

Angela Ales Bello

PSICOLOGIA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGIA

1. *La psicologia fra le scienze dello spirito e le scienze della natura*

La collocazione della psicologia fra i due gruppi di discipline, poichè rimanda ad una problematica presente nel dibattito culturale della seconda metà del secolo scorso, potrebbe apparire del tutto inattuale. La contrapposizione fra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* richiama, infatti, le controversie, sorte in particolare in Germania, sul significato metodologico dei due tipi di indagine. Un esame più attento della questione permette, tuttavia, di constatare che nella seconda metà del secolo ventesimo, anzi ormai verso la fine di tale secolo, la situazione rimane di fatto immutata, o per lo meno, come si cercherà di sottolineare in seguito, i cambiamenti, dovuti soprattutto ad una maggiore delineazione delle scienze dello spirito denominate ora scienze umane, ripropongono questioni metodologiche sostanzialmente simili a quelle che erano sorte nel momento della proclamata autonomia delle indagini sull'uomo e della loro costituzione in 'scienze'.

Per comprendere la permanenza del problema è necessario ripercorrere la storia della nostra cultura occidentale; ciò non rappresenta un'inutile divagazione, ma un'indispensabile analisi delle tappe cruciali del cammino compiuto dall'umanità europea. In questa digressione — tesa a cogliere il significato delle formazioni culturali del nostro tempo preparate da una lunga gestazione — si rivela proficuo strumento di indagine il metodo fenomenologico, proposto da Husserl contemporaneamente alla delineazione e allo scontro fra le *Geisteswissenschaften* e le *Naturwissenschaften* e nato proprio sul terreno della doppia formazione del fenomenologo tedesco determinata dai suoi studi di matematica e di psicologia. Egli in fondo accetta quella distinzione, anzi la fa propria e la sostiene; il suo metodo si delinea in sostanza come una presa di posizione nei confronti delle scienze della natura e delle scienze dello spirito e nel tentativo di comprendere il loro significato offre una lettura convincente del processo culturale del quale siamo eredi.

Si tratta, allora, di mettere in evidenza le possibilità interpretative offerte dalla fenomenologia husserliana nei confronti del contrasto fra scienze della natura e scienze dello spirito e anche le difficoltà, feconde di suggerimenti, relative alla collocazione della psicologia in uno dei

due ambiti, difficoltà che rivelano la complessiva situazione di disagio che caratterizza la nostra civiltà, in senso diverso da quello proposto da Freud, ma pur sempre riconducibile ad un 'conflitto'. Tale disagio si riflette anche nello stesso metodo fenomenologico, che, se prescinde dalla contrapposizione fra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* superandola, in quanto si presenta con una radicalità sorprendente, dall'altro non sempre riesce a stabilire chiaramente la sua autonomia, proprio in rapporto alla psicologia.

Per tentare di comprendere le difficoltà inerenti ad una collocazione della psicologia nell'ambito della natura o dello spirito, è necessario in primo luogo affrontare la questione della individuazione dei due campi ed essa ci conduce più indietro alla genesi delle scienze nell'occidente luogo 'privilegiato' della loro apparizione.

Tralasciando le questioni teoriche legate alla delineazione del 'metodo' fenomenologico, sarà proficuo mostrarlo operante in un'indagine storico-genetica verso la quale si era orientato Husserl nella parte finale della sua speculazione.

La situazione attuale della ricerca scientifica è sottoposta continuamente ad una descrizione che vede impegnati teorici agguerriti e competenti, ma la sua comprensione rimanda ad una 'riattivazione di senso', da non confondersi con una semplice storia delle scienze, che permette di cogliere ciò che è sedimentato nella tradizione. E' a questo punto che la fenomenologia consente un'analisi antropologica che si presenta sui generis rispetto alla ricerca antropologica così come si è configurata con la sua esigenza di scientificità. Husserl offre in alcuni inediti suggerimenti per una comparazione fra la civiltà occidentale e le altre civiltà — anche quelle cosiddette primitive — allo studio delle quali egli si era avvicinato sollecitato dalla lettura delle opere di Levy-Bruhl¹.

Sulla scia delle sue indicazioni si può procedere ad un esame puntuale della mentalità primitiva, nella sua contrapposizione a quella cultura nella quale emergono le componenti razionali che sono alla base della filosofia e della scienza. Si ricava che il mondo dei primitivi è animato da cause spirituali e che la parte visibile è solo un momento di una realtà più ampia, invisibile, nella quale agiscono forze che superano le cose e gli uomini e tali forze trovano il loro momento culminante nel

¹ Testimonianza di ciò è la lettera dell'11.3.1935; in essa Husserl, ringraziando Levy-Bruhl per l'invio del suo libro *La Mitologia dei primitivi*, sottolinea la convergenza di interessi sull'analisi del mondo umano, sulla descrizione degli uomini non come oggetti della natura, ma come persone e questo è il compito di una vera antropologia e di una vera etnologia.

destino. Il compito dell'uomo in questo contesto è quello di assoggettarle con preghiere e offerte; ciò dimostra il predominio dell'atteggiamento religioso che caratterizza la mentalità primitiva².

Le tesi ora esposte non sono certamente originali, ma appaiono importanti per due ragioni. In primo luogo è noto che nella fenomenologia husserliana accanto ad un'analisi statica della coscienza c'è sempre più insistentemente un'analisi genetica che rintraccia il significato dei vissuti nella loro formazione, tuttavia che la genesi potesse essere spinta in tale direzione storico-regressiva che coinvolge i vissuti in senso intersoggettivo, può in fondo costituire una novità e si può intravedere quali orizzonti una tale indagine apra. In secondo luogo l'esame della mentalità primitiva qui brevemente indicato non è fine a se stesso; l'obiettivo è in fondo la descrizione del mondo culturale nel quale siamo immersi, la sua continuità rispetto al primo, ma anche la sua profonda differenza; si tratta di individuare, infatti, le caratteristiche di un atteggiamento precategoriale proprio in contrapposizione a quello categoriale che è a noi proprio.

Continuando in tale direzione, un'analisi storica attenta permette di costatare le successive trasformazioni delle espressioni e dei modi di vita avvenute presso le popolazioni stanziato sulle coste del Mediterraneo. Si può affrontare così una questione di capitale importanza per la comprensione della nostra civiltà, quella riguardante il 'miracolo greco', l'affermarsi di una prospettiva culturale che dà in effetti una svolta alla storia dell'umanità.

Il problema, estremamente complesso, della genesi della civiltà occidentale non sia stato da Husserl tematizzato in modo così esplicito e nei termini ora indicati, tuttavia, esso era stato da lui individuato e le sue riflessioni possono offrire spunti interpretativi validi.

2. *Caratteristiche della civiltà occidentale*

E' opportuno iniziare l'analisi da ciò che è più vicino, dalla vita naturale, quella propria di ogni io e, quindi, di tutti noi; essa è il terreno muovendo dal quale esprimiamo i nostri giudizi, costruiamo le nostre credenze, è la vita legata ad una normalità 'stabile', e per 'normale' si deve intendere ciò che è accettato dagli appartenenti ad un certo gruppo. Avere esperienze dal punto di vista della vita naturale significa 'recepire'; in essa tutti gli interessi teoretici, gli interes-

² Ms. trans. E III 7: *Der Mensch im Schicksal, Religion und Wissenschaft* (1934).

si di verità, sono legati alla semplice esperienza, alle abitudini presenti nell'ambito dell'orizzonte del mondo-della-vita. Quindi il mondo-della-vita naturale è il mondo della tradizione, è ciò che caratterizza l'unità di un popolo che ha in comune un insieme di oggetti uguali per tutti. Noi abbiamo in comune il mondo della natura, il mondo degli uomini come esseri naturali e degli animali, ma abbiamo soprattutto in comune il mondo della cultura.

Se ci domandiamo che cosa sia specifico nel mondo circostante umano, dobbiamo riconoscere che esso è fattualmente ed anche essenzialmente « finito », concretamente riempito in una spazio-temporalità finita. La finitezza è caratteristica della sfera primordiale della mia esperienza vivente, cioè del mio mondo reale o realmente possibile, perciò il mio mondo rappresentabile intuitivamente primordialmente per me e per ogni uomo è finito. Rimane, allora, da comprendere come nasca l'idea di un mondo infinito³.

E' necessario distinguere, in ogni caso, l'« apertura verso il mondo circostante dalla « infinità pensata secondo leggi ». Il primo aspetto è relativo allo spazio nel quale ci troviamo immersi esistenzialmente — il panorama che ci circonda; sappiamo che oltre a ciò che possiamo scorgere ci sono altre terre, perchè così ci è stato detto. Collochiamo, infatti il nostro paese in un contesto più ampio, l'Europa, e infine ancora più ampio, la terra. Quest'ultimo nasce come unità sintetica analoga a quella che è alla base della formazione del campo di esperienze di ogni singolo uomo. Nel caso della terra l'unità non si fonda su esperienze proprie, immediate, ma mediate attraverso le notizie fornite da altri⁴.

Si deve distinguere, allora, una rappresentazione del mondo circostante costruita sull'intuizione e su trasposizioni percettive e anticipazioni concettuali dalle rappresentazioni più complesse che muovono da formazioni già date ad esempio il mondo dei Greci e il mondo copernicano prodotto dalla visione scientifica dell'età moderna .

L'infinità che caratterizza la cultura europea ha, infatti, un significato particolare. Per comprenderlo si deve ripercorrere la storia della civiltà occidentale risalendo alla fusione avvenuta fra quei popoli che costruirono l'Europa e individuando ciò che la rende diversa dagli altri gruppi etnici e culturali.

Peculiare è, infatti, il nostro atteggiamento critico nella sua doppia valenza: come esigenza di mettere in questione tutto e come tendenza a cogliere ciò che è universale. Siamo di fronte al risultato di

³ Ms. trans. A V 14: *Lebenswelt einer geschlossenen Menschheit* (1933).

⁴ Ms. trans. D 17: *Umsturz der Kopernikanischen Lehre* (1934).

un processo che può essere esaminato nella sua genesi. Si passa dalla formazione di tipizzazioni generalizzanti all'universalità.

Fin dall'antichità la tipizzazione è alla base delle classificazioni della botanica, della geografia e, attraverso la tipica 'antropologica' si giunse alla geografia storica; in quest'ultima era implicita l'astronomia descrittiva nel senso che al mondo circostante di ognuno apparteneva la possibilità di passare da ciò che è 'terreno' a ciò che è 'celeste' e quindi la descrizione dei corpi celesti. Ma nasce anche una psicologia descrittiva che si interessa dell'uomo e della sua attività conoscitiva; in tal modo rispetto alle cose si colgono i rapporti spazio-temporali e causali e rispetto all'uomo si manifesta l'interesse per la connessione fra fisico e psichico⁵.

Ogni attività definiente porta con sé, però, grazie all'esperienza dell'inganno, l'esigenza di una fondazione sicura, e, quindi, ci si domanda se ciò che è sperimentato sia reale o meno comincia a distinguersi l'apparenza dalla realtà; si manifesta quello che definiamo l'interesse teoretico.

Dalle analisi husserliane si ricava, allora, che filosofia e scienza nascono dall'esigenza di stabilire una teoria e che il compito che rimane aperto consiste nell'indagare il significato della teoria stessa.

3. *Il ruolo delle scienze nella civiltà occidentale*

La speculazione filosofica dell'antica Grecia, quando si era staccata dal momento religioso-sapientziale, aveva iniziato un cammino razionale nel tentativo di comprensione di un mondo che sempre di più essa stessa aveva ritenuto strutturato razionalmente. Il punto d'arrivo di tale processo che passa tortuosamente nel pensiero medioevale, è rappresentato dal razionalismo dell'età moderna, nella quale non a caso si delinea la nascita della scienza.

Il mondo della natura, non solo esso, ma in prima istanza proprio esso, viene interpretato non più come mondo di presenze colte e vissute intuitivamente, animato da forze, al contrario come riducibile ad una struttura razionale la cui lettura consente di evidenziare il fondamentale meccanicismo.

Tutto ciò è il risultato del lungo cammino di un processo di 'idealizzazione' e di 'oggettivazione' che aveva provocato un cambiamento di segno rispetto alla precedente situazione. Si delinea così un mondo 'quantificato', ridotto a rapporti valutabili attraverso 'misure', ma non riduci-

⁵ Ms. trans. A VII 2: *Struktur der Primordialität* (1934), in particolare p. 10.

bile d'altra parte mai interamente alla costruzione ideale che se ne faceva⁶.

Certamente l'oggettivazione è anche alla base della costituzione del nostro mondo quotidiano intersoggettivo, nello 'stile dell'esperienza' scopriamo un'oscillazione fra una maggiore o minore determinazione in orizzonti aperti ed indeterminati e una casualità vaga, anch'essa indeterminata. Tutto ciò non disturba nella vita quotidiana nella quale la determinazione è raggiunta attraverso una permanenza propria di una tipica dell'esperienza, in modo che tutto ciò che rimane indeterminato sia praticamente irrilevante e quindi sul piano della praticità si ottiene una conoscenza precisa delle cose, per lo meno quella che serve nella vita.

Quando si pose attenzione, però, all'aspetto invariante dell'esperienza stessa, allo stile universale causale di questo mondo, alla struttura universale della conoscenza vaga ed indeterminata, si scisse la realtà in ciò che è soggettivo e relativo e in ciò che è invariante e universale; si separò la *doxa* dall'*episteme*.

L'esatta oggettività, valida dapprima dal punto di vista filosofico, diventa l'idea guida della scienza come prodotto di un metodo che nasce da una prassi consistente nell'evidenziare da ogni singola esperienza qualche cosa di esemplare che possa valere come universale.

Storicamente ciò è stato realizzato in modo pieno nell'oggettivazione propria della geometria e in generale della matematica pura nella quale la manipolazione non ha interessato le 'cose', ma le idee, attraverso un duplice processo di fissazione dell'idea e di derivazione di una idea dall'altra. Nella fisica invece il processo di idealizzazione ha trovato il suo materiale nelle 'apparizioni delle cose' e quindi l'operazione matematica si è limitata alle forme spazio-temporali e, in questo caso, l'obiettivazione riguarda il mondo come mondo dei corpi, facendo astrazione da tutto ciò che non è corporeo.

Nella sua globalità il risultato di tale processo è diventato un 'apriori' che è connesso con l'essere stesso dell'uomo, con il suo modo di sperimentare, pensare, agire, considerare le cose; quindi esso possiede una doppia valenza, da un lato è oggetto rispetto all'uomo — come un ideale in generale — dall'altro è una 'formazione' dell'uomo stesso che lo costruisce. Pertanto in riferimento alla questione dell'oggettività, l'analisi fenomenologica, attenta al darsi delle cose, costata che muovendo progressivamente dalla costituzione di senso degli oggetti si passa ad oggettività di grado sempre più alto ed astratto. Al fine di comprendere il risultato raggiunto si deve mettere in evidenza che ciò che si vuole sottoporre a

⁶ Ms. trans. K III 22: *Parapraph 8a-Arbeit an der geplanten Paraph von Galilei*.

critica non è certo l'esistenza di una realtà, ma la fiducia ingenua secondo la quale un'interpretazione razionalmente sempre più raffinata e complessa possa pretendere di affermarsi come un modo esclusivo di conoscenza.

Nelle scienze e nella tecnica ad esse connessa l'artificio, anche rispetto al nostro stesso rapporto 'spontaneo' con le cose, risulta più evidente che in altre espressioni culturali perchè possedente una maggiore incidenza rispetto ad altri modi di rapportarsi alle cose; si tratta, infatti, della trasformazione in vista dell'utilizzazione.

Si comprende così come la progressiva trasformazione della natura e dell'uomo rispetto ai ritmi biologici e psicologici presente a livello naturale — anche se per principio sempre sottoponibili ad un'azione di modifica da parte dell'uomo stesso presentandosi egli contemporaneamente come *sapiens* e *faber* — conduca alla gigantesca costruzione operata in particolare dal procedimento scientifico che caratterizza la civiltà occidentale.

Importante a questo punto è, allora, una doppia operazione mirante alla comprensione del significato del mondo nel quale siamo immersi, quindi della misura della sua artificiosità, e alla ricognizione degli spazi lasciati liberi, se ce ne sono, da tale processo. Si chiarisce perciò come l'avversione dimostrata spesso dai settori più interessati ai problemi di ordine 'spirituale' nei confronti della mentalità scienziata, abbia in un certo senso la sua ragion d'essere proprio a causa dei diversi approcci e delle diverse modalità che l'atteggiamento religioso ad esempio e quello scientifico, condotti alle loro radici ultime, presentano.

I tentativi di conciliazione fatti, inevitabili se si vuole vivere in modo tale da essere inseriti pienamente nel contesto culturale ed esistenziale mirano in qualche misura ad integrare i diversi atteggiamenti, ma è bene anche distinguere, proprio per evitare subordinazioni, in nome di un progresso il cui significato è tutto da rivedere.

La nostra età, d'altra parte, non si presenta omogeneamente sottoposta al processo di categorizzazione che pure la caratterizza, e proprio per tale ragione è estremamente travagliata, ma anche feconda di spunti di autoriflessione, all'interno dei quali, però, è necessario saper discernere quelli che sono meno validi, perchè muoventesi in un'ottica di parte, e quelli che danno frutti convincenti.

4. Scienze della natura e scienze dello spirito

Il processo di elaborazione concettuale che è alla base della cultura scientifica della nostra civiltà dall'età moderna si articola nei due settori delle scienze della natura e delle scienze dello spirito.

Molto interessante è la storia di tale partizione, in quanto è rivelatrice dello stesso processo di formazione delle scienze e del loro significato.

Natura e spirito, exteriorità ed interiorità sono stati i grandi temi che dall'inizio dell'era cristiana hanno travagliato la speculazione filosofica e sono penetrati nel sentire comune. La loro contrapposizione, sempre più esasperata dal progressivo rendersi conto da parte dell'uomo delle sue capacità di intervento sulla natura, è spesso sfociata in un drammatico contrasto teorizzato in modo eminente dal dualismo cartesiano.

La natura, regolata da rigide leggi invarianti era sentita sempre più in opposizione ad uno spirito che si riteneva libero ed autonomo. E proprio tale autonomia e libertà esigevano un'interpretazione della realtà-uomo che ne mettesse in risalto le sue peculiarità ed era quindi riservata a quelle ricerche quali la filosofia o la psicologia 'filosofica' che potessero penetrare in essa in modo diverso rispetto alle scienze della natura.

Si può costatare, però, che il processo di elaborazione scientifica e quindi di categorizzazione ha invaso progressivamente ogni aspetto del reale: la scientificizzazione, intesa in un primo momento come quantificazione e poi come lettura matematico-formalizzata dei processi della realtà, è entrata potentemente in ogni settore di indagine. Nel secolo XIX si è svolta la grande battaglia pro e contro tale estensione o invasione, per un verso inevitabile, come si cercherà di mettere in risalto.

Da un lato i metodi delle scienze della natura hanno progressivamente informato i procedimenti dei settori riguardanti l'uomo e la società, sono nate pertanto la psicologia, la sociologia, l'antropologia 'come scienze' ad esempio: dall'altro si è tentato di sottrarle ai procedimenti propri delle scienze della natura.

La posizione fenomenologica di E. Husserl in riferimento alla psicologia è emblematica in tale senso; egli si è battuto, infatti, per una distinzione fra natura e spirito, schierandosi quindi nel versante di coloro che ritenevano irriducibile la realtà umana alla scienza, d'altra parte ha offerto attraverso le sue stesse analisi gli strumenti necessari per mettere in crisi tale distinzione. Egli si è battuto per un lungo tratto del suo percorso intellettuale — si pensi alla *Phänomenologische Psychologie*⁷ — a favore dell'elaborazione di una disciplina che potesse penetrare nella psiche con strumenti interpretativi diversi da quelli delle scienze naturali,

⁷ Husserlian, Bd. IX.

ha cercato, pertanto un metodo di indagine che si adattasse al 'contenuto', all'oggetto dell'indagine stessa, l'attività psichica.

E' proprio a questo punto che si pone una questione di fondo, che la stessa analisi fenomenologica contribuisce a suscitare e che è alla base del dibattito sullo statuto epistemologico delle scienze. E' il metodo o l'oggetto che determina la caratteristica delle scienze stesse?

L'epistemologia contemporanea scorge sempre più chiaramente che è il metodo a determinare la configurazione delle scienze, allora, per la psicologia in particolare o per le scienze umane in generale non si può certamente fare un'eccezione. La resistenza contro una totale assimilazione dei metodi propri delle scienze della natura da parte degli stessi studiosi di scienze umane nasce, piuttosto, da una considerazione più profonda e in un certo senso extrascientifica: in modo sotterraneo è in questione la stessa capacità della scienza in quanto tale di poter penetrare nella natura delle cose. Si ripropone, quindi, la domanda sugli strumenti più idonei per una comprensione e un orientamento; le scienze, pur nate da una legittima esigenza di conoscenza, si stanno sempre di più strutturando secondo criteri metodologici tali da sovrapporre inevitabilmente un abito 'ideale' al mondo-della-vita⁸.

Si pongono a questo punto una serie di questioni: in quale modo possono le scienze umane sottrarsi al processo di categorizzazione? Quali sono gli strumenti idonei per una comprensione del reale? Può la psicologia in particolare dire fino in fondo che cosa è l'uomo e risolvere le sue domande esistenziali?

L'illusione delle scienze è chiaramente individuabile ma è anche difficile sottrarsi ad essa nel nostro clima culturale. La fenomenologia, proprio attraverso la sua ambiguità in relazione a questo settore d'indagine, può farci capire per lo meno il significato di tale illusione.

5. *Il dibattito epistemologico sulla psicologia*

La tesi che si vuole sostenere è la seguente: dato il processo di categorizzazione in atto, da un lato è impossibile per una scienza, se vuole essere tale, sottrarsi ad esso; dall'altro è necessario che chi utilizza la scienza si renda conto di tale situazione, cioè si ponga criticamente davanti alle sue scelte scientifiche. Dopo tale esame critico sarà possibile scoprire l'insufficienza della scienza e percorrere diverse vie di conoscenza?

Per suffragare l'affermazione secondo la quale è impossibile per una

⁸ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* etc., Husserliana Bd. VI, par. 9h.

scienza, se vuole essere tale, sottrarsi al processo di categorizzazione, ci si può riferire nella letteratura ormai imponente sulla questione, ad un fascicolo della rivista « Epistemologia », dedicato appunto alla 'Specificità delle scienze umane in quanto scienze'⁹. I contributi sono firmati dai pensatori più noti nell'ambito dell'epistemologia da Evandro Agazzi a Jean Dominique Robert, da Leszek Nowak a Joseph Agassi.

Fra essi due appaiono particolarmente significativi per la problematica che affrontano: quello di Robert e quello di Agazzi. Il primo si propone un'analisi delle posizioni più importanti nell'ambito delle scienze umane e fa sua la tesi di Gaston Gilles Granger secondo la quale « caratteristico delle scienze dell'uomo è in effetti riferirsi ad un *vissuto* che è impossibile ridurre come si riduce il vissuto nel caso della fisica, per esempio. Il problema pertanto è quello di *recuperare* scientificamente per mezzo di modelli adeguati il significato immanente al vissuto umano » (*Scientificité propre aux sciences de l'homme*)¹⁰.

Quando si esamina più da vicino che cosa voglia dire 'modello', ci si imbatte in un'osservazione di Robert secondo la quale non è possibile distinguere le scienze della natura da quelle dell'uomo attraverso la 'matematizzazione', infatti se questa non è intesa come quantificazione, ma in un senso più ampio, allora matematizzare significa propriamente stabilire modelli; « Rifiutarsi di trattare un dominio di realtà per mezzo di relazioni organizzate e strutturate significa colpire alla radice la ricerca di tipo scientifico, sia nel caso delle scienze della natura che in quello delle scienze dell'uomo »¹¹.

Si pongono a questo proposito due questioni: in quale modo si distinguono i modelli nelle due ricerche? E ancora più a fondo quale valore ha la stessa idea di modello?

E' facile osservare come la psicologia in particolare sia stata fra le scienze umane una delle prime ad assumere quella configurazione 'scientifica' che Comte considerava valida per stabilire che una disciplina fosse passata decisamente nel campo positivo — ciò nonostante le riserve di Comte proprio nei confronti della psicologia, riserve anch'esse significative.

Prendendo l'avvio da quest'ultima osservazione si può notare che la riflessione teorica sullo statuto della psicologia si è spesso contrapposta al procedimento concreto di tale scienza. Anch'essa si è affacciata alla ribalta della cultura del Novecento con una legittimazione che assimilava i suoi procedimenti a quelli delle scienze della natura; e se è ve-

⁹ 1979, n. 2.

¹⁰ p. 8.

¹¹ p. 11.

ro da un lato che non tutta la psicologia si è orientata in quel modo, se accanto a Wundt e a Fechner troviamo la scuola di Stumpf, di Brentano, è anche vero che la psicologia usa ai nostri giorni modelli matematici, non in un senso ampio, come sostiene Robert, ma in un senso proprio.

La teorizzazione alla quale Robert fa riferimento a proposito della diversità fra le scienze della natura e quelle umane, non è in realtà elaborata da chi fa psicologia concretamente, ma dagli epistemologi; ci si riferisce all'opinione di P. Ricoeur, di H. Gadamer, di Granger di Lucien Goldman, di Jean Ladriere che sono essenzialmente filosofi e non psicologi.

La psicologia, quindi, in particolare, se da un lato tende a superare i procedimenti delle scienze della natura, dall'altro utilizza una matematizzazione raffinata consistente non solo nell'utilizzazione della statistica ad esempio, ma di modelli matematici di tipo qualitativo che sono il frutto di una trasformazione interna della stessa matematica.

Un riferimento biografico in questa direzione può essere rappresentato dal volume collettivo *Problemi epistemologici della psicologia*¹² in cui si trovano i contributi di L. Burignana, *Per una teoria della misurazione* e L. Poiga *Il problema della misura in psicologia*; quest'ultimo auspica l'introduzione di matematiche nuove ritenendo insufficiente la matematica classica e propone l'utilizzazione di teorie di tipo qualitativo (dell'informazione di Shannon e Hartly, dei grafi, dei gruppi e le matrici di comunicazione).

Si può osservare allora che il processo di categorizzazione che si esprime ormai come procedimento altamente formalizzato è quello che diviene dominante nella nostra epoca. L'illusione di sottrarre la psicologia a tale processo è palese. D'altra parte in base a che cosa essa può sottrarsi, in base al contenuto? Se è vero, come sostiene Agazzi, che la scientificità di una disciplina non dipende dal contenuto, in quale modo è possibile superare, come egli tenta di fare, il monismo metodologico? Nel suo saggio *Problèmes épistémologiques des sciences humaines*¹³ egli distingue 'rigore' da 'oggettività', dicendo che la seconda deve far ricorso a metodi matematici e quantitativi mentre la prima può costruire i suoi oggetti senza ricorrere ad essi, ma come individuare gli ambiti che richiedono il rigore e quelli che richiedono l'oggettività? Forse sulla base dei contenuti?

In realtà è difficile accettare l'unicità metodologica delle scienze ma è necessario anche trovare criteri per stabilire le diversità; se tali

¹² A cura di G. Siri, Milano 1976.

¹³ In « Epistemologia », op. cit.

criteri sono scelti sulla base dei contenuti, allora non si può dire che ciò che caratterizza la scienza sia il metodo.

Per il fenomenologo si tratta di una difficoltà di fondo che investe tutte le scienze. Esse hanno preteso di leggere la realtà naturale così come si presentava, ma la loro 'pretesa' si è rivelata progressivamente tale; è emersa la costruttività presente in tale lettura, ci si è resi conto che « per oggettualizzazione si può intendere qualsiasi processo mediante il quale nell'insieme dell'esperienza venga costruita, o individuata, un'entità relativamente stabile », secondo la definizione data da C. Musatti nel saggio *Oggetti della psicologia e linguaggio psicologico*¹⁴. Ma a questo punto come distinguere le varie scienze? Se il metodo dipende dal contenuto, siamo rinviiati ad una posizione ingenuamente realistica, se prescinde da esso è impossibile qualsiasi distinzione. La situazione appare più drammatica proprio per la psicologia. La 'realtà' che essa analizza è la stessa dalla quale muove l'esigenza di analisi; è il paradosso al quale faceva riferimento Husserl nella *Crisi delle Scienze Europee*; può essere sottoposta allo stesso processo di categorizzazione al quale è sottoposta la natura. Sembrerebbe necessario usare strumenti diversi per comprenderla, ma la stessa esigenza di stabilire modelli la reimmerge nel processo di categorizzazione dal quale in fondo non riesce a salvarla neppure la proposta di modelli 'ermeneutici'.

Tuttavia la via indicata dall'ermeneutica può capovolgere paradossalmente il rapporto fra scienze dello spirito e scienze della natura attraverso la scoperta del ruolo primario del linguaggio che avrebbe un significato fondamentale per la stessa elaborazione delle scienze della natura.

Stabilire però il primato di un gruppo di discipline nei confronti delle altre non serve a dirimere la questione nè serve a liberare la psicologia dalla sua difficoltà. In ogni caso proprio la psicologia rappresenta la scienza o l'ambito di indagine che fa scoppiare il problema, che fa comprendere in modo più acuto di quanto possa essere suggerito da altri settori di ricerca il significato costruttivistico di ogni approccio scientifico e pertanto sollecita, per lo meno a livello epistemologico, l'esigenza di un approccio diverso.

In quale direzione procedere? Si tratta di accettare la inevitabilità della situazione epocale nella quale viviamo oppure di tentare vie nuove, ma possono configurarsi?

Come si è già sottolineato la psicologia nella sua concreta prassi operativa sta perseguendo sempre più insistentemente un percorso 'scientifico', nel senso precedentemente indicato. Quindi la proposta husserliana

¹⁴ In « Epistemologia, op. cit., p. 78.

ad esempio di elaborare una psicologia su basi strettamente fenomenologiche è stata completamente ignorata da quel settore di analisi rivolto alla 'normalità' — e in fondo si capisce la ragione di tale fatto se si pensa alla esigenza della psicologia stessa di presentarsi come scienza, nel senso prima indicato.

Ma è proprio nel caso dell'anormalità che l'analisi fenomenologica è stata utilizzata, dando origine a quella scuola di psichiatria fenomenologico-esistenziale feconda di sviluppi che, insieme ad altri sviluppi, come quello psicoanalitico, rappresentano un tentativo di sottrazione al processo di categorizzazione. Ma questa sarà argomento del prossimo paragrafo.

6. *Normalità e anormalità-Premesse ad una psicopatologia fenomenologica*

La psicologia, che si è dibattuta fra le due opposte esigenze di accettazione o rifiuto del modello fisico-matematico, si presenta attualmente scissa in due settori, quello strettamente scientifico, riguardante, si potrebbe dire, l'analisi della normalità e quello per il quale il termine 'scientifico' assume una connotazione diversa, da precisare proprio nella sua distinzione nei confronti del primo, relativo alla anormalità. In fondo la ragione di tale scissione è comprensibile.

Il primo ambito, infatti, è quello in cui predomina una generalizzazione che passando attraverso la tipizzazione si orienta sempre più decisamente verso una formalizzazione in senso matematico; il singolo, l'individuo è assorbito completamente in una teorizzazione che presenta i caratteri dell'universalità. E qui sono rintracciabili i vari gradi che contraddistinguono l'universalità, non tutti qualitativamente uguali. Tra la tipizzazione e la formalizzazione indubbiamente esiste una differenza profonda, ma è riscontrabile una comune tendenza all'universalità.

Il secondo ambito resiste a quel processo proprio perchè l'anormalità è in fondo atipicità o per lo meno più difficilmente riconducibile alla tipicità. Ciò non significa che non si facciano tentativi anche in questo ambito verso un'universalizzazione, ma essa incontra ostacoli maggiori.

E' possibile sviluppare le osservazioni precedenti proprio attraverso l'ausilio dell'analisi fenomenologica. La prima constatazione dalla quale possiamo muovere è che ci troviamo in un mondo già dato¹⁵; tale

¹⁵ Essa è contenuta nel Beilage XIII: *Normale Menschengemeinschaft* «und die Stufenordnung relativer Normalität und Anomalitäten. Das Problem der identischen Welt für jedermann» (1931) in *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, vol. III, Husserliana Bd. XV, pp. 227-236.

mondo ha le sue caratteristiche e le sue costanti che lo connotano come il mondo della nostra cultura. Se cerchiamo di comprendere cosa significhi che esso sia *pre-dato*, se esaminiamo tale predatità, dobbiamo ammettere che il mondo della cultura non è tutto dato attualmente, ma solo potenzialmente. Io posso attualmente conoscere alcune cose, ma ce ne sono altre che fanno sempre parte del nostro mondo che possono essere conosciute anche se non lo sono di fatto.

Come è possibile, allora, che il mondo pre-dato sia in se stesso determinato anche se per alcuni non è accessibile tale determinazione? Come posso rendermi conto di tale determinazione? La risposta si trova nella constatazione di un processo di empatia che non consiste in un ragionamento analogico, ma in una comprensione e in una certa misura in una immedesimazione per mezzo del quale sento ciò che l'altro vive, ciò che gli altri vivono, sono consapevole del fatto che abbiamo un mondo in comune. Ma proprio l'appartenenza ad un mondo comune genera la nozione di normalità; infatti una comunità di uomini si definisce normale se essi hanno in comune un mondo di esperienze al quale possono accedere direttamente o indirettamente; anzi è questa la ragione per cui ognuno considera l'altro normale e ciò accade in qualsiasi comunità, in qualsiasi contesto storico.

Allora normalità e anormalità assumono significati relativi e connessi nel senso che ci si accinge a descrivere.

Se 'normale' è ciò che caratterizza un certo gruppo, le leggi, le usanze, la religione che i membri del gruppo hanno in comune, allora 'anormale' è ciò che sta fuori del gruppo oppure ciò che sta nel gruppo ma che sembra deviare da quelle regole. In ogni caso la normalità del gruppo coincide con una tipica che esprime la 'medietà', il per lo più, permettendo in tale modo il doppio confronto con ciò che sta fuori e che si presenta appunto 'atipico' e con ciò che pur stando dentro si presenta altrettanto atipico. All'interno del gruppo ad es. i bambini o gli idioti o i malati si mostrano atipici proprio perchè, pur avendo un mondo sperimentabile in comune quindi un mondo che potrebbe — e nel caso dei bambini che potranno — sperimentare come mondo in comune in realtà non riescono attualmente a realizzare tale esperienza.

Ciò che è normale è allora frutto di una tipizzazione, della ricerca di una medietà invariante all'interno di una realtà estremamente complessa e variegata; se esaminiamo quindi la genesi di tale medietà constatiamo che essa rappresenta un'astrazione, anzi si presenta come un ideale.

E' attraverso l'analisi fenomenologico-descrittiva non del fatto naturalisticamente inteso, ma della struttura del fatto stesso che comprendiamo, sottoponendolo ad indagine, la genesi del tipico e dell'ideale

e quindi il significato di ciò che è normale; comprendiamo che l'orizzonte del nostro mondo ha un'apertura tale che permette di cogliere la differenza fra normale e anormale, in modo che, attraverso successivi confronti, ciò che è definito anormale si mostra solo come strutturato diversamente; si tratta allora di cogliere il significato di tale struttura e quindi di rendersi conto dell'operazione che è alla base della stessa distinzione fra normalità e anormalità.

Ma andiamo ancora più a fondo. Il mio mondo, dal quale muovo inevitabilmente, non vale come un mondo assoluto, debbo domandarmi come sia fatto per poter accogliere ciò che è ad esso estraneo. Quindi se è vero che muovo sempre dal mio mondo che è ciò che mi è dato primordialmente, è anche vero che posso analizzarlo per scoprire che è e non è un mondo privato, perchè è il mondo nel quale io vivo insieme agli altri e del quale posso cogliere le caratteristiche analizzando i vissuti che sono a tutti noi comuni, ma anche le modificazioni e le alterazioni e stabilire ciò che è tipico e ciò che è atipico.

I vissuti sono gli atti relativi a ciò che percepiamo, pensiamo, ricordiamo, sentiamo, ai nostri gusti, alle nostre preferenze, alle nostre attività intellettuali; se li esaminiamo notiamo che essi posseggono una struttura, riconducibile appunto ad un momento intenzionale, che potremmo definire il momento del significato e uno materiale, o contenutistico.

Tale analisi che è stata proposta dalla fenomenologia classica, quella di Husserl, tendeva per lo meno in un primo momento a presentarsi come una ricognizione del contenuto coscienziale preso nella sua fissità, per cui il paragone filosofico più vicino è quello offerto dalla indagine condotta da Kant sulla sfera della sensibilità, che si trova nella sezione dell'estetica trascendentale della *Critica della ragion pura*, Husserl, infatti, definisce 'estetica' o 'empirigrafica' quell'analisi il cui oggetto sono appunto i vissuti. Lo stesso Husserl, però, aveva indicato nei vissuti gli elementi di fondo ai quali ricorrere per la comprensione del mondo-della-vita.

Sviluppando tale indicazione l'analisi fenomenologica può presentarsi come transculturale, procedendo ad un confronto fra i vissuti delle diverse culture e ad un esame della verità dei vissuti che si presentano all'interno di un gruppo apparentemente omogeneo; in tale modo il significato della normalità e della anormalità può essere evidenziato in una doppia valenza psicologica e sociale, attraverso un'indagine più ampia e meno parziale.

E' quell'esame del mondo-della-vita che la fenomenologia classica ha intrapreso e che può essere ulteriormente approfondito attraverso i suggerimenti forniti da un'analisi fenomenologica così allargata.

7. *E' possibile una psicologia fenomenologica?*

Nelle intenzioni di Husserl la sua ricerca avrebbe dovuto rivestire un carattere fondamentale, proprio in vista di una svolta decisiva da dare alla psicologia per sottrarla in altri termini al predominio dei procedimenti metodici delle scienze della natura. Si tratta, allora, di comprendere fino in fondo il progetto husserliano di una psicologia fenomenologica, di vagliare se ci troviamo di fronte ad un'ingenuità oppure se esso possa mantenere ancora una sua validità¹⁶.

Tale progetto nasceva, oltre che dal timore della perdita di autonomia della psicologia nei confronti delle scienze della natura, anche dalla coincidenza del suo campo di indagine con quello fenomenologico, quello della soggettività. Husserl aveva sperato che il processo di obiettivazione si arrestasse proprio di fronte all'analisi della soggettività e che la psicologia potesse essere autonoma e feconda. In ogni caso, però, fenomenologia e psicologia non avrebbero dovuto coincidere, ma la seconda avrebbe fornito una base teorica alla prima.

Si manifesta immediatamente evidente, per quanto riguarda il primo punto, una sostanziale affinità con la posizione junghiana. In un brano delle « Riflessioni sull'essenza della psiche » in *La dinamica dell'inconscio* si legge: « La problematica della psicologia complessa che sto cercando di delineare qui ha dato risultati sorprendenti perfino per me. Credevo di fare un lavoro scientifico nel miglior senso del termine, di stabilire fatti, di osservare, di classificare, descrivere nessi causali o funzionali e ho finito per scoprire di essermi impigliato in una rete di riflessioni che superano i confini di ogni scienza naturale e si spingono nella sfera della filosofia, della teologia, della religione comparata e della storia dello spirito in generale. Questa invasione inevitabile quanto inquietante mi ha causato non poche preoccupazioni ». E qui esse vengono enumerate: mancanza di competenza nelle dottrine specifiche e dubbi sulla stessa validità della sua riflessione, ma si chiarisce immediatamente perchè ci siano tali dubbi: « Il tragico è che la psicologia non dispone di una matematica che sia sempre uguale a se stessa, ma soltanto di un calcolo di pregiudizi soggettivi. Le manca quindi l'enorme vantaggio di un punto archimedeo come quello su cui può contare la fisica. La fisica osserva i fatti fisici dal punto di vista psichico e può tradurli in termini psichici. La psiche invece osserva se stessa e non può che tradurre l'oggetto delle sue osser-

¹⁶ Ho esaminato il tormentato rapporto fra fenomenologia e psicologia all'interno della posizione husserliana in *Husserl e le scienze*, La Goliardica Ed., Roma 1980 (cap. IV), *L'oggettività come pregiudizio-Analisi di inediti husserliani sulla scienza*, La Goliardica Ed., Roma 1982, (cap. I, c, cap. III, 3) e *Psicologia e Fenomenologia in Husserl* in « Metafisica e Scienze dell'uomo » ed. Borla, Roma 1982, pp. 462-468.

vazioni in altri termini psichici. Se la fisica fosse in questa situazione non potrebbe fare altro che abbandonare il processo fisico a se stesso, perchè in questo modo esso sarebbe se stesso con la massima chiarezza possibile. La psicologia non può riflettersi in niente; può soltanto rappresentarsi in se stessa e descrivere se stessa »¹⁷. E' quello che Husserl chiama il paradosso della soggettività. Se è chiara la critica verso una riduzione scientifica della psicologia che accomuna Husserl e Jung è, anche presente in entrambi la constatazione della necessità di un inizio 'in povertà' della ricerca sulla psiche. Ciò che distingue tale ricerca è che per la fenomenologia l'analisi della soggettività si presenta in prima istanza come filosofica, anche se come una filosoficità *sui generis* — quale è appunto quella che caratterizza la fenomenologia —.

Allora per riprendere la questione di fondo del rapporto fenomenologia-psicologia, che è il filo conduttore del discorso e che si è sollecitati a chiarire anche in riferimento alle ultime osservazioni, si può sottolineare quali siano in una prospettiva fenomenologica i punti salienti che servono come sfondo e presupposto per un'analisi psicologica.

1) In primo luogo fondamentale si manifesta proprio la soggettività. Proprio della paradossalità di essere contemporaneamente soggetto e oggetto di riflessione, essa si manifesta come una struttura che può essere analizzata nella sua generalità, ma anche nella sua individualità, che irripetibilità, rispetto alla quale si pone in termini drammatici la questione della normalità o della tipicità. La soggettività può essere descritta come possedente livelli diversi, corrispondenti a gruppi di vissuti diversi, quello della corporeità (*Körper*), della corporeità vivente (*Leib*), della psichicità (*Seele*) dello spirito (*Geist*), ma essa vive contemporaneamente a questi livelli, concretamente individualizzandosi con una sua peculiarità come un essente, la cui complessità psichica ha una vita che si potrebbe definire di superficie e una vita profonda, inconscia. E qui che Husserl utilizza l'intuizione leibniziana della monade nella quale la complessità del mondo interiore non può essere ridotta esclusivamente a ciò che appare. Si tratta allora di evidenziare i diversi livelli e i continui rimandi dall'uno all'altro, riconducibili al fatto che la soggettività si presenta aperta verso un mondo-già-dato che in un certo senso contribuisce a costituire ma che anche la costituisce.

L'analisi a questo punto si rivela estremamente complessa nella continua tensione fra individualità e generalità, irripetibilità ed esigenza di schematizzazione e se quest'ultima è necessaria per un orientamento è bene anche tener presente che nessuna esperienza può essere

¹⁷ Boringhieri, Torino 1976, pp. 233-234.

esaminata in se stessa e sottoposta alla ricerca di un invariante che sia assoluto; le espressioni vitali, come il riso e il pianto, le concezioni relative alla vita ed alla morte non possono avere un significato strutturale inalterabile, forse è stata questa la tentazione che ha spinto una psicologia orientata in senso fenomenologico verso la utilizzazione della riduzione all'essenza, intesa appunto come visione di ciò che è essenziale, proposta da Husserl.

Può essere ricca di conseguenze, al contrario, l'insistenza sull'analisi dei vissuti che ne colga attraverso un'indagine genetico-regressiva le diverse valenze, analisi in realtà implicita nella stessa ammissione della psicologia fenomenologica dell'esistenza di un'apertura della soggettività verso il mondo come luogo di incontro intersoggettivo. Ma un ulteriore e diverso approfondimento del motivo del Dasein come in-der-welt-sein nel senso ora indicato, può essere utile strumento interpretativo che permette di cogliere ciò che accade nella coscienza non come un invariante, ma come relativo ad un certo ambito culturale.

2) Ecco allora il secondo punto fondamentale che l'analisi fenomenologica mette in luce e che può essere fecondo per una ricerca psicologica: essa è rappresentata dalla dimensione dei vissuti, come fondamento del mondo della vita, esaminati in una prospettiva non statica, ma dinamica, per cui si coglie un aspetto strutturale, ma tale struttura si presenta variamente articolata. Ogni vissuto ha un momento intenzionale ed uno materiale, e questo è il rilievo strutturale, ma se esaminiamo l'intenzionalità che caratterizza i diversi vissuti propri alle singole culture nel corso di quella che chiamiamo la storia, notiamo che il momento intenzionale subisce profonde variazioni.

Facciamo un esempio: l'albero può essere considerato come abitato da divinità secondo una mentalità animistica, come prodotto di una natura panteisticamente intesa, nella quale esiste una profonda unità fra l'uomo e l'albero e ancora come estraneo rispetto all'uomo in quanto facente parte di una natura meccanicisticamente interpretata; come oggetto utile per ripararsi, come oggetto estetico, come oggetto scientifico (fatto di cellule ecc.). Ma anche il fatto stesso che se ne parli come un 'oggetto' considerandolo staccato dal soggetto è da ricondursi ad un atteggiamento culturale.

In un'analisi di questo tipo lo studio della normalità o della anormalità, per ritornare ad un tema di particolare interesse nell'ambito preso in esame, si arricchisce di sfumature che, relativizzando i punti di vista, mettono anche in crisi ogni certezza, con l'intento di comprendere meglio, non di generare scetticismo.

Allora è importante che si colga tale dinamismo culturale che permet-

te di individuare la tipicità di un gruppo e la sua caratteristica peculiare nel corso della trasformazione dell'umanità nelle sue varie espressioni e rendersi conto, inoltre, dell'origine della tipicità, rispetto alla quale ogni individualità rappresenta il luogo dell'inveramento, ma anche quello dello scacco.

Ricapitolando si può sottolineare che il cammino indicato da un'analisi fenomenologica attenta alla complessità e alla poliedricità dell'esperienza umana muove da una vita di superficie, cioè dal mondo vissuto in un atteggiamento naturale, cioè acritico e passivo, al mondo indagato attraverso un atteggiamento desto che lo scopre come mondo-della-vita, come sedimentazione di attività umane; è possibile poi procedere allo studio della genesi delle sedimentazioni dei vissuti e quindi all'analisi della soggettività e dell'intersoggettività come luogo di costituzione del mondo-della vita; si rintraccia pertanto il significato dell'individualità in rapporto alla comunità, della normalità in riferimento alla anormalità e i vari livelli della dimensione umana da quelli consapevoli a quelli relativi alla sfera istintuale e inconscia.

Decidere se questa analisi sia fenomenologica o psicologica comporta una preliminare definizione dei due ambiti che può a sua volta essere sottoposta a riflessione.

Questa riflessione rimanda alla necessità di introdurre un terzo termine, la filosofia, appunto, per chiarire fino in fondo la questione. Si è notato prima che Jung sosteneva una necessaria apertura della psicologia verso la filosofia; la tendenza che prevale attualmente è quella che suggerisce al contrario che la filosofia ha bisogno della psicoanalisi: si pensi al ruolo che essa gioca secondo Ricoeur nel mettere in crisi le certezze del sapere tradizionale, questo tema è dibattuto anche nel libro curato da Willheim e Hopkins, *Philosophical Essays en Freud*¹⁸, nel quale si sostiene che la psicoanalisi è servita a distruggere i problemi metafisici e ad essa viene riconosciuto lo stesso ruolo che ha avuto la filosofia analitica nella individuazione dei mezzi atti ad indagare i processi di pensiero. Essa viene indicata come una ricerca che possiede una sua solidità da rintracciarsi nella sua coerenza interna. Il criterio della coerenza sembra alla fine non consentire la sua distinzione dalle scienze della natura per cui si tende a dimostrare che l'analisi freudiana ad esempio usa le stesse strategie conoscitive della fisica. Ciò permette di concludere con l'auspicio di una collaborazione non con la filosofia in generale, ma con la filosofia della scienza in particolare.

E' bene notare in ogni caso che nel libro citato si fa riferimento

¹⁸ Cambridge University Press 1982.

alla psicoanalisi freudiana, la quale per la sua appartenenza all'area positivista, può far concludere nel modo anzidetto.

L'analisi jungiana sembra essere più lontana dalla collaborazione con le scienze nel senso più restrittivo del termine e sembra piuttosto condividere alcuni atteggiamenti fondamentali con la fenomenologia; allora proprio in relazione a quest'ultima si apre la questione riguardante la sua filosoficità. Indubbiamente se identifichiamo la filosofia con un sistema concettuale di tipo deduttivo o con un'indagine metafisica che muove da principi primi, la fenomenologia non è filosofia, lo è solo in quanto fa suo l'ideale di radicalità della conoscenza rintracciabile appunto nella tradizione filosofica; ma il suo procedimento metodico tende a distinguersi e dalla organicità che caratterizza i grandi sistemi filosofici e dalla costruzione dell'oggetto che caratterizza le scienze.

Si tratta, infatti, di stabilire quale metodo sia coerente con il suo oggetto, non nel senso di una costruzione dell'oggetto in funzione del metodo, ma nel senso di lasciarsi guidare dall'oggetto. Se le tappe conoscitive prima indicate attraverso l'analisi fenomenologica ci permettono di chiarire e di evidenziare ciò che accade nell'uomo in rapporto al suo mondo ed anche la genesi del nostro modo di guardare, definire, osservare questo rapporto, si è già forse raggiunta una radicalità che supera ogni conflitto di definizioni.