di esperienza<sup>15</sup>. Con questo, l'autrice sottolinea come al mondo non venga affidato *in seconda istanza* un apparato di valori e di significati morali rispetto alla sua costituzione teoretica, ma che esso "è costituito immediatamente

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p.54.

nelle forma dell'intenzionalità pratica.”<sup>16</sup> Tutto questo ci rimanda a due aspetti già oggetto delle nostre osservazioni. Da un lato, si ricollega a quanto esposto nell'ambito del quarto capitolo, in riferimento al ruolo dei sentimenti epistemici ed esistenziali nel processo di instaurazione delle pratiche linguistiche e alla conseguente definizione di *intenzionalità affettiva* proposta da Wehrle<sup>17</sup>, influenzata soprattutto dal ruolo dell'interesse. Dall'altro, rimanda al particolare tipo di relazionalità mondana collegato al fenomeno di percezione aspettuale, analizzato nel capitolo precedente e caratterizzato da un continuo 'scollamento' del soggetto con la sua prassi irriflessa quotidiana, il quale genera un successivo momento di autoriflessione e di riconfigurazione del decorso esperienziale.

Tuttavia, vi è un elemento problematico in questa proposta –che per altri aspetti ci sentiamo naturalmente di appoggiare– e che Pugliese racchiude nell'affermazione: “l'unità del mondo-della-vita non è semplicemente ‘data’”<sup>18</sup>. Alla base di questa tesi vi è la convinzione che a determinare la natura della *Lebenswelt* vi sia un passaggio dal terreno della causalità a quello della *motivazione*, elemento centrale di quello che Husserl, in *Idee II*, identifica con la nozione di *mondo spirituale*<sup>19</sup>. Il concetto di *motivazione*, inteso come il motore alla base di quella che abbiamo definito *intenzionalità affettiva*, sottolineerebbe quindi il movimento di costante attribuzione di senso da parte del soggetto agli oggetti di percezione. Questo movimento di attribuzione sarebbe dunque strettamente collegato al regno del pratico, dei valori, di ciò che conta per l'esperienza del mondo del soggetto. In questo senso, Pugliese scioglie quell'apparente dicotomia legata all'imposizione della forma, delineando il carattere di reciproca interazione tra i due poli. Inoltre, la tesi principale che l'autrice sostiene, è che la modalità relazionale tra soggetto di esperienza e dimensione della *Lebenswelt* si dia nei termini di una *responsabilità*<sup>20</sup>, definita come una *modalità di datità* alla cui base vi è un “appello ante predicativo” all'autoaffermazione, che Pugliese definisce come un vero e proprio compito (*Aufgabe*)<sup>21</sup>. È importante, tuttavia, sottolineare come l'autrice stessa smarchi il concetto di

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p.10. Traduzione nostra. Riportiamo il testo originale, poiché ci sembra particolarmente significativo: „Die Welt erweist sich nicht *erst in zweiter Instanz* als möglicher Träger von Werten und ethischer Bedeutsamkeit, sondern gestaltet sich unmittelbar in den Formen der praktischen Intentionalität (...)“.

<sup>17</sup> Wehrle, op.cit. (2015).

<sup>18</sup> Pugliese, op.cit. (2017), p.56.

<sup>19</sup> Husserl, *Idee II*, op.cit. p.255.

<sup>20</sup> Ricordiamo, a tal proposito, quanto espresso da Floyd riguardo alla *responsabilità* a p.197 del presente lavoro.

<sup>21</sup> Pugliese, op.cit. (2017), p.64.

responsabilità da uno specifico valore da perseguire, elemento che sosterremo in seguito sulla base di ulteriori riflessioni. Analizzeremo quindi le implicazioni di una determinazione della strutturalità della *Lebenswelt* nei termini di *orizzonte pratico*, evidenziandone le problematicità e le peculiarità.

È inevitabile, a questo punto, ricongiungere le riflessioni sulla centralità della *attribuzione di senso* da parte del soggetto di esperienza con quanto espresso in merito al processo di percezione aspettuale, o meglio, alla sua possibile articolazione linguistica da parte del soggetto, e del relativo ruolo che Wittgenstein attribuisce alla *fenomenologia*. Abbiamo infatti osservato come la relazione tra soggetto e aspetto sia una relazione del tutto personale e non sempre condivisibile a livello oggettivo; possiamo infatti *invitare* qualcun altro a percepire il nostro medesimo aspetto, senza tuttavia confidare che tale condivisione effettivamente abbia luogo. Ciò che muove la nostra relazione con gli aspetti è una certa *disposizione* all'attribuzione di senso e la necessità di articularli o meno verbalmente, che spesso si scontra con l'impossibilità del compimento di una tale articolazione, è determinata essenzialmente da ciò che *ha senso* dire per noi<sup>22</sup>. Di conseguenza, uno degli elementi centrali che abbiamo attribuito alla nozione di aspetto è la sua natura soggettiva. Questo punto, se collegato alle riflessioni proposte da Pugliese, dà vita a diverse riflessioni, legate soprattutto alla tensione tra attribuzione valoriale soggettiva e la necessità di condivisione intersoggettiva, elemento alla base dell'intero impianto argomentativo che abbiamo proposto nell'ambito dei capitoli precedenti.

Infatti, pur condividendo la proposta interpretativa di Pugliese, intendiamo arricchirla di un ulteriore elemento di riflessione, discutendo l'affermazione precedente secondo cui 'l'unità del mondo non è semplicemente data' alla luce di quanto osservato in riferimento al ruolo centrale della *certezza del mondo (Weltgewissheit)* e all'importanza della dimensione intersoggettiva. Proveremo a spiegare questa problematicità a partire dalla considerazione che *causalità* e *motivazione* non si presentano come concetti in netta opposizione tra loro, ma come due facce della stessa medaglia, o meglio come due elementi inscindibili della medesima *forma del mondo*, che si mostra in entrambi i casi sotto forma di *temporalità*, per cui scrive l'autrice: „Die Typik der Zeitlichkeit ist die eigentliche Form der Welt.”<sup>23</sup> Se però dal punto di vista della prospettiva logica questa

---

<sup>22</sup> Cfr. Baz, op.cit. (2020); Noë, Robert Alva, "Wittgenstein, phenomenology and what it makes sense to say." *Philosophy and Phenomenological Research* 54.1 (1994): 1-42.

<sup>23</sup> Pugliese, op.cit. (2017), p.58.

temporalità è di carattere *oggettivo* e di conseguenza mira ad un' unitaria e lineare presentazione del mondo, dal punto di vista pratico essa si manifesta come temporalità dettata non solo dai momenti di emersione dell'interesse, ma anche dalla caratterizzazione collettiva della tradizione, che abbiamo visto affiorare da un processo di *sedimentazione* dalla natura sostanzialmente dinamica, per riprendere l'immagine dell'alveo del fiume e del corso d'acqua proposto da Wittgenstein.

Ma è importante insistere sul fatto che la temporalità oggettiva è *parte integrante* e inscindibile della temporalità dell'orizzonte pratico. Nel descrivere la struttura orientata della *Lebenswelt*, Husserl fa più volte riferimento ad un carattere *oggettivo* di questo orientamento, nei termini della spazio-temporalità, del ruolo fondamentale dei percorsi cinestetici e del corpo-vivo-fungente come punto zero dell'orientazione che, sia per mezzo del meccanismo empatico che grazie all'azione delle pratiche comunicative, diviene corporeità collettiva<sup>24</sup>. Nel discutere il duplice livello di normatività alla base del decorso delle pratiche dialogiche, abbiamo infatti provato a mettere in luce l'inscindibile rapporto tra un livello *costruito* e un sostrato essenzialmente *dato* precedente all'azione del soggetto, ma che al tempo stesso è strettamente collegato alla sua articolazione, come le riflessioni intorno al polo egologico fungente del primo capitolo hanno sottolineato.

Da un lato è innegabile, quindi, che *Lebenswelt* si presenti come orizzonte *pratico*, nella misura in cui il concetto di mondo non è esperienzialmente accessibile al soggetto dal punto di vista esclusivamente logico. Dall'altro, tuttavia, occorre rimarcare il sostrato oggettivo della dimensione pratica, che sola si fa garante della possibilità di comprensione degli atti comunicativi e di instaurazione della dimensione intersoggettiva. Del resto, la stessa nozione di *pratica* contiene in sé diverse accezioni. Vi è infatti un primo livello di articolazione delle pratiche, che permette anche solo la *costituzione* della *Heimwelt* o della forma di vita, come abbiamo visto. Si tratta dell'insieme delle pratiche comunicative e dialogiche, descritte nei termini del terzo capitolo, le quali rappresentano il primo stadio per la costituzione dell'intenzionalità collettiva. Vi sono poi delle pratiche più complesse, che permettono l'incarnazione delle idealità concettuali nel bacino concreto di interazione tra i soggetti, come le riflessioni intorno alla nozione di *Sprachleib* hanno evidenziato. L'orizzonte pratico, dunque, include in sé numerose tipologie di pratiche, le quali a loro

---

<sup>24</sup> Cfr. nello specifico la prima parte di HuaXXXIX (pp.1-60) e cap.3 del presente lavoro sul concetto di *kollektive Leiblichkeit*.



volta si fondano su di un sostrato oggettivo, teoreticamente osservabile e accessibile al domino dell'autoriflessione. Ciò significa rimarcare il duplice livello di normatività che abbiamo messo precedentemente a tema, laddove quella che abbiamo definito normatività originaria è semplicemente e fondamentalmente *data*. Tutto questo non mira a depotenziare la proposta interpretativa di Pugliese, che anzi si riallaccia per certi versi all'esplicazione dell'*io posso* per mezzo della continua oscillazione tra familiarità e novità, in quanto stimoli principali della facoltà di intenzionalità affettiva, ma ad arricchirla di ulteriori elementi di riflessione.

A tale scopo, sosteniamo che l'immagine, offerta dall'autrice, della realtà effettiva (*Wirklichkeit*) come *Vollzug*, e al tempo stesso come *Zueignung*, ossia come *esecuzione* che diviene al tempo stesso *appropriazione*, piuttosto che come mera *oggettualità*, sia particolarmente congeniale. Pugliese stessa riprende questa espressione dalle *Lezioni sulle sintesi passive*, nello specifico dalla prima lezione sulla modalizzazione<sup>25</sup>. In questa sede, discutendo lo svolgersi del decorso percettivo, Husserl differenzia tra un puro 'rendere visibile' dell'intenzionalità, definito nei termini dell'esecuzione, e vera e propria appropriazione di una conoscenza stabile. Ora, proprio in questa caratterizzazione, Husserl evidenzia come questo processo non sia definibile *unicamente* in termini di esecuzione, ma *anche* come un'appropriazione<sup>26</sup>. L'atto con cui l'intenzionalità, nella sua presentificazione, coglie l'unità del fluire molteplice dell'esperienza, che funge da sostrato per l'unitarietà del giudizio, viene descritto quindi da Husserl nei termini di una vera e propria *performance*, come quella proposta nel capitolo precedente in relazione all'emergere delle forme di vita.

Il modo in cui l'unitarietà dell'esperienza si manifesta è in rapporto di reciproca dipendenza dagli atti intenzionali che interagiscono con il mondo-ambiente, nella misura in cui questi ultimi non si esauriscono con l'atto stesso o con la formulazione del giudizio percettivo, ma lasciano traccia nel dominio dell'appropriazione stabile, che a sua volta partecipa del procedimento della sedimentazione. La *forma del reale*, analizzata nel contesto delle *Lezioni* dal punto di vista della percezione, che tuttavia abbiamo visto essere inscindibile dal dominio dell'azione pratica, presenta la stessa peculiare genesi

---

<sup>25</sup> HuaXI, p.55.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, in cui leggiamo: „Nicht nur ein gegenwärtiger Vollzug, ein bloßes Patentmachen der Intentionalität der Wahrnehmung ist in Frage, sondern eine Zueignung, durch die das aktive, strebend tätige Ich einen Erwerb, also eine bleibende Kenntnis sich zueignet.“

della forma di vita in senso wittgensteiniano, ossia una genesi essenzialmente performativa. Insistere sulla nozione di *performance* può inoltre aiutarci a comprendere l'affermazione di Pugliese secondo cui “il mondo non è semplicemente dato”. Sebbene infatti vi siano degli elementi strutturali incontestabilmente predati, come la strutturazione spazio-temporale, essi non trovano possibilità di emersione e di articolazione se non con l'atto del soggetto di esperienza, che in continua interazione con la struttura dà forma al reale. Ecco che quindi torna l'idea che “la forma è la possibilità della struttura” nella duplice accezione, dal momento che questa stessa struttura si presenta nei termini di un *orizzonte di possibilità esperienziali*, portate alla luce e parimenti legittimate dalla performatività – che al tempo stesso è appropriazione dell'atto intenzionale soggettivo e che quindi si traduce fundamentalmente nei termini di un orizzonte pratico.

Particolarmente interessante, al fine di enucleare la natura dinamica e interattiva di questo processo, è dunque il concetto di *modalizzazione* dell'esperienza, che, come abbiamo accennato, presenta diversi *momenti* dell'interazione tra soggetto e orizzonte. Nella tripartizione offerta da Husserl e introdotta nel paragrafo precedente, l'orizzonte *momentaneo* si presenta come singolo elemento di una concatenazione in cui uno specifico istante del decorso percettivo “attiva” quelli successivi. L'interna implicazione reciproca degli orizzonti momentanei dà origine all'orizzonte onnicomprensivo, il quale è costantemente valido nella misura in cui si presenta appunto come orizzonte pratico e ‘vivo’ e non esaurisce il suo significato in un determinato momento circoscritto. Questa modalizzazione dell'orizzonte dà origine alla differenza tra *Sonderwelten*<sup>27</sup> e *Lebenswelt*, i quali tuttavia si innestano uno nell'altro in quella che Pugliese definisce una “cerniera”<sup>28</sup>.

L'immagine utilizzata dall'autrice risulta particolarmente funzionale, poiché non solo restituisce l'idea di un'unità mobile, ma si definisce come ‘fragile’ e in grado di produrre lo spazio per l'assunzione di responsabilità da parte del soggetto. Pur concordando con l'idea che questa mobilità possa produrre spazi di appropriazione responsabile, riteniamo che l'equivalenza tra orizzonte pratico e responsabilità sociale compia già un passo in avanti, rispetto alla pura caratterizzazione orizzontale, ma anche alla declinazione

---

<sup>27</sup> Nel senso di “mondo particolare”.

<sup>28</sup> Pugliese, op.cit. (2017), p.12.

empirica, nel concetto di mondo-della-vita. A questo punto, riprendiamo quindi uno degli elementi a nostro avviso essenziali della proposta di Pugliese, ossia il suo insistere sullo smarcamento tra il concetto di responsabilità e un determinato valore a cui tendere. Osserveremo questo smarcamento alla luce di altre riflessioni che, come vedremo, convergono con le nostre osservazioni intorno alla necessità di un'inscindibile unità tra piano teoretico e caratterizzazione pratica del discorso, laddove Pugliese sembra insistere maggiormente sull'ultimo elemento.

Anche Thomas Nenon, ad esempio, afferma che il decorso percettivo si sviluppa essenzialmente su tre assi, quello *teoretico*, quello *assiologico* e infine quello *pratico*<sup>29</sup>, sottolineando come anche gli orientamenti epistemici di un soggetto di esperienza siano intrisi di interesse pratico. Tuttavia, ci sembra opportuno “ridimensionare” la preminenza della sfera pratica su quella epistemico-teoretica, non già per svalutare la centralità della prima – dati anche gli intenti generali del nostro lavoro-, quanto piuttosto per proporre una ridefinizione dello stesso concetto di *pratico*, riferendoci quindi non tanto al “risultato” del processo di percezione, quanto alle fasi che lo costituiscono. Come abbiamo già avuto modo di esporre in precedenza, Husserl stesso è consapevole dell'azione della dimensione intersoggettiva sin dalle prime fasi dell'attività percettiva – in riferimento a quella che abbiamo definito *normatività secondaria*–; tuttavia, riteniamo che il meccanismo di riduzione al proprio permetta già di scindere ciò che è *cultura*, da ciò che è *pura concretezza*, ossia ciò che è alla base di ogni tipo di attività percettiva interessata. Nell'articolazione, infatti, che porta alla formazione dell'*Objekt* a partire dal *Gegenstand* – quindi all'oggetto senza specifiche connotazioni culturali– emerge proprio questa processualità del decorso percettivo che, seppur in forma minimale, non può essere del tutto intrisa di un'accezione interessata.

Se da un lato concordiamo con l'idea che lo stesso elemento attenzionale possa essere condizionato da interessi pratici – come abbiamo osservato nell'ambito del terzo capitolo– dall'altro riteniamo sia necessario porre l'accento sulla simultaneità in cui la valenza puramente teoretica e quella pratica agiscono nel decorso della percezione. La simultaneità non implica un *assorbimento* di una dimensione sull'altra, ma la loro contemporanea affermazione. Sostenere, infatti, la preminenza della dimensione valoriale o normativa sull'attività percettiva, condurrebbe al rischio di voler instaurare una

---

<sup>29</sup> Cfr. Nenon, Thomas, op.cit. (2013), p.53.

relazione biunivoca tra i momenti dell'una e dell'altra dimensione, processo che porterebbe alla traslazione di criteri come quello dell'*ottimalità* anche a livello normativo-valoriale. Se di fatto, come sottolinea Nenon, l'ottimalità è innanzitutto ottimalità della percezione e se essa, sin dal principio, è fondamentalmente normativa, una relazione biunivoca tra la prima e la seconda sfera renderebbe legittimo parlare di un processo di *ottimizzazione valoriale*.

Come abbiamo osservato in precedenza, tuttavia, l'*optimum* rappresenta il *terminus ad quem* di ogni esperienza, ma non sembra essere possibile immaginare una "tensione" dello stesso tipo a livello normativo. Ricordiamo, infatti, che pur mirando all'oggetto in quanto tale, l'esperienza corporea rimane essenzialmente dinamica, ragion per cui la tensione percettiva potrebbe non raggiungere mai l'obiettivo finale o il massimo grado di definizione. Se quindi volessimo trovare un punto di contatto tra le due sfere, quella epistemologica e quella pratica, individuandolo nella tensione verso l'*optimum*, ci troveremmo di fronte a non pochi nodi da sciogliere. Nell'ambito della fenomenologia husserliana, infatti, risulta difficile parlare di un *optimum valoriale*, poiché Husserl non propone un *valore sommo* a cui tendere o un imperativo etico a cui riferirsi. Quando fa riferimento alle norme e ai valori, l'ottica che assume è sempre di natura *descrittiva* e non *prescrittiva*, con l'intento di chiarificazione della realtà. Per questo motivo, Husserl prende atto della presenza della componente normativa della dimensione intersoggettiva, senza tuttavia indicare alcun tipo di ideale regolativo a cui l'agire umano deve mirare. La cornice di carattere missionario-teleologica, seppur emergente in *Crisi delle scienze europee*<sup>30</sup>, non si articola in riflessioni di carattere prescrittivo o morale in riferimento ad un ideale come quello di *sommo bene*.

Stando così le cose, la dimensione eidetica e quella pratica presentano inevitabilmente un'asimmetria. Laddove la prima mira allo sviluppo costante per il raggiungimento dell'*optimum* percettivo, la seconda sembra presentare un'evoluzione *orizzontale*, più che verticale, mostrando una dimensionalità differente. Ripensare la *Lebenswelt* come orizzonte pratico, quindi, significa essenzialmente ribadire il suo ruolo di traccia non cristallizzante che abbiamo già presentato nell'ambito dei capitoli precedenti, confermarne il ruolo di gestione e guida delle varie e possibili modalizzazioni che essa permette e definirla, come propone Pugliese, nei termini di una *disposizione*. La pratica,

---

<sup>30</sup> Cit. Husserl, *Crisi*, §52.

in questo contesto, si traduce in *azione possibile*, declinazione di un probabile decorso, punto di diramazione di una serie di potenziali articolazioni.

A tal proposito, possiamo allora individuare un possibile punto di incontro tra i due pensatori che stiamo prendendo in esame. Secondo una recente interpretazione di Floyd, infatti, le riflessioni proposte da Wittgenstein intorno al concetto di forma di vita avrebbero lo scopo di mettere in luce il carattere essenzialmente pratico ed etico della nozione di *forma*. L'autrice definisce infatti questo concetto come una *norma di delucidazione e caratterizzazione*<sup>31</sup>. Laddove la critica è solita affidare al *Tractatus* e alla sua trattazione sul *mistico* la chiave di accesso per la messa a tema dell'etica, Floyd individua nelle *Ricerche filosofiche* e, in generale, nella tarda produzione wittgensteiniana, una funzione essenziale nel panorama storico e sociale del secondo Novecento, una funzione che richiama alcune caratteristiche di *Crisi delle scienze europee*. Scrive infatti:

In its own way, his [Wittgenstein's SML] mature philosophy provides us with something remarkably prescient and relevant: a way of confronting the meaning of what it is to be human in the midst of a computational and technological revolution that is rapidly reshaping our manners of conducting and expressing social and personal relationships and ties as well as our relationship to the earth and our biologies. Wittgenstein intended to respond to this process, to the whirl of dislocation in our thinking about life in an age of pervasive forms of biologicization, automation and psychologization. With his notion of *Lebensform*, he meant to offer a critical counterresponse, one that maintains its philosophical relevance in our time, since it reaches deep into historical and theoretical processes that are still ongoing<sup>32</sup>.

Così come Pugliese intercetta nel concetto di *Lebenswelt* lo strumento per sfuggire all'automatizzazione e all'appiattimento del rapporto di reciproca relazione tra soggetto e mondo, sottolineando l'impossibilità di sciogliere i nodi concettuali che vi appartengono per mezzo del puro procedimento "calcolistico", parimenti Floyd individua nella complessa nozione di *Lebensform* un mezzo per rispondere criticamente all'ingabbiamento del potenziale pratico dell'uomo. Con questo, l'autrice sottolinea come, al centro dell'interesse wittgensteiniano, non vi sia unicamente il linguaggio *per sé*, ma le possibili strutturazioni della vita umana<sup>33</sup> – indice anche della relazione con il

---

<sup>31</sup> Floyd, op.cit. (2020), p.116.

<sup>32</sup> *Ivi*, p.117.

<sup>33</sup> *Ivi*, p.119.

problema dell'articolazione verbale dell'esperienza– come il seguente passaggio suggerisce:

*Lebensformen* may elucidate and be elucidated, but only through reflection, variation, truncation and multivalent embedding of arguments, grammatical procedures with words and language games in imagined snapshots of possible or actual forms of life. They are forms, that is, possibilities of structuring in life (to adapt TLP, 2.003). As we have said, Wittgenstein uses *Lebensform* very seldom, and we can see why: A *Lebensform* is not an object to be described but a norm of philosophical elucidation<sup>34</sup>.

Quella che l'autrice definisce *norma*, è stata in questa sede caratterizzata come una *traccia*. Sembra quindi se non altro curioso che la stessa Floyd, chiamando in causa proprio la nozione husserliana di *Lebenswelt*, rimarchi in modo così netto la lontananza tra questi due concetti. Il mondo-della-vita è infatti definito, nel suo contributo, come un ambiente *attuale* in cui un organismo vive, in cui percepisce e sviluppa la sua vita, che può essere dunque descritto, spiegato e rappresentato. Pur non essendo del tutto inappropriata, questa definizione schiaccia il potenziale evolutivo del mondo-della-vita come *orizzonte pratico* su quella che, nel corso della nostra trattazione, abbiamo visto essere la sua declinazione empirica, ovvero la *Heimwelt* o, in termini più generici, la *Lebensumwelt*. Non sembrano infatti esserci, nell'interpretazione della *Lebenswelt* nei termini di un *orizzonte pratico*, elementi a sostegno di una lettura *oggettuale* del concetto e di una sua sostanzializzazione. Al contrario, entrambe le interpreti, Floyd in riferimento alla *Lebensform* e Pugliese nella trattazione della *Lebenswelt*, concordano sul fulcro potenziale che entrambe le nozioni presentano.

Anche su questo punto, i concetti di *noema* e di *percezione* aspettuale si incontrano, nella misura in cui il ruolo di *guida* assolto da queste due funzioni mostra ciò che *può essere* percepito, aprendo lo spazio per possibili evoluzioni dell'azione. A tal proposito, Floyd rimarca il ruolo che la dimensione intersoggettiva gioca nella ridefinizione del nostro agire pratico, sottolineando la non neutralità di questo processo. Proprio per questo motivo, sottolinea l'autrice, Wittgenstein riesce a compiere un ulteriore passo in avanti nel suo percorso filosofico, al fine di evitare un tipo di riflessione in cui il problema della vita resta ignorato<sup>35</sup>. Ma proprio in virtù dell'unità inscindibile tra mondo e vita<sup>36</sup>, laddove il mondo assume la valenza di *concetto* ibrido che abbiamo sottolineato in precedenza,

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. *Ivi*, p.124; TLP 6.52.

<sup>36</sup> Cfr. TLP 5.621; Floyd, op.cit. (2020).

Floyd afferma che la forma di vita *include* la *Umwelt*, senza ridursi ad essa. Questa nozione, infatti, “frames the *Umwelt* in a larger activity of questioning and criticizing, one which investigates a multiplicity of seeming modalities (possibilities and necessities) in an array of language-involving structuring of life.”<sup>37</sup>

A partire proprio dallo slancio concettuale che la nozione di *possibilità* ci offre, possiamo proporre una personale rivalutazione del *pratico*, sottolineando la sua portata logica e combinatoria. Una mossa di questo tipo ci avvicinerebbe inevitabilmente al campo dell’etica, ma solo in un secondo momento –“secondo” non per valenza o conformemente a un qualche ordine cronologico, ma nel senso di *ulteriore*–. Se infatti, come abbiamo letto nel passo di Floyd appena citato, il focus della trattazione wittgensteiniana coincide con un “language-involving structuring of life”, porre l’attenzione sul ruolo formante della pratica dialogica e sulla *performatività* affidata al concetto di forma -in relazione alla messa in atto della pratica- fornirebbe una prospettiva privilegiata sulla questione. La pratica, in quest’ottica, si tradurrebbe essenzialmente in quella che abbiamo definito *azione formante*, azione mirata che porta a compimento e al tempo stesso legittima la struttura *attiva* in cui si innesta.

Anche sotto questo punto di vista, possiamo quindi chiudere il cerchio e ribadire il peculiare significato di *fondamento* emerso in relazione alla nozione di *mitologia*. Aver attribuito alla nozione di *Lebensform* una connotazione potenziale, al pari di quella che abbiamo definito *struttura orientata* della *Lebenswelt*, ci porta infatti a problematizzare la nozione stessa di *struttura* nella sua connotazione pratica e in relazione al presunto ruolo “fondante” che essa dovrebbe assolvere. Nello specifico, queste osservazioni mostrano non solo in modo ancora più evidente l’inscindibile relazione tra forma e struttura e l’impossibilità di una loro osservazione isolata ma, soprattutto, il ribaltamento del connotato trascendentale che si è soliti attribuire alla struttura stessa, nonché a far emergere “l’infondatezza” che la caratterizza. Laddove, infatti, essa è solita fungere da condizione di possibilità, da insieme di tutti i potenziali svolgimenti dell’azione, la sua declinazione in orizzonte pratico mette sì in luce la legittimità di questa lettura, ma allo stesso tempo depotenzia il carattere impositivo che quest’ultima implicherebbe.

Proporre una prospettiva *trascendentale* nei termini di una creazione concettuale e, al tempo stesso, di una “determinazione delle modalità in base alle quali siffatta produzione

---

<sup>37</sup> Floyd, op.cit. (2020), p.125.

è stata possibile”<sup>38</sup>, apre infatti la strada alla “creazione di modalità di comprensione”<sup>39</sup>, creazione che è possibile solo se si affida alla pratica il primato generativo nei confronti della forma, se ad essa permettiamo di *indirizzare* l’evolversi delle potenziali declinazioni, un’*esecuzione* del massimo grado di variazione, caratterizzato tuttavia dalla cifra dell’invarianza. Su questo scarto, quindi, si gioca il fragile equilibrio tra fondamento e infondatezza, tra libertà e disciplina che, se vogliamo, rappresenta il maggior guadagno *pratico* delle nostre osservazioni, sia in quanto filosofi che come *soggetti del mondo*. Infatti, le riflessioni condotte fino a questo momento sulla natura peculiare della struttura, sul mondo e sulla forma esperienziale che esso assume attraverso l’articolazione della pratica dialogica hanno sempre affidato al soggetto di esperienza una funzione peculiare. Sin dal principio della trattazione, abbiamo avuto modo di osservare, in riferimento alla fenomenologia husserliana, la tensione tra polo egologico fungente e soggetto empirico, nonché la loro stretta correlazione con la dimensione intersoggettiva e con la successiva caratterizzazione di quest’ultima nei termini di una corporeità collettiva. Sul fronte wittgensteiniano, abbiamo invece descritto come il passaggio essenziale del *vedere come*, che abbiamo individuato come chiave di volta del suo pensiero, implichi una transizione del ruolo del soggetto da *limite* a *tramite* di questo processo. Poiché le riflessioni che abbiamo offerto si propongono come essenzialmente *trascendentali*, nel prossimo paragrafo ci occuperemo più nello specifico della caratterizzazione del soggetto nell’ambito di questo processo di formazione. Se infatti il filosofo trascendentale è colui che “scopre, alle radici del mondo apparentemente cristallizzato in oggetti, la potenza generativa di una ‘Vita’ che travalica le distinzioni tra soggetto e oggetto”<sup>40</sup>, allora è necessario chiudere il cerchio del nostro percorso “multidimensionale”, soffermandoci proprio su questo aspetto e indugiando in modo particolare sulla caratterizzazione del soggetto in questo processo.

---

<sup>38</sup> Rametta, Gaetano, “Trascendentale”, in: *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*. Castelvechi (2021): 213-220. Nello specifico, cfr. p.214.

<sup>39</sup> *Ivi*, p.218.

<sup>40</sup> *Ibidem*, sic. “Vita”.



### 6.3 Dal soggetto alla persona: da *limite* a *tramite*

Uno dei primi elementi che abbiamo messo in evidenza durante la trattazione della percezione aspettuale riguarda il rinnovato ruolo del soggetto di esperienza nell'ambito del pensiero wittgensteiniano. Abbiamo infatti osservato come, nel *Tractatus*, il soggetto fosse ridotto ad un "punto inesteso", dal ruolo meramente contemplativo e liminale rispetto all'autonoma generazione della forma proposizionale. Con il processo di percezione aspettuale, invece, il soggetto diviene *tramite* di questo movimento. Nel momento in cui "coglie" una somiglianza o una sfumatura, nell'oscillazione tra un possibile modo di datità della forma e l'altro, il soggetto di esperienza si fa veicolo per questa manifestazione, conferendole una voce<sup>41</sup>. A tal proposito, Floyd sostiene che, nel momento in cui notiamo un aspetto, non stiamo unicamente esprimendo una proprietà dell'oggetto, ma contribuiamo a far emergere, in modo *responsivo*, il senso delle cose, attribuendo e al tempo stesso realizzando una possibilità che già di per sé appartiene all'oggetto, in un curioso gioco tra attività e passività<sup>42</sup>. Il processo di percezione aspettuale avrebbe quindi lo scopo di mostrare in che modo, con l'evolversi del suo pensiero, Wittgenstein intende proporre una nuova tipologia di relazione tra soggetto e mondo e tra quest'ultimo e il linguaggio, che sia in grado di sfuggire dalla gabbia dell'idealità asettica, per immergersi nelle pieghe della vita.

Per questo motivo, nel discutere il ruolo pratico ed etico che la nozione di *forma di vita* assume nell'ambito della filosofia di Wittgenstein, Floyd analizza proprio il rinnovato ruolo dell'*io* e la sua relazione con la dimensione intersoggettiva, in quella che lei stessa definisce *torsione concettuale*, atta a tradurre la logica nel mondo, sottolineando che:

The 'I' is no longer extruded as a single point of view, forced outside the world, but it finds its place in its antagonisms and points of contact with the 'I' and the 'you' and the 'we', in the various modes of searching and finding and failing to find ourselves in our forms of life<sup>43</sup>.

Da questo passaggio emerge che, nel rispetto della funzione logica che esso ricopre nel *Tractatus*, l'*io* resta comunque al limite del mondo, poiché non *si ritrova*, ma *si cerca* nella forma di vita in cui è inserito, provando, tramite il linguaggio, a decifrare e articolare

---

<sup>41</sup> Cfr. Laugier, Sandra, "Voice as form of life and life form." *Nordic Wittgenstein Review* (2015): 63-82.

<sup>42</sup> Floyd, op.cit. (2020), pp.120 sgg.

<sup>43</sup> *Ivi*, p.121.

questa distinzione tra sé e il mondo. Nonostante, quindi, il linguaggio conservi traccia di una sorta di *calcolo*, in questo contesto

(...) It must nevertheless, according to the later Wittgenstein, ultimately be conceived as embedded in a Lebensform, a part of human activities of searching, of attempts at distinguishing an 'I' from a 'you', a 'me' from a 'we', a this from a that and so on<sup>44</sup>.

Ci troviamo quindi di fronte ad una duplice torsione: quella che riguarda il ruolo del soggetto di esperienza e quella relativa al linguaggio. Inoltre, questa torsione porta con sé un ulteriore elemento di complessità in riferimento alla nozione di *soggetto*, che a questa altezza si trova inserito in una *collettività*. Partecipare di una forma di vita, emersa grazie all'azione formante delle pratiche dialogiche, implica l'elemento minimo della dualità, che a sua volta si evolve in intersoggettività. Il passo di Floyd appena citato, inoltre, ci permette di riflettere su un altro problema relativo al ruolo del soggetto, ovvero sul concetto di *distinzione*. L'attività in cui l'io si ritroverebbe coinvolto, infatti, nell'ambito della forma di vita, sarebbe anche quella di distinguere la sua autonomia da quella collettiva della forma, riconoscendo il ruolo che esso stesso ricopre nella costituzione di quest'ultima.

Su questo punto, tali riflessioni incontrano le principali caratteristiche del paradigma enattivo, che abbiamo più volte tirato in causa e discusso nel corso del nostro percorso, poiché, secondo quest'ultimo, i "sistemi" (gli organismi e l'ambiente) mirano a conservare – e di conseguenza "riaffermare" costantemente- la loro autonomia nell'ambito dei processi di appaiamento (*coupling*) e distanziamento (*decoupling*) reciproco. Tuttavia, come le riflessioni del paragrafo precedente hanno evidenziato, data la natura della forma di vita come *norma di delucidazione*, occorre distinguere tra quest'ultima e il soggetto che in essa opera, onde evitare uno schiacciamento tra soggettività e condizioni ambientali. Se è vero che l'ottica trascendentale che assumiamo *travalica* la distinzione tra soggetto e oggetto, come le ultime righe del precedente paragrafo hanno sottolineato, i due poli non vengono assorbiti dalla dinamicità della *vita*, ma conservano un loro nucleo di azione minimale, sia dal punto di vista strettamente logico che da quello concreto.

Compito di questo ultimo paragrafo, non quindi è solo quello di districare questa peculiare relazionalità, ma al tempo di osservare, al suo interno, una particolare

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

evoluzione. Come infatti le parole di Floyd suggeriscono, nel descrivere le *Lebensformen* Wittgenstein fa compiere all'io un passo nel domino del reale, rendendolo fonte principali di pratiche – soprattutto linguistiche- e azioni, che determinano la forma di vita stessa. Potremmo azzardare, nel nostro tentativo di porre in relazione il pensiero di Wittgenstein con quello di Husserl, un'osservazione congiunta tra questo passaggio e quello che Jagna Brudzinska descrive in un recente contributo dal titolo *Becoming a person in the lifeworld*<sup>45</sup>, dedicato soprattutto ai manoscritti che più volte abbiamo menzionato nell'ambito del nostro lavoro, ossia quelli di HuaXXXIX.

Al centro della sua lettura vi è il tentativo di definire, nell'ambito dei suddetti testi, la caratterizzazione del soggetto trascendentale husserliano nei termini di un processo di *individuazione*, nella cornice del concreto *mondo-della-vita*. Utilizzando una strategia argomentativa molto vicina a quella proposta da Pugliese, Brudzinska sottolinea il ruolo della motivazione e dell'interesse nel dominio dell'intenzionalità, in relazione soprattutto alla creazione del sostrato di abitudine e tipizzazione che finiscono per costituire il carattere permanente, traslato in una prospettiva empirica, dell'ego trascendentale.

In particolare, l'autrice mette a tema la nozione di *storia personale*, servendosi proprio del concetto di *abitudine* come chiave di accesso privilegiata, nella misura in cui “the history of the personal life as a temporal and motivationally structured life becomes the topic of the transcendental investigation of the person.”<sup>46</sup> Riflettendo infatti sui concetti di *motivazione*, *abitudine* e *tipizzazione*, secondo l'autrice, Husserl traslerebbe le sue osservazioni dal punto di vista del polo egologico fungente a quello più strettamente *personale*, compiendo quindi un movimento di rotazione complementare a quello proposto in *Crisi* e discusso nell'ambito del primo capitolo, in cui invece il filosofo sposta l'attenzione dal soggetto empirico al polo egologico fungente. Insistendo sulla nozione di *appropriazione*, Husserl sottolineerebbe, secondo l'interprete, il carattere essenzialmente pratico – e non solo unicamente logico, a sostegno di quanto abbiamo evidenziato nel primo paragrafo del presente capitolo- delle strutture esperienziali soggettive, nella misura in cui il soggetto diviene, propriamente, *persona*. Tematizzare la metamorfosi del soggetto come persona, arricchire le possibilità logiche della loro valenza pratica, significa richiamare inoltre alla mente un altro aspetto su cui abbiamo precedentemente

---

<sup>45</sup> Brudzinska, op.cit. (2014).

<sup>46</sup> *Ivi*, p.98.

indugiato, ossia la componente *corporea* di questa soggettività, che legge l'azione della struttura nei termini di una *tendenza* -o, in relazione con l'ambiente circostante, di una *affordance*-. Scrive Brudzinska a riguardo:

For this subjective preparedness or tendency is not a mere formal answer to pregiven external, impressional elements. It always bears the stamp of its origins as soma, body, drive, as biographical or situational context, or even as the other's significance to me<sup>47</sup>.

Ma il vero passaggio da soggetto a persona, secondo l'autrice, avviene nella misura in cui si instaura la dimensione comunicativa. Infatti, sul piano della pura esperienza singolare, questo tipo di transizione si manifesta solo in potenza o comunque unicamente a livello immaginativo – basti pensare alla definizione che abbiamo fornito di *intersoggettività trascendentale* nell'ambito nel primo capitolo-. Nonostante, infatti, l'altro sia sempre presente e concepibile sul piano della precomprensione<sup>48</sup>, la comunicazione apre la strada alla vera e propria genesi della personalità concreta, che per l'appunto, secondo l'autrice, rappresenta una condizione acquisita e non innata.

In virtù di queste riflessioni e del ruolo che l'atto dialogico svolge in questo processo, quest'ultimo non si attua in modo lineare e definito, ma al contrario presenta diversi momenti di rottura e di conflitto<sup>49</sup>, momenti che abbiamo visto essere estremamente fertili, in quanto permettono lo sviluppo della tensione tra normale decorso dell'esperienza e anomalia. Ecco che quindi emerge, a questa altezza, una sfaccettatura del processo di formazione che stiamo provando a descrivere, nella misura in cui il soggetto si costituisce, in quanto *persona*, *insieme* alla forma di vita. Per questo motivo, secondo la nostra lettura, non è possibile scindere tra i due movimenti caratterizzanti la costituzione soggettiva; laddove il primo rende il soggetto di esperienza *personalità concreta* e il secondo lo conduce dall'essere *limite* al *farsi tramite*. Non solo, ma i due movimenti, nella loro *esecuzione*, non annullano i momenti precedenti al risultato ma, al contrario, li conservano in una continua oscillazione.

La personalità concreta, sia nei termini fenomenologici descritti da Brudzinska che secondo la lettura wittgensteiniana di Floyd, resta sempre e comunque investita di una valenza logica, ossia contiene in sé il polo egologico fungente e la sua ambigua ubicazione

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p.101.

<sup>48</sup> HuaXV, p.342; Brudzinska, op.cit. (2014), p.102.

<sup>49</sup> Brudzinska, op.cit. (2014), p.108.

liminale. Al tempo stesso, nel contribuire alla messa in atto delle pratiche dialogiche in quanto pratiche formanti, così come facendosi portavoce delle oscillazioni della forma nel processo di percezione aspettuale, il soggetto rimane sempre *tramite*, mezzo per l'attuazione del dialogo che, a sua volta, lo plasma e lo rimodella. Anche in questo caso, si tratta di osservare lo stesso fenomeno dalla duplice prospettiva dell'orizzonte di esperienza e di una sua possibile ed eventuale declinazione concreta. La concezione del soggetto come tramite e al tempo stesso come limite, come puro polo fungente e come personalità concreta restituisce proprio questo continuo interscambio tra i due punti di vista, sottolineando come anche il concetto di *soggetto* presenti in sé un carattere al tempo stesso singolare e plurale: conserva infatti un suo nucleo di invarianza per poi evolversi nella potenziale evoluzione della persona.

Il passaggio nel terreno della concretezza, quindi, non espunge il logico, ma lo trasforma, dal momento che si conferma essere *traccia*, come più volte è emerso nel corso delle nostre osservazioni, non solo per l'evoluzione delle pratiche, ma anche per la modulazione delle stesse per mezzo del soggetto.

Conformemente all'ottica trascendentale che abbiamo adottato, quindi, all'io – che in nessun modo presenta una natura monolitica– non spetta il ruolo di origine e centro del processo di formazione, ma si rende mezzo per la sua attuazione, conferendogli voce e gestualità. Così facendo, esso lascia che la pratica dialogica si innesti nella struttura orientata della *Lebenswelt* e, seguendo la traccia logica multidimensionale che le appartiene, si articoli dando vita ad una potenziale *Lebensform*, in cui una moltitudine di soggetti, secondo determinate regole, giungono alla costituzione non solo della loro stessa personalità concreta, ma anche della dimensione intersoggettiva.

## CONCLUSIONI

Riproporre, in chiave attuale, una riflessione sul possibile incontro tra due personalità filosoficamente così rilevanti e complesse come Husserl e Wittgenstein si scontra inevitabilmente con le difficoltà espositive che un tale compito comporta. Non solo, infatti, abbiamo offerto un'osservazione relazionale tra due pilastri della storia della filosofia contemporanea occidentale, ma lo abbiamo fatto ponendo i due autori come contrappeso teorico rispetto alle recenti tendenze di naturalizzazione del pensiero, rispecchiate soprattutto nelle proposte di natura *enattiva* nei confronti del processo di *costituzione* di una forma di vita.

Se il titolo del presente lavoro promette infatti delle “riflessioni tra Husserl e Wittgenstein” intorno ai concetti di *Lebenswelt* e *Lebensform*, al termine del percorso sembra lecito interrogarsi non solo sulla fedeltà alla posta in gioco teorica, ma anche sull'efficacia o meno della forma di esposizione utilizzata. Il problema della prospettiva, dal punto di vista della nostra stessa operazione riflessiva, si è infatti posto sin dai primi stadi della ricerca, nella misura in cui, sulla scorta dei precedenti tentativi di compiere un'osservazione congiunta tra i due filosofi, si è imposta la necessità di rilanciare l'interrogazione sotto un'ottica differente. Laddove, infatti, un confronto sistematico si arresta di fronte alle scarse risorse testuali a testimonianza di una possibile connessione tra i due autori, una riflessione che mira all'osservazione del *movimento* di pensiero che li caratterizza ci invita a rivalutare un simile compito. È per questo motivo che la possibilità di una riproposizione del discorso ci è stata offerta dalla prospettiva *trascendentale* sul problema; prospettiva che abbiamo cercato di far emergere in modo sempre più esplicito nel corso dell'esposizione e che si è palesata soprattutto nell'ultima parte del percorso.

Questa chiave di accesso, infatti, ci permette di guardare alla filosofia come *creazione di concetti*, interrogandosi al tempo stesso sulle condizioni di possibilità di essa, alla luce della sua configurazione autonoma e disciplinata dall'azione mediatrice del soggetto, il quale è al tempo stesso depotenziato del ruolo di origine e fonte primaria del processo,

divenendone *tramite*. Si tratta di una prospettiva di matrice fichtiana, che nel corso della storia della filosofia contemporanea ha ritrovato, in diverse figure, dei momenti di riattivazione – e non di mera riproposizione su differenti linee di pensiero- e che anche ai nostri scopi ci è sembrato rappresentare lo strumento concettuale più adatto, per la rivalutazione di un *desideratum* filosofico che da qualche tempo era stato accantonato<sup>1</sup>. A tal proposito, è opportuno segnalare come tale prospettiva non sia stata imposta, ma sia *emersa* dalla lettura e dall'analisi dei testi, motivo per il quale è necessario ripercorrere le tappe principali del percorso compiuto, la cui esposizione è avvenuta provando a seguire sia il movimento di “irradiazione” concentrica del pensiero di Husserl, sia lo stile “a macchia di leopardo” delle riflessioni wittgensteiniane.

Non è infatti difficile notare come l'argomentazione proposta nell'ambito del lavoro si sia sviluppata intorno a dei nuclei concettuali, ripetutamente menzionati e messi in luce, dei quali si sono progressivamente esposte le caratterizzazioni principali, in un sottile equilibrio di rimandi e risonanze. Dapprima, nell'ambito della prima parte del testo, tale caratterizzazione è avvenuta sul piano più strettamente storico-filosofico ed esegetico, in forma di esposizione *isolata* dei due concetti e dei due autori presi in esame, motivo per il quale il primo capitolo è stato dedicato esclusivamente alla nozione di *Lebenswelt* nell'ambito del pensiero husserliano, laddove il secondo si è concentrato sul concetto di *Lebensform* nella filosofia di Wittgenstein.

Lo scopo di questa prima parte è stato, a tal proposito, di duplice legittimazione. Da un lato, infatti, ha confermato la nostra volontà di soffermarci *proprio* su queste due nozioni in relazione ai percorsi filosofici dei singoli pensatori, mostrando la centralità – più o meno esplicita- che tali concetti presentano per l'evoluzione dei rispettivi progetti teoretici. Dall'altro lato, la prima parte ha legittimato il *desideratum* di un'osservazione *congiunta* dei due poli, risolvendo al tempo stesso alcune difficoltà interpretative ad essi correlate.

Lungi dal voler proporre un confronto diretto tra i due filosofi e, soprattutto, tra i due termini del discorso, i risultati raggiunti nell'ambito della prima parte hanno posto le basi per un'osservazione *relazionale* di questi ultimi. Nel primo capitolo è infatti emersa una determinazione della *Lebenswelt* nei termini di un concetto multidimensionale, che si

---

<sup>1</sup> Per una panoramica sul problema del “trascendentale” e sull'evoluzione di questo movimento concettuale nel corso della storia della filosofia contemporanea, si vedano i due volumi di *Metamorfosi del trascendentale*, op.cit. (2008), (2012), a cura di Gaetano Rametta.

sviluppa secondo una duplice prospettiva: la prima di carattere potenziale e più strettamente teoretico, legata al significato di mondo-della-vita in quanto *orizzonte di esperienza*; la seconda, di stampo fondamentalmente pratico e che abbiamo definito *declinazione empirica*, correlata ai concetti di *Lebensumwelt* e di *Heimwelt*. Il secondo capitolo, conducendo un tentativo quasi speculare, ha portato alla luce un significato di *forma di vita* nei termini di una cornice vitalistica potenziale (*Tätigkeit*), che si declina empiricamente per mezzo di un insieme di pratiche condivise intersoggettivamente (*Handeln*).

Giunti a questo punto, notando in che misura due pensatori apparentemente così distanti tra loro abbiano sviluppato due nozioni in grado di portare alla luce il complesso rapporto che intercorre tra potenzialità e attualità dell'azione –così come tra la dimensione del pre-logico e quella della concettualizzazione– abbiamo superato il confine dell'isolamento espositivo, per proporre un'osservazione *relazionale* della forma di vita e del mondo della vita. Ci siamo quindi fatti guidare dalla seguente domanda: come è possibile che una forma di vita, considerata anche la duplice natura che la caratterizza, si articoli e si innesti in una cornice potenziale come quella della *Lebenswelt*? A chi, o meglio, a cosa è affidato il ruolo di motore propulsivo per questo processo di formazione e articolazione? Detto in altri termini, quella che abbiamo proposto è stata una riflessione sul rapporto tra *forma* e *struttura*, in relazione soprattutto alla duplice natura che entrambi i concetti incarnano, poiché pregni di una caratterizzazione al tempo stesso logico-formale e pratica.

A tal fine, i due termini del discorso hanno quindi finito, in qualche modo, per *fondersi*, dando vita ad un'argomentazione nella quale, dalla seconda parte del lavoro in poi, l'assetto concettuale fenomenologico e quello della filosofia wittgensteiniana sono giunti a porgersi il fianco l'un l'altro, in un gioco di alternanze. Evidenziando quindi alcuni snodi che a nostro avviso accomunano i due autori, abbiamo osservato in che misura sia Husserl che Wittgenstein “gravitino” intorno a determinate tematiche, seppur con prospettive differenti. La risposta alla nostra interrogazione è stata, in questo contesto, il terreno fertile per l'emersione della prospettiva trascendentale che abbiamo individuato. Intercettando, infatti, nella *pratica* e in particolare nella *pratica dialogica* quell'elemento in grado di dare vita alla formazione di una specifica *Lebensform*, nel terzo capitolo



abbiamo condotto un'analisi sulla funzione costitutiva del linguaggio, unitamente alla riflessione intorno al rapporto tra apprendimento ed uso linguistico.

Il terzo capitolo ha dunque rappresentato, per così dire, il cuore delle nostre osservazioni, poiché ha individuato non solo il movimento di formazione della pratica dialogica, ma ha anche toccato diversi aspetti relativi ad esso, come la tensione tra il duplice livello di normatività che lo caratterizza. In riferimento a quest'ultimo aspetto, nello specifico, la riflessione sulla componente essenzialmente *corporea* del fenomeno linguistico ha fornito ulteriori strumenti per una disamina approfondita del problema. Al fine, inoltre, di ottenere uno sguardo globale sul processo che abbiamo provato a far emergere, il quarto capitolo ha affrontato la tematica dell'orizzonte di senso – nella sua doppia accezione aprioristica e costituita – entro cui questo innesto si radica. Gli elementi caratterizzanti di questo processo, che sono in realtà stati trattati a più riprese e su più livelli nel corso del lavoro, sono stati quello della *familiarità*, del ruolo costitutivo dell'*anomalia* e della discrepanza e del rapporto di questi ultimi con i processi di *sedimentazione* e al tempo stesso modificazione dell'orizzonte di esperienza.

In particolare, la complessità del senso di familiarità, osservato nella caratterizzazione di *sentimento* dalla duplice azione epistemica ed esperienziale, ha rappresentato uno dei punti di contatto principali tra due autori, la cui riflessione sul dominio dell'antepredicativo e della certezza sembra ruotare intorno a quella che Wittgenstein definisce esplicitamente *esperienza familiare* e che Husserl indaga nei termini di un accrescimento della dimensione della *Vertrautheit*. Non solo, quindi, la familiarità rappresenta la condizione di possibilità per il processo di innesto della forma di vita che abbiamo provato a delineare, essa è anche *risultato* dell'interazione del soggetto con l'ambiente e, al tempo stesso, guida epistemica e affettiva, *segnale* per l'agire quotidiano. Essa, infatti, non solo *agisce* ad ogni stadio del processo di interazione dialogica e, di conseguenza, della costituzione di una specifica *Heimwelt*, ma al tempo stesso impregna le regole di una specifica comunità, la quale si orienta per mezzo di determinati giochi linguistici.

Questo tipo di riflessioni ci ha permesso di soffermarci su uno degli aspetti fondamentali del movimento di innesto preso in esame, ovvero quello del precario equilibrio di reciproca influenza tra forma e struttura, laddove la prima, inserendosi nella *traccia* offerta dalla struttura, si articola nel suo libero movimento di costituzione, agendo,

contemporaneamente, sulla natura strutturale della traccia stessa. È proprio per provare a descrivere questo “libero movimento” -che dal punto di vista pratico si rispecchia nella *frattura* offerta dalla pratica dialogica- che abbiamo fatto emergere, nel corso della nostra trattazione, i momenti di “scarto”. Li abbiamo intercettati grazie al fenomeno dell’incomprensione, ma anche dell’anomalia nell’ambito della doppia normatività della dimensione linguistica, nonché nell’irruzione della discrepanza nell’evoluzione *familiare* dell’esperienza soggettiva; la stessa discrepanza che, nell’introduzione al lavoro, abbiamo eretto a caposaldo del paradigma filosofico che intendiamo proporre.

Al fine di rendere ancora più chiari i punti nevralgici del suddetto paradigma, l’osservazione dell’*atto* ha richiesto, nell’ultima parte della ricerca, uno sguardo panoramico sul problema, mettendo a tema il rapporto più generale tra forma e la struttura, tenendo sempre fede al perenne interscambio prospettico tra punto di vista *orizzontale* e quello più propriamente empirico. La necessità espositiva ci ha portati non solo a riproporre l’interrogazione circa il ruolo del concetto di *forma* in Wittgenstein – dal *Tractatus* fino alle *Ricerche*– ma anche ad individuare, nel processo di percezione aspettuale, quel momento di passaggio in cui il soggetto, nella sua collocazione apparentemente paradossale, prende parte al meccanismo di formazione. Ecco che allora la nozione di *possibilità*, insieme a quella precedentemente citata di *familiarità*, diviene il secondo snodo concettuale intorno a cui i due autori si incontrano, nel tentativo di mettere a tema la possibile articolazione della forma sulla struttura, in un movimento in cui è la forma stessa ad autodeterminarsi, *ricevendo*, al tempo stesso, determinazione per mezzo dell’attività epistemica del soggetto, il quale porta alla luce le possibilità che l’interazione con l’ambiente sollecita.

Ancora una volta, la prospettiva sul problema oscilla tra dominio della logica e dominio della vita, oscillazione che, come mostrato nell’ultimo capitolo, caratterizza anche le riflessioni di Husserl. Egli, infatti, nella sua trattazione della *Lebenswelt*, propone un’immagine di mondo non solo prettamente logica, ma anche e soprattutto vitale, proprio in virtù del suo essere *concetto*. Il mondo della vita, quindi, diviene *orizzonte pratico*, che tuttavia nella sua correlazione alla possibilità dell’azione non abbandona la natura logica ma, semplicemente, la ripensa, echeggiando la torsione concettuale del pensiero wittgensteiniano in relazione al problema del rapporto tra linguaggio e realtà.

In che modo, allora, possiamo dire di aver assistito all'emersione della prospettiva trascendentale? Tra i tanti, vi sono due elementi che hanno principalmente contribuito a questa caratterizzazione. Da un lato, quello che abbiamo definito il movimento di *articolazione autonoma* della forma. Individuare nel dialogo – il quale, come abbiamo visto, è costituito anche dagli elementi dell'incomprensione e del fraintendimento, includendo in sé la possibilità della rottura– la pratica privilegiata per la costituzione della forma sulla struttura, significa sottolinearne il carattere *performativo*, come le riflessioni proposte nell'ambito del quinto capitolo hanno mostrato. Implica, quindi, mettere a tema un processo autonomo, prorompente, ma al tempo stesso *disciplinato*, un processo nel quale il soggetto è costantemente coinvolto e al tempo stesso rigettato, divenendo, come abbiamo visto, *tramite* nel suo essere *limite*. Su questo ultimo punto, riteniamo che il guadagno teoretico del percorso appena proposto si estenda ben oltre la dimostrazione di una, se non necessaria, per lo meno possibile riattualizzazione del dibattito intorno al rapporto tra Husserl e Wittgenstein in relazione alla naturalizzazione del pensiero filosofico.

Aver accostato, infatti, il passaggio soggettivo da *limite* a *tramite* al processo che segnerebbe la transizione da *soggetto* a *persona* ci costringe a considerare la peculiare condizione dell'essere umano nell'ambito della forma di vita che abita e, al tempo stesso, crea. La *Heimwelt*, il mondo proprio – che è mondo-patria e al tempo stesso mondo-ambiente– è sì conquista costante del decorso esperienziale del soggetto, ma è al tempo stesso risultato di una performatività autonoma. Riconoscere questa ambiguità costitutiva, afferrarla e provare a metterla a tema, può aiutarci a gettare nuova luce non solo sulla centralità speculativa delle tarde riflessioni dei due filosofi presi in esame nell'ambito della loro complessiva produzione, ma anche a comprendere in che misura l'essere umano gioca un ruolo paradossale in questo meccanismo di metamorfosi ambientale. La cifra della sua centralità, dettata dall'azione mediatrice che esso svolge, va infatti di pari passo con la sua *marginalità*, il cui riconoscimento produce una duplice conseguenza. In primo luogo, essa mostra come un dialogo proficuo tra tradizioni differenti, comunemente imbrigliate nelle rigide tele delle scuole “analitiche” o “continentali”, sia necessario per comprendere a pieno le sfaccettature che l'articolazione della forma di vita porta con sé. Superare queste dicotomie quindi, ponendosi *al margine*, *sullo scarto* prodotto dalla nostra stessa indagine, rappresenta l'elemento essenziale per ridiscutere le tendenze

attuali di naturalizzazione del pensiero e, con esse, la pretesa di proporre una *spiegazione filosofica* di fenomeni che di per sé esulano il dominio dell'osservazione scientifica.

In secondo luogo, la consapevolezza del ruolo marginale e al tempo stesso essenziale del soggetto nell'interazione tra forma e struttura può fungere da trampolino per considerazioni di carattere estremamente contemporaneo, in un momento in cui si impone la necessità, sempre più urgente, di riflettere sul rapporto tra essere umano e ambiente. Le osservazioni sul delicato e precario rapporto tra forma e struttura in chiave trascendentale possono fornirci, infatti, degli strumenti concettuali validi per rilanciare l'interrogazione su questo problema, nella misura in cui la dicotomia tra soggetto e oggetto, soggettività e intersoggettività, creazione e presupposto finisce per dissolversi, e il concetto stesso di *responsabilità* si riconfigura nei termini della *possibilità di azione concreta*.

Tutto questo, tuttavia, non può che rappresentare il punto di avvio per future riflessioni.



## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI HUSSERL

#### 1. Husserliana

HUSSERL, EDMUND, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag (1950). = HuaI

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, (1950). = HuaIII/1.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Nijhoff, Den Haag = HuaIV
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, Nijhoff, Den Haag, (1952) = HuaV.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Biemel Walter, Nijhoff, Den Haag, (1954) = HuaVI.
- *Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte*, Nijhoff, Den Haag. (1956) = HuaVII.
- *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Nijhoff, Den Haag. (1966) = Hua XI.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag (1973). = Hua XIII.
- *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11. In: HuaXIII. Vol. 348.* Felix Meiner Verlag, (1992).
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928.* (1973) = HuaXIV.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil 1935 (1929)* = HuaXV.
- *Ding und Raum, Vorlesungen 1907.* U. Claesges (ed.) (1973). = HuaXVI.
- *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: (1908-1914)*, Kluwer, Dordrecht, (1988) = HuaXXVIII.

- *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Springer-Verlag, (2013). = HuaXXXII.
- *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Ed. by Sebastian Luft. Vol. 34. Springer-Verlag (2013) = HuaXXXIV.
- *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Henning Peucker (ed.) (2004) = HuaXXXVII.
- *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Edito da Rochus Sowa, Vol. 39. Springer-Verlag (2008) = HuaXXXIX.

## 2. Opere in traduzione italiana

HUSSERL, EDMUND, trad. it. a cura di Giovanni Piana. *Ricerche logiche*. Il Saggiatore, Milano (1982).

- trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Einaudi, Torino (2002).
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro secondo., trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino (2002).
- *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*. Bompiani, (2007).
- ed. it. a cura di Vincenzo Costa, *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*. Rubbettino (2009).
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano (2015).
- *Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di Andrea Altobrando, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno (2017).

## OPERE DI WITTGENSTEIN

### 1. Opere in traduzione italiana

WITTGENSTEIN, LUDWIG, ed. it. a cura di Amedeo G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi, 1964. = TLP

- Ed. it a cura di Mario Trincherò, and Renzo Piovesan, *Ricerche filosofiche*. No. 29. Torino: Einaudi, (1967). = PU

- *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Traduzione di Mario Trincherò. G. Einaudi, (1971).
- *Libro blu e libro marrone*. Einaudi Editore, Torino, (1983).
- *Grammatica Filosofica*, tr. it. a cura di M. Trincherò, La Nuova Italia, Firenze, (1990).
- *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano (1990).
- ed. it. a cura di Marino Rosso. *Osservazioni filosofiche*. Einaudi, Torino, (1999).
- edito da Jacques Bouveresse. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Adelphi, (2006).
- *The Big Typescript*, ed. it. a cura di Armando De Palma, Einaudi, Torino (2002).
- *Della Certezza*. Trad. it. a cura di Mario Trincherò, Giulio Einaudi Editore, Torino, (2014).
- *Zettel*. Giulio Einaudi Editore, Torino, (2014).

## 2. Risorse digitali

*Wittgenstein Source*: Bergen Nachlass Edition (WS-BNE). Editò dall'archivio Wittgenstein presso l'Università di Bergen, sotto la direzione di Alois Pichler. In: Wittgenstein Source, curated by Alois Pichler (2009–) and Joseph Wang-Kathrein (2020). (N) Bergen = WAB. URL: [www.wittgensteinsource.org](http://www.wittgensteinsource.org)

## OPERE DI ALTRI AUTORI

AUSTIN, J. L., "Performative utterances", in: *Philosophical Papers*, 3<sup>rd</sup> edition. Edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Clarendon Press, (1979).

AVENARIUS, RICHARD, *Kritik der reinen Erfahrung*, Zweiter Teil, Severus Verlag, Hamburg (2010);

- *Der menschliche Weltbegriff*, OR Reisland, Leipzig (1905).
- *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, (1972), p.3.

BENVENISTE, ÉMILE, *Problemi di linguistica generale*. Vol. 131. Il Saggiatore, (2010).

BROUWER, LUITZEN, EJ, "Mathematik, Wissenschaft und Sprache." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 36.1, (1929): 153-164.



CHOMSKY, NOAM, "Linguistics and philosophy." In Sidney Hook (ed.), *Language and Philosophy*. New York University Press (1969).

- *The logical structure of linguistic theory*. New York: Plenum (1975).
- *Lectures on government and binding*. Dordrecht: Foris (1981).
- *Some concepts and consequences of the theory of government and binding*. Cambridge, Mass.: MIT Press (1982).
- Samuel Jay Keyser. *Language and problems of knowledge: The Managua lectures*. Vol. 16. MIT press, (1988).
- *Knowledge of language: Its nature, origin, and use*. Greenwood Publishing Group, (1986).

DAVIDSON, DONALD, "Truth and meaning." *Philosophy, Language, and Artificial Intelligence*. Springer, Dordrecht, (1967): 93-111.

DEPRAZ, NATALIE ed, Francisco J. Varela, and Pierre Ed Vermersch, *On becoming aware: A pragmatics of experiencing*. John Benjamins Publishing Company, (2003).

DERRIDA, JACQUES, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino (1971).

- *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*. Vol.187. Editoriale Jaca Book, (1987).

DI PAOLO, EZEQUIEL A., ELENA CLARE CUFFARI, and HANNE DE JAEGER, *Linguistic bodies: The continuity between life and language*. MIT press, (2018).

GARGANI, ALDO GIORGIO, *Il sapere senza fondamenti*. Vol. 64. G. Einaudi, (1975).

KRIPKE, SAUL A., ed. it. a cura di Marco Santambrogio. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*. Bollati Boringhieri, (1984).

LEWIS, C.I. and C.H. LANGFORD, *Symbolic Logic*, New York: Dover Publications (1932).

MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Fenomenologia della percezione*. Giunti, (2014).

RUSSEL, BERTRAND, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. George Allen & Unwin, (1948).

- "Theory of Knowledge." *Eds. ER Eames, K. Blackwell. Reprinted in The Collected Papers of Bertrand Russell* 7 (1984).

SCHELER, MAX, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. a cura di Laura Boella, FrancoAngeli, Milano (2012).

SCHÜTZ; ALFRED, "Strutturen der Lebenswelt." *Gesammelte Aufsätze III*. Springer, Dordrecht, (1971).

TOMASELLO, MICHAEL, "The usage-based theory of language acquisition." *The Cambridge handbook of child language*. Cambridge Univ. Press, (2009): 69-87.

- and Hannes Rakoczy. "What makes human cognition unique? From individual to shared to collective intentionality." *Mind & language* 18.2 (2003): 121-147.
- *Constructing a language*. Harvard university press, (2009).
- "The usage-based theory of language acquisition." *The Cambridge handbook of child language*. Cambridge Univ. Press, (2009): 69-87.
- *A natural history of human thinking*. Harvard University Press, (2014).

VON HUMBOLDT, WILHELM, '*On Language*': *On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. (1836) Ed. Cambridge University Press, (1999).

- Humboldt, Wilhem von. "Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo." S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano (2002): 125-141.

WANDELFELS, BERNHARD, *Das Zwischenreich des Dialogs Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl*. Martinus Nijhoff, (1971).

## LETTERATURA SECONDARIA

AMORETTI, MARIA CRISTINA, *Il triangolo dell'interpretazione. Sull'epistemologia di Donald Davidson*, Franco Angeli, (2008).

ARANGO-MUÑOZ, SANTIAGO, "Scaffolded memory and metacognitive feelings." *Review of Philosophy and Psychology* 4.1 (2013): 135-152.

- and Kourken Michaelian, "Epistemic Feelings and Epistemic Emotions (Focus Section)" (2014).
- "Cognitive phenomenology and metacognitive feelings." *Mind & Language* 34.2 (2019): 247-262.

ARRINGTON, ROBERT L., and HANS-JOHANN GLOCK, eds. "Wittgenstein and Quine". *Psychology Press*, (1996).

AURORA, SIMONE, *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per una interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*. (2015).

- "A Forgotten Source in the History of Linguistics: Husserl's Logical Investigations." *Bulletin d* 11.5 (2015).

BAKER G. P. and HACKER P. M. S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, extensively revised 2nd edition. Wiley-Blackwell, Oxford, (2009).

BAZ, AVNER, *The Significance of Aspect Perception*. Springer International Publishing, (2020).

- *Wittgenstein on Aspect Perception*. Cambridge University Press (2020).

- "Wittgenstein and the Difficulty of What Normally Goes Without Saying." *Language, Form (s) of Life, and Logic*. De Gruyter, (2018): 253-276.

BRAITHWAITE RICHARD, BEVAN, *Philosophy*. In Harold Wright (ed.), *University Studies Cambridge*, 1933. Nicholson and Watson, London (1933), pp.1-32.

BREYER, THIEMO, "Social visibility and perceptual normativity." *Normativity in Perception*. Palgrave Macmillan, London, (2015): 140-157.

BRUDZINSKA, JAGNA, *Becoming a person in the lifeworld*, Paradigmi, Franco Angeli Editore, (2014): 91-110.

BRUIN, LEON DE, and Sanneke de Haan, "Enactivism & social cognition: In search of the whole story." *Cognitive Semiotics* 4.1 (2012): 225-250.

BUNDGAARD, PEER F., "Husserl and language." *Handbook of phenomenology and cognitive science*. Springer, Dordrecht, (2010): 368-399.

CAMINADA, EMANUELE, "Joining the background: Habitual sentiments behind we-intentionality." *Institutions, emotions, and group agents*. Springer, Dordrecht, (2014): 195-212.

CARMAN, TAYLOR, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time* Cambridge: Cambridge University Press, (2003).

CAVELL, STANLEY, "The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Wittgenstein and in Kripke." In *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, IL: University of Chicago Press. (1988): 64-100.

CIMATTI, FELICE, "Wittgenstein on animal (human and non-human) languages." *Linguistic and Philosophical Investigations* 15 (2016): 42-59.

CHAKRABORTY, SANJIT, "Wittgenstein and Husserl: Context Meaning Theory." *Guwahati University Journal of Philosophy* 1.1 (2016).

COLIVA, ANNALISA, *Moore and Wittgenstein: Scepticism, certainty and common sense*. Springer (2010).

CONWAY, GERTRUDE, "Wittgenstein on foundations." *Tijdschrift Voor Filosofie* 53.1 (1989).

COSTA, VINCENZO, *L'estetica trascendentale fenomenologica: sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Vol. 63., Vita e pensiero (1999).

- *Husserl*. Carocci Editore (2009).

CRAIN, STEPHEN, and PAUL PIETROSKI, "Nature, nurture and universal grammar." *Linguistics and philosophy* 24.2 (2001): 139-186.

CRARY, ALICE and RUPERT READ, eds. *The New Wittgenstein*. Routledge, (2002).

CUFFARI, ELENA CLARE, EZEQUIEL DI PAOLO, and HANNE DE JAEGER, "From participatory sense-making to language: there and back again." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14.4 (2015): 1089-1125.

DE JAEGER, HANNE, EZEQUIEL DI PAOLO, "Participatory sense-making." *Phenomenology and the cognitive sciences* 6.4 (2007): 485-507.

DINGS, ROY, "Understanding phenomenological differences in how affordances solicit action. An exploration." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17.4 (2018): 681-699.

DI PAOLO, EZEQUIEL, HANNE DE JAEGER, "Toward an embodied science of intersubjectivity: widening the scope of social understanding research." *Frontiers in psychology* 6 (2015): 234.

DOKIC, JÉRÔME, "Seeds of self-knowledge: noetic feelings and metacognition." *Foundations of metacognition* 6 (2012): 302-321.

- And Margherita Arcangeli. "The heterogeneity of experiential imagination". Open MIND. Frankfurt am Main: MIND Group, (2014).

DREYFUS, HUBERT, and SEAN D. KELLY, "Heterophenomenology: Heavy-handed sleight-of-hand." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6.1-2 (2007): 45-55.

DUFRENNE, MIKEL, "Wittgenstein et Husserl." *Jalons*. Springer, Dordrecht, (1966): 188-207.

DURFEE, HAROLD, *Analytic Philosophy and Phenomenology*. American University Publications in Philosophy. Vol. 2. Springer Science & Business Media, (2012).

DURT, CHRISTOPH, THOMAS FUCHS, and CHRISTIAN TEWES, eds. *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*. MIT Press, (2017): 333-353.

DZWIZA-OHLSSEN, ERIK NORMAN, "Die Horizonte der Lebenswelt." *Sprachphilosophische Studien zu Husserls erster Phänomenologie der Lebenswelt* (2019).

EGIDI, MARIA ROSARIA *Phänomenologie, Psychologie und Grammatik in Wittgenstein*. Grazer Philosophische Studien: 185-205, (1989).

- "Wittgenstein between Philosophical Grammar and Psychology". In: R. Egidi (Ed.), *Wittgenstein: Mind and Language*: 171-184, Dordrecht: Kluwer, (1995)

ERVAS, FRANCESCA, *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Quodlibet, (2008).

FLOYD, JULIET et al., "On Being Surprised Wittgenstein on Aspect-Perception, Logic, and Mathematics." (2010): 314-337.

- "Lebensformen: Living Logic." *Language, Form (s) of Life, and Logic: Investigations After Wittgenstein*. Berlin: Walter de Gruyter (2018): 59-92.

- "Wittgenstein on ethics: Working through Lebensformen." *Philosophy & Social Criticism* 46.2 (2020): 115-130.

FØLLESDAL, DAGFINN, "Husserl's notion of noema." *The journal of philosophy* 66.20 (1969): 680-687.

- "Noema and meaning in Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 263-271.

FUCHS, THOMAS, and HANNE DE JAEGHER, "Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation." *Phenomenology and the cognitive sciences* 8.4 (2009): 465-486.

FUCHS, THOMAS, "Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt." *Phänomenologische Forschungen* (2015): 101-117.

GANDER, HANS-HELMUT, and THIEMO BREYER, eds. *Husserl-Lexikon*. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), (2010).

GARROD, SIMON, and MARTIN J. PICKERING, "Joint action, interactive alignment, and dialog." *Topics in Cognitive Science* 1.2 (2009): 292-304.

GIER, NICHOLAS F., "Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein." *International Studies in Philosophy* 20.3 (1988): 139-140.

GILIKA, MAGDALENA, "Husserl's phenomenological-communicative project" *Lingua Posnaniensis* 59, no.1 (2017): 53-63.

GOLDMAN, ALVIN I., ed. *Readings in philosophy and cognitive science*. MIT Press, (1993).

GUASTI, MARIA TERESA, *Language acquisition: The growth of grammar*. MIT press, (2002).

HACKER, PETER, "Forms of life." *Nordic Wittgenstein Review* (2015): 1-20.

HARRIS, DANIEL W., and ELMAR UNNSTEINSSON, "Wittgenstein's influence on Austin's philosophy of language." *British Journal for the History of Philosophy* 26.2 (2018): 371-395.

HEINÄMAA, SARA, "Transcendental intersubjectivity and normality: Constitution by mortals." *The phenomenology of embodied subjectivity*. Springer, Cham (2013): 83-103.

HEMS, JOHN, "Husserl and/or Wittgenstein", In: *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Springer, (1976): 55-58.

HOOKEYWAY, CHRISTOPHER, "Wittgenstein and Naturalism." *A Companion to Wittgenstein* (2016): 746-756.

HUTTO, DANIEL, "The World is not Enough: Shared Emotions and Other Minds 1." *Understanding Emotions*. Routledge, (2017): 37-53.

JENSEN, RASMUS THYBO, and DERMOT MORAN, eds. *The phenomenology of embodied subjectivity*. Vol. 71. New York: Springer, (2013).

KERN, ISO, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff Verlag, Leiden (1964).

KLEMENT, KEVIN C., *Putting form before function: logical grammar in Frege, Russell, and Wittgenstein*. Ann Arbor, MI: Michigan Publishing, University of Michigan Library, (2004).

KNOBLAUCH, HUBERT, "Zwischen Einsamkeit und Wechselrede: Zur Kommunikation und ihrer Konstitution bei Edmund Husserl." *Husserl Studies* 2.1 (1985): 33-52.

KUUSELA, OSKARI, Mihai Ometita, and Timur Uçan, eds. *Wittgenstein and phenomenology*. Routledge, (2018).

LAMPERT, TIMM: „Wittgensteins Physikalismus: die Sinnesdatenanalyse des ‚Tractatus logico-philosophicus‘ in ihrem historischen Kontext.“ Brill mentis, (2000).

LAKOFF, GEORGE, "Explaining embodied cognition results." *Topics in cognitive science* 4.4 (2012): 773-785.

LAUGIER, SANDRA, "Voice as form of life and life form." *Nordic Wittgenstein Review* (2015): 63-82.

-Encounters of the third kind: performative utterances and forms of life." *Inquiry* (2020): 1-21.

LEE-LEMPHIRE, WENDY, "The foundation walls that are carried by the house: A critique of the poverty of stimulus thesis and a Wittgensteinian-Dennettian alternative." *The Journal of mind and behavior* (1998): 177-193.

LYON, GORDON, "The experience of perceptual familiarity." *Philosophy* 71.275 (1996): 83-100.

MAJETSCHAK, STEFAN, *Wittgenstein und die Folgen*. Springer-Verlag, (2019).

MARCHESIN, MARCO. "La norma elusiva. Regole e comunità nel secondo Wittgenstein, terapia linguistica." (2016).

MATURANA, HUMBERTO R., "The organization of the living: A theory of the living organization." *International journal of man-machine studies* 7.3 (1975): 313-333.

- *Biology of language: The epistemology of reality*. (1978): 25-82.

- 'Autopoiesis' in: *Autopoiesis: a theory of living organization*. M.Zeleny (ed.), 21-33. New York:North Holland Publishers, (1981).

MCGUINNES, BRIAN, ed. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and documents 1911-1951*. John Wiley & Sons, (2012).

MCNALLY, THOMAS, and SINÉAD MCNALLY, "Chomsky and Wittgenstein on linguistic competence." *Nordic Wittgenstein Review* 1.1 (2012).

MEDINA, JOSÉ, *Wittgenstein's Social Naturalism: The Idea of Second Nature After the Philosophical Investigations*. Routledge, (2017).

MELLE, ULRICH, "Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse." *Life, Subjectivity & Art*. Springer, Dordrecht, (2012): 51-99.

MEYLAN, ANNE, "Epistemic emotions: a natural kind?" *Philosophical Inquiries* 2.1 (2014): 173-190.

MONTIBELLER, MARCELLO: "The Duty of Clarity: A Persuasion Effort. Continuity and Physics from Boltzmann to Wittgenstein." *Philosophical Investigations* 39.2 (2016): 138-153.

MORAN, DERMOT, "Intercorporeality and intersubjectivity: a phenomenological exploration of embodiment." *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World* (2017): 25-46.

- "Analytic philosophy and phenomenology." *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century* 3 (2001): 409-33

MORRIS, MICHAEL, *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. Routledge, (2008).

MOYAL-SHARROCK, DANIELE, "Linguistic and Personal Hinges." *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan, London, (2004): 117-135.

- ed. *The third Wittgenstein: The post-investigations works*. Routledge, (2017).

- "Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of life, and ways of living." *Nordic Wittgenstein Review* (2015): 21-42.

- "Universal Grammar: Wittgenstein versus Chomsky." *A Companion to Wittgenstein on Education*. Springer, Singapore, (2017): 573-599.

MULHALL, STEPHEN, *On Being in the World (Routledge Revivals): Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. Routledge, (2014).

NENON, THOMAS, "Intersubjectivity, Interculturality, and Realities in Husserl's Research Manuscripts on the Life-World (Hua XXXIX)." *The phenomenology of embodied subjectivity*. Springer, Cham, (2013): 143-163.

NOË, ROBERT ALVA, "Wittgenstein, phenomenology and what it makes sense to say." *Philosophy and Phenomenological Research* 54.1 (1994): 1-42.

OCELAK, RADEK, "Giving Expression to Rules: Grammar as an Activity in Later Wittgenstein." *Human Studies* 37.3 (2014): 351-467.

OGIEN, ALBERT, "Wittgenstein's Puzzle. Forms of Life in a Sociological Perspective." *Iride* 29.1 (2016): 123-136.

OVERGAARD, SØREN, "Wittgenstein and other minds: Rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl". Vol. 29. Routledge, (2013).

PARNAS, JOSEF, LOUIS A. SASS, and DAN ZAHAVI, "Recent developments in philosophy of psychopathology." *Current opinion in psychiatry* 21.6 (2008): 578-584.

PERISSINOTTO, LUIGI, *Logica e immagine del mondo: studio su "Über Gewissheit" di L. Wittgenstein*. Guerini studio (1991).

PIANA, GIOVANNI, *Interpretazione del "Tractatus" di Wittgenstein*. Il Saggiatore, Milano (1973).

PICHLER, ALOIS, "Wittgenstein on understanding: language, calculus and practice." In: Stern, David G., ed. *Wittgenstein in the 1930s: Between the Tractatus and the Investigations*. Cambridge University Press, (2018): 45-60.

PUGLIESE, ALICE, "Die Lebenswelt als praktischer Horizont". In: *Studies in Phenomenology*. Horizon (6), (2017).

RAMETTA, GAETANO (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Vol.1, Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Cleup, Padova (2008).

- *Metamorfosi del trascendentale. Vol.2, Da Maimon alla filosofia contemporanea*. Cleup, Padova (2012);
- *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su politica e giurisprudenza*. Mimesis Edizioni, (2020).
- et. al.: *Nova theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*. Editore Castelveccchi, (2021).

RATCLIFFE, MATTHEW, "The feeling of being." *Journal of Consciousness Studies* 12.8-9 (2005): 43-60.

RICOEUR, PAUL, "Husserl and Wittgenstein on language." *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Springer, Dordrecht, (1976): 87-95.

RUMP, JACOB MARTIN, *The Phenomenological Dimension of the Theory of Meaning: a Critical Inquiry through Husserl and Wittgenstein*. Diss. Emory University, (2013).

SALMELA, MIKKO, "Shared emotions." *Philosophical explorations* 15.1 (2012): 33-46.

- "The functions of collective emotions in social groups." *Institutions, emotions, and group agents*. Springer, Dordrecht, (2014): 159-176.



SCHWEIKARD, DAVID P. and Hans, Bernard, Schmid, "Collective Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/collective-intentionality/>.

SEARLE, JOHN R., "Collective intentions and actions." *Intentions in communication* 195 (1990): 220.

SETTURA, MATTEO, *Noema und Sinn. Logica del senso e filosofia trascendentale in Edmund Husserl. Con un'appendice su Gilles Deleuze lettore di Husserl.* (2017).

SINI, CARLO, "Husserl e la natura degli antichi Greci." *Bollettino Filosofico* 33 (2018): 145-149.

SMITH, QUENTIN, "Husserl and the inner structure of feeling-acts." *Research in phenomenology* 6 (1976): 84-104.

SOFFER, GAIL, *Husserl and the Question of Relativism*. Vol. 122. Springer Science & Business Media, (2012).

SOLDINGER, EMANUELE, "Husserl Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik." (2010).

SPERBER, DAN, and DEIRDRE WILSON. *Relevance: Communication and cognition*. Vol. 142. Cambridge, MA: Harvard University Press, (1986).

SPINICCI, PAOLO, *Il mondo della vita e il problema della certezza*. Milano: Cuem (2000).

SPIEGELBERG, HERBERT, "The puzzle of Wittgenstein's Phänomenologie", *American Philosophical Quarterly* 5, (1968): 244–256.

STANGHELLINI, GIOVANNI, et al., eds. *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. Oxford University Press, USA, (2019).

STEINBOCK, ANTHONY, J., *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, (1995).

STERN, DAVID, G., *How Many Wittgensteins?* De Gruyter (2013).

- And Brian Rogers, Gabriel Citron. *Wittgenstein: Lectures, Cambridge 1930–1933, From the Notes of GE Moore*. De Gruyter, (2016).

STONE, ODYSSEUS, and DAN ZAHAVI, "Phenomenology and Mindfulness." *Journal of Consciousness Studies* 28.3-4 (2021): 158-185.

STROLL, AVRUM, *Moore and Wittgenstein on certainty*. Oxford University Press, (1994).

SUMMA, MICHELA, "Body memory and the genesis of meaning." *Body Memory, Metaphor and Movement*, edited by Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa and Cornelia Müller (2012): 23-43.

SZANTO, THOMAS and DERMOT MORAN, "Introduction: Empathy and collective intentionality-the social philosophy of Edith Stein." In: Szanto, Thomas, and Dermot Moran, eds. *Phenomenology of sociality: discovering the 'we'*. Routledge, (2015).

SZANTO, THOMAS, "Husserl on collective intentionality." *The phenomenological approach to social reality*. Springer, Cham, (2016): 145-172.

- "The Phenomenology of Shared Emotions—Reassessing Gerda Walther." *Women phenomenologists on social ontology*. Springer, Cham, (2018): 85-104;

TAIPALE, JOONA, "Twofold normality: Husserl and the normative relevance of primordial constitution." *Husserl Studies* 28.1 (2012): 49-60.

TAYLOR, EARL, "Lebenswelt and lebensformen: Husserl and Wittgenstein on the goal and method of philosophy." *Human Studies* (1978): 184-200.

THOMPSON, EVAN, "Empathy and consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 8, (5/7), (2001): 1–32.

TOMASELLO, MICHAEL, "Piagetian and Vygotskian approaches to language acquisition." *Human Development* 39.5 (1996): 269-276.

- "The normative turn in early moral development." *Human Development* 61.4-5 (2018): 248-263.

TUOMELA, RAIMO, *Social ontology: Collective intentionality and group agents*. Oxford University Press, (2013).

VAN PEURSEN, CORNELIS ANTHONIE, "Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein." *Philosophy and Phenomenological Research* 20.2 (1959).

VOLTOLINI, ALBERTO, *Guida alle Ricerche Filosofiche*, Laterza, Bari (1998).

VRAHIMIS, ANDREAS, "Wittgenstein and the phenomenological movement: Reply to Monk." *International Journal of Philosophical Studies* 22.3 (2014): 341-348

WAAL, DEVA, "Wittgenstein and Phenomenology." *Philosophical Investigations* (2021).

WALLER, BRUCE, "Chomsky, Wittgenstein, and the behaviorist perspective on language." *Behaviorism* 5.1 (1977): 43-59.

WARD, D., SILVERMAN, D. & Villalobos, M., "Introduction: The Varieties of Enactivism". *Topoi* 36, 365–375, (2017).

WEHRLE, MAREM, "Feelings as the Motor of Perception"? The Essential Role of Interest for Intentionality." *Husserl Studies* 31.1 (2015): 45-64

WHITTLESEA, BRUCE WA, and LISA D. WILLIAMS, "Why do strangers feel familiar, but friends don't? A discrepancy-attribution account of feelings of familiarity." *Acta psychologica* 98.2-3 (1998): 141-165.

- "The source of feelings of familiarity: the discrepancy-attribution hypothesis." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 26.3 (2000): 547.

- "The discrepancy-attribution hypothesis: I. The heuristic basis of feelings and familiarity." *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 27.1 (2001): 3.

ZAHAVI, DAN and SHAUN GALLAGHER, "The (in) visibility of others: a reply to Herschbach." *Philosophical Explorations* 11.3 (2008): 237-244.

- *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Vol. 135. Springer-Verlag, (2013).

- and GLENDA SATNE, "Varieties of shared intentionality: Tomasello and classical phenomenology." *Beyond the analytic-continental divide*. Routledge, (2015): 313-334.

- *Husserl's legacy: Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*. Oxford University Press, (2017).

ZILIO, FEDERICO, "The Problems of Consciousness and its Relationship with the World: An Investigation between Philosophy and Neuroscience." (2019).

ZLATEV, JORDAN, "Embodiment, language and mimesis". In T. Ziemke, J. Zlatev, & R. Franck (Eds.), *Body, Language, Mind. Vol 1: Embodiment*, (pp. 297-337). Mouton de Gruyter, (2007).

## RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è frutto di un percorso e, come tutti i percorsi, non sarebbe stato lo stesso senza le persone che lo hanno attraversato insieme a me.

In primo luogo, non sarebbe stato tale senza l'origine e al tempo stesso la meta che da sempre accompagna le mie peregrinazioni: la mia famiglia. È innanzitutto a lei che dedico questa sosta –perché non si tratta di un traguardo, nel perenne movimento–: alla dolcezza di mia madre, alla pazienza di mia sorella, alla curiosità di mio padre. Grazie, perché insieme non abbiamo mai avuto paura dei 312 km che ci separano.

Un ringraziamento particolare va al mio supervisore, il prof. Gaetano Rametta, per avermi seguita e supportata con interesse e competenza dal primo momento, percorrendo con me strade a volte audaci e riponendo fiducia nel mio lavoro. Al gruppo di ricerca “Metamorfosi del Trascendentale” dell'Università di Padova devo i dibattiti, le intuizioni, le riflessioni e l'affetto che hanno caratterizzato i nostri incontri, punti di riferimento essenziali di questi anni insieme. Grazie a loro ho scoperto il privilegio e la bellezza dell'esperienza di ricerca in gruppo.

Ringrazio anche il *Center for subjectivity research* dell'Università di Copenhagen, per gli stimoli che mi ha regalato e per l'accoglienza, anche quando la pandemia ci costringeva all'isolamento. Un ringraziamento particolare va al prof. Dan Zahavi, per le osservazioni sul mio lavoro, i consigli e per avermi permesso di mettermi in gioco. A quel breve periodo di permanenza danese devo la spinta a proseguire sulla traccia che avevo delineato.

Infine, grazie a Padova, a tutti quelli che l'hanno resa la mia seconda casa, e alla finestra di via Marsala.

