

Psicometria fenomenologica. Spunti per un'analisi fenomenologicamente orientata delle statistiche psicometriche

Simone Santamato

31/12/2024

Psicologia e fenomenologia: un rapporto possibile?

Nelle spesso trascurate *Idee III* Husserl presenta gli esiti forse più importanti del suo progetto scientifico. Tra le altre cose, risalta il rapporto tra psicologia e fenomenologia: malgrado la fenomenologia abbia «l'essenza della coscienza come tema»,¹ e per quanto nero su bianco «la fenomenologia pura non è una psicologia»,² le inerenze tra psicologia e fenomenologia sono tutt'altro che lineari. È appunto nelle *Idee III* che Husserl, anche con tono polemico,³ chiarisce la posizione della fenomenologia nelle scienze.

Già da *Idee I* Husserl chiarisce che il principale avversario della fenomenologia trascendentale è l'empirismo, che sostiene «la negazione [...] delle "idee", delle "essenze" e delle "conoscenze eidetiche"». ⁴ Naturalmente "empirismo" è un termine ampio che però, in questa fattispecie, ha le teorie brentiane nel mirino: «è certo che in questi circoli, come pure tra gli psicologi, si alimenta nei riguardi delle idee una ostilità che infine si rivela pericolosa per il progresso delle scienze empiriche». ⁵ L'idea di Husserl è che le scienze empiriche — e quindi la psicologia empirica — si siano arenate in quanto, negando l'esistenza di principi strutturali invariati, producono una conoscenza instabile. Infatti, «per l'empirista la scienza autentica si identifica con la scienza sperimentale. "Idee", "essenze" [...] che altro sarebbero se non spettri metafisici?». ⁶ Il merito delle scienze naturali è di «aver liberato l'umanità da tale fantasma filosofico», ⁷ ovvero da tenebrose scorie metafisiche e dogmatiche del metodo scientifico. Per tutte queste ragioni, la fenomenologia trascendentale è necessariamente una «scienza di essenze (o "eidetica")» ⁸ fondata sulla "riduzione eidetica", e cioè sull'esplicitazione del «libero orizzonte dei fenomeni "trascendentalmente" purificati». ⁹

Senza pretendere di sintetizzare il metodo fenomenologico, è necessario dire che questi presupposti portano la fenomenologia trascendentale allo studio di quello che è il suo principio apodittico e fondativo: la *coscienza trascendentale*. È attraverso la riduzione, ovvero la "messa fra parentesi" o "fuori circuito" di ogni tesi nei confronti del mondo, ¹⁰ che si approda al fondamento invariante e strutturale (eidetico) di ogni conoscenza possibile in generale: la coscienza trascendentale. Questa sarebbe la posizione già teorizzata da a Kant: rifiutare lo scetticismo empirista ma trattenerne l'idea di una conoscenza che inizia dall'esperienza, ¹¹ si istituisce un criterio trascendentale — l'io — sintetizzatore e ordinatore. La fenomenologia, però, amplia il discorso: la coscienza trascendentale non è semplicemente un indice unificatore, ma possiede intrinsecamente un'"intenzionalità" nei confronti del mondo. ¹² Secondo la fenomenologia trascendentale, «Ogni atto ha una sua modalità di badare a qualcosa», ¹³ ovvero non c'è solo «il rappresentare la cosa, ma anche il valutare la cosa, che [...] ha il modo dell'attualità» (*Aktualität*). ¹⁴ In questo senso è nella stessa costituzione della coscienza pura che ci sono sfumature valutative, e quindi qualitative o valoriali: ogni *coscienza*

*di*¹⁵ ha sempre tendenze di valore o orientamenti qualitativi, sulla cui base avvengono *prese di posizione* motivate.¹⁶

Se la psicologia, e quindi lo psicologo, «è portato a orientarsi sull'esempio delle scienze naturali fisiche»,¹⁷ la fenomenologia «è un campo infinito di analisi essenziali e di descrizioni di essenze».¹⁸ Laddove le scienze empiriche sono perlopiù descrittive, la fenomenologia «va subito in cerca dei campi essenziali a cui i concetti descrittivi dovrebbero attingere [...] le loro essenze normative».¹⁹ In altre parole, la fenomenologia è una scienza essenzialistica e trascendentale: se le scienze dei dati di fatto²⁰ sostengono un'analisi fattuale delle cose, istituendo quindi modelli regolatori di variabilità contingenti, la scienza fenomenologica cerca una sorta di *legalità eidetica* che, proprio in quanto eidetica, rappresenta una norma ontologica. Con un esempio: considerando il tipo ontologico “guerriero”, la riduzione fenomenologica ne trarrebbe che l'essenza — quindi l'eidetica — è rappresentata dal coraggio; ovverosia, il coraggio è necessità eidetica del guerriero perché, per converso, un guerriero non coraggioso non è un guerriero. Per questa ragione ogni individuale “guerriero” deve normativamente possedere il coraggio come necessità eidetica. Tenendo a mente questi due livelli di analisi, quello eidetico e quello empirico, vediamo che la critica husserliana alla psicologia è perlopiù metodologica:

lo psicologo, guidato, ora consciamente ora inconsciamente, dal procedimento della fisica, si accinge alla sua opera con perfetto candore, prende l'uomo e la sua vita psichica nel contesto della natura, proprio come il fisico prende le cose materiali: senza compiere le necessarie analisi e descrizioni delle essenze, penetra subito nelle causalità.²¹

Ora: nella discussione ci sono questioni che non riguardano solo il rapporto tra metodo fenomenologico e metodo psicologico ma, più profondamente, tra *scienze della natura* (*Naturwissenschaften*) e *scienze dello spirito* (*Geisteswissenschaften*). La domanda, comunque sia, rimane metodologica: se il metodo quantitativo *sembra* affidabile,²² il dubbio è se le scienze dello spirito, per essere ugualmente affidabili, devono (possono!) o meno adottarlo. Infatti, le scienze empiriche si basano sull'eliminazione della «relazione con l'“organizzazione normale”»²³ dell'esperienza: malgrado ognuno abbia una propria risposta alle sollecitazioni sensibili del mondo — ad esempio si ha una propria soglia qualitativa del dolore, del piacere etc. —, tutti concepiamo *lo stesso mondo* perché l'organizzazione trascendentale della coscienza pura è concordemente unificata.²⁴ Tuttavia, le scienze naturali non possono prendere per buone le considerazioni qualitative dei soggetti: anche condividendo lo stesso mondo, ci sono troppe differenze perché la scienza si affidi alla normalità esperienziale — «la relazione con le “circostanze normali”, [...] che svolge un ruolo importante per la costituzione della cosa vera nella sfera dell'intuizione, [...] non è accettata dalla fisica come misura dell'essere obiettivo».²⁵ Abbiamo quindi bisogno di un'ulteriore circostanza che, oltrepassando la variabilità casuale dei giudizi qualitativi, astragga ogni variazione contingente in un piano di invariabilità. In altre parole: il metodo delle scienze naturali consiste nell'eliminazione delle qualità secondarie, quelle sensibili, in favore di quelle primarie relative alla misurazione oggettiva.²⁶

In questo modo, però, *il mondo si spacca*: da un lato c'è un mondo rigoglioso di sensazioni — un mondo colorato, saporito, ... —, dall'altro, ce n'è uno oggettivo fatto di misurazioni quantitative. Ora: questa frattura non ha solo portato a uno scisma nelle scienze, che hanno dovuto quindi riorganizzarsi in quantità e misurazioni, ma ha anche separato un mondo di *mere manifestazioni* da uno oggettivo che «ha il suo vero essere non nel relativo e casuale, bensì nel necessario, in qualche cosa che *qualsiasi* possibile soggetto di questa prefigurata comunità ideale può determinare attraverso un pensiero sperimentale razionale».²⁷ Con un esempio: se io e un amico, che siamo due poli egologici intenzionali specifici ma trascendentalmente omogenei, viviamo una stessa inferenza di intenzione, ad esempio una scottatura, è ragionevole e molto probabile che ne daremo un giudizio diverso circa l'intensità; se, invece, fatta questa esperienza ne estrapolassimo una misurazione, come il calore, raggiungeremmo entrambi lo stesso identico risultato, che costituirebbe l'oggettività della datità in carne e ossa “scottatura”. Il punto non è tanto che con la misurazione io e il mio amico finiamo per avere il medesimo risultato, ma che *ogni soggetto possibile in generale* ci

pervenga. Questa è la scienza oggettiva: si appiattisce ogni contingenza e variabilità qualitativa, sussumendo tutto alla quantificazione. In questo modo avremo «un'unica natura fisica [...], con un unico spazio obiettivo e un unico tempo obiettivo, una natura fatta di pure cose fisiche, le quali sono caratterizzate puramente da concetti fisici ed esatti»;²⁸ gli stessi “corpi-vivi” (*Leiber*), che in fenomenologia esemplificano le prese di posizione in quanto organi della volontà,²⁹ diventano «meri latori dei simboli astratti del pensiero fisico».³⁰ Per queste cose, lo strato sensibile e qualitativo delle cose, ovvero la loro manifestazione in carne e ossa

rappresenta soltanto un grado preliminare della conoscenza, il grado di un'obiettivazione non ancora realizzata in modo definitivo, un grado che soddisfa l'interesse estetico e pratico, a non so quale interesse ancora ma non all'interesse teoretico per la natura qual è “obiettivamente in sé”».³¹

Anche la psicologia, influenzata da queste riflessioni, ha cambiato il suo metodo. Questo è il tema de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cosa testimoniata dal fatto che il titolo originale del ciclo di conferenze di Praga, che costituisce il corpo del libro, fosse “La crisi delle scienze europee e la psicologia”.³² Da un lato, questo chiarisce l'indissolubile legame — forse contraddittorio, ma cionondimeno prolifico — tra fenomenologia trascendentale e psicologia, dall'altro fa presente come psicologia e fenomenologia siano centrali per capire questa crisi. L'ultimo lavoro di Husserl è un'opera monumentale: la *Crisi* è un'analisi di filosofia della scienza, o forse sarebbe meglio dire di *filosofia della storia* scientifica: il metodo husserliano, qui, è fondamentalmente genealogico, ovvero riprende la genesi del metodo scientifico rivelando una sorta di direzione storica che — vuoi per casualità, vuoi per fato o necessità — parte dai Greci per approdare alle problematiche contemporanee. E queste problematiche sono da imputare alla psicologia:

essa rivela le enigmatiche e a prima vista inestricabili oscurità delle scienze moderne, persino di quelle matematiche, essa rivela un enigma del mondo di un genere che era completamente estraneo alle epoche passate. Tutti questi enigmi riconducono all'*enigma della soggettività* e sono quindi inseparabilmente connessi all'*enigmaticità tematica e del metodo della psicologia*.³³

Con una massima: «Nella miseria della nostra vita — si sente dire — questa scienza non ha niente da dirci».³⁴ La *Crisi* ha un orizzonte ben diverso da quello delle *Idee*: il lessico, qui generalmente più morbido e meno tecnico, tradisce un contenuto pluristratificato che da una parte riprende il nucleo delle *Idee*, dall'altra lo rivede sottilmente ma strutturalmente. Il motto di tornare alle cose stesse, che poi si è concretizzato nel metodo riduttivo-eidético della fenomenologia trascendentale — che tornava alle *cose stesse* intese nella loro unità fondazionale, e quindi eidetica —, qui trova nuova veste: la crisi delle scienze riguarda il loro allontanamento dai problemi concreti dell'esistenza umana:

[la scienza] esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. [...] Che cos'ha da dire questa scienza [...] su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, [...] non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto.³⁵

Ciononostante, come dicevamo, la crisi non scoppia *ex abrupto* per via di una *Jetztzeit* piombata nella storia della scienza: la crisi ha una maturazione genealogica che si deve all'intrinseca tendenza dell'essere umano a razionalizzare il mondo-della-vita. In ultima battuta, si tratta dei *problemi della ragione*:

La ragione è il tema esplicito delle discipline della conoscenza [...], della vera e autentica valutazione [...], dell'azione etica [...]; la ragione è cioè un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali “assolutamente”, “eternamente”, “sopra-temporalmente”, “incondizionatamente”, validi.³⁶

Ma di quale ragione parliamo? La ragione intesa da Husserl è ben più profonda della razionalità delle scienze, in quanto si tratta del *rendere ragione*, del *dare ragioni* al mondo che in qualche modo esiste. E

quindi, se la crisi delle scienze è una crisi della ragione, dobbiamo dire che, in verità, si tratta di *una crisi del senso*: «se è in discussione la storia, si tratta sempre di riconoscerne il “senso”, di riconoscere, nella storia, la ragione». ³⁷ Dietro la crisi delle scienze, allora, si nasconde qualcosa di ben più importante: la mancanza di senso nel mondo.

Come si è detto, il metodo quantitativo appiattisce la variabilità contingente delle sensazioni con l'astrazione numerale. Per queste cose la storia della filosofia moderna, dalla quale inizia il processo di *matematizzazione* della realtà, diventa una vera e propria «*lotta per il senso dell'umanità*»: ³⁸ la riorganizzazione delle scienze è una riorganizzazione del senso dell'umanità; la storia della filosofia moderna, quindi, è la storia della risemantizzazione del senso dell'essere. Per capire meglio la posta in gioco è bene presentare, per quanto brevemente, questa sottile anamnesi husserliana, dato che «Soltanto un'intima comprensione [...] della filosofia moderna [...] rende possibile la comprensione di questo stesso presente». ³⁹

L'epoca moderna è caratterizzata da uno *Zeitgeist* ben definito, quello dell'«*idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente*». ⁴⁰ Tutto ciò che appare, le manifestazioni, di cui accennavamo sopra, possono essere descritte accuratamente solo attraverso un metodo razionalmente costituito e sistematicamente organizzato che riferisca «di ogni oggetto [...] il suo pieno essere-in-sé». ⁴¹ È sulla base di questa necessità che avviene la *riforma della matematica*, realizzata da un singolo uomo: Galileo Galilei. Galilei si trovava in un contesto scientifico particolare: da matematico sapeva bene che, al suo tempo, l'aritmetica era perlopiù un ausiliare epistemico alla geometria, che di per sé lavorava con forme *idealiter* degli oggetti concreti per la misurazione delle cose fisiche. In altri termini, la geometria del tempo «tendeva a stabilire una relazione tra l'empiria e le idee limite della matematica». ⁴² Questa posizione ausiliaria dell'aritmetica rispetto all'applicazione pratica, però, nascondeva un risvolto concettualmente ben più ambizioso: «elaborare sistematicamente una metodica della misurazione per la determinazione obiettiva delle forme in un costante avvicinamento [...] agli ideali geometrici, alle forme limite». ⁴³ È questa l'ambizione che motiva Galilei. Egli, dunque, «si disse: ovunque si è giunti a elaborare una simile metodica, grazie a essa si è superata anche la relatività dell'apprensione soggettiva, che in fin dei conti è essenziale del mondo empirico-intuitivo»; ⁴⁴ e così, partendo comunque sia dall'applicazione pratica delle geometrie, spostò l'accento epistemologico alle forme geometriche ideali, poiché attraverso esse «noi attingiamo una verità *identica, irrelativa*». ⁴⁵ Quindi, Galilei comprese che dall'idealità delle geometrie pure si potesse attingere una conoscenza ben più solida di quella che produceva la loro applicazione pratica, e questo proprio perché

le forme empiriche reali o possibili ci sono date [...] nell'intuizione empirica sensibile, soltanto come “*forme*” di una “*materia*”, di un *plenum (Fülle) sensibile*; cioè con ciò che si rappresenta nelle cosiddette *qualità specifiche di senso*, colore, suono, odore e simili. ⁴⁶

Queste qualità di senso peggiorano il grado epistemologico delle scienze per via della loro relatività. Al contempo, ci dicono qualcosa di importante: le variabilità contingenti hanno una sorta di delineamento ontologico per il quale «I loro mutamenti [...] non sono casuali o arbitrati, bensì reciprocamente ed empiricamente dipendenti, in modi sensibili-tipici». ⁴⁷ Galilei, da questo, ne supporrà qualcosa che cambierà per sempre il modo di fare scienza: «Le cose del mondo circostante intuitivo [...] hanno per così dire loro “*abitudini*”», ⁴⁸ per cui «Possiamo così *tematizzare lo stile generale individuale* in cui questo mondo intuitivo persiste nel flusso dell'esperienza totale». ⁴⁹

A questo punto la geometria si rivolge alla matematica pura avviando il processo di *matematizzazione del reale*. È su questa matematizzazione che poggia l'argomentazione husserliana: lo studio dei vincoli di invariabilità necessita di una base epistemica che elimini i pluri qualitativi e, per questo, la geometria *doveva* rivolgersi alla matematica. Lo scotto da pagare è che attraverso la matematizzazione diretta delle datità avviene una *matematizzazione indiretta* delle loro qualità. Infatti, la misurazione è *esatta* in quanto

«guidata da un mondo di idealità già preliminarmente obiettivato attraverso l'idealizzazione e la costruzione, cioè da certe compagini ideali particolari che si aggiungono alle singole scale di misura»;⁵⁰ queste compagini ideali particolari, proprio poiché ideali e preliminarmente obiettivate, *sono astratte di ogni qualità*. Infatti è proprio dall'eliminazione del plenum qualitativo, ovverosia della variabilità contingente di colori, odori, sensazioni etc., che le datità sono matematizzate. Se da un lato questo ci consegna una scienza obiettiva, dall'altro ci allontana dalla quotidianità immediatamente intuitiva, che continua a rimanere il terreno concreto dell'esistenza umana. Dice Husserl, «Galileo [...] è un *genio che scopre e insieme occulta*»,⁵¹ e ne ha tutte le ragioni: alla scoperta più sensazionale che abbia mai varcato le soglie dell'umanità, ovvero quella di una sistematizzazione obiettivata dei fenomeni, è seguito l'allontanamento delle scienze dal mondo. Per queste cose, «La natura è nel suo “vero essere in sé” matematica»: ⁵² se le scienze matematiche pervengono all'invariabilità, e dunque allo strato costitutivo delle cose che sono, allora ricaviamo un assunto ontologico: la natura è essa stessa matematica, in quanto la sua verità è racchiudibile in un assunto matematico — la *formula*.⁵³

Ora: da Cartesio a Kant, Husserl dimostra come anche le scienze dello spirito si siano adattate a questa riorganizzazione epistemologica. Ed è proprio qui il problema: se il metodo quantitativo è ragionevolmente applicabile alle scienze naturali, è ben più difficile adattarlo alle scienze dello spirito. Quando anche queste ultime hanno provato a ricostituirsi su fondamenta matematiche, l'intero studio del mondo-della-vita è collassato; le scienze dello spirito — tra cui soprattutto la psicologia — hanno la loro fondazione nella piena esperienza del mondo: matematizzarne l'immediatezza esperienziale appassisce il mondo, sbiadendolo nell'aritmetica. Da dove ripartire, allora?

In piena coerenza con le *Idee*, anche in questo caso Husserl ritiene che per ricostituire l'esperienza originaria del mondo bisogna tornare alla soggettività. Ci sono dei motivi decisivi: l'idea è che ogni sapere scientifico si costituisce sulle modalità della coscienza trascendentale e, per questo, ogni scienza dipende dalla *disposizione teoretica* dell'ego;⁵⁴ dunque, «il senso d'essere ingenuo del mondo assume [...] il senso di un “polisistema della soggettività trascendentale” che “ha” e costituisce un mondo e le realtà comprese in esso». ⁵⁵ Malgrado la pervasività del metodo matematico, qui e lì nella storia ci sono stati spauracchi per un'apertura delle scienze alla soggettività trascendentale: fra tutti, Cartesio e Kant, secondo Husserl, avevano tra le mani la possibilità di riportare i metodi del sapere all'immediatezza del mondo-della-vita, ma ognuno per motivi diversi non ci è riuscito in pieno. È proprio da queste cose che la fenomenologia parte: per ritornare al «mondo: [...] l'orizzonte aperto, l'orizzonte dei “termini”, il campo universale dell'essente presupposto da ogni prassi»,⁵⁶ bisogna attuare l'epochè, e nella fattispecie della *Crisi* l'epochè più radicale e universale di tutte, che mette fra parentesi ogni presupposto, ipotesi e conclusione delle scienze per ripartire da dove tutto comincia e, forse, finisce: dalla «*soggettività* che ha già un mondo, e ai modi in cui, nella sua “metodica” interna e nascosta, ha il mondo, in cui l'ha “elaborato”, e in cui continua a riplasmarlo». ⁵⁷

È in questo senso che la fenomenologia è un rifiuto della psicologia che, però, si configura come uno psicologismo a sua volta, seppure certo speciale. Infatti, inizialmente «la filosofia trascendentale [...] aveva buoni motivi per non sperare consiglio dalla psicologia. Ciò dipendeva [...] dalle fatali vie traverse che le erano state imposte dalla particolarità dell'idea moderna di una scienza universale obiettivistica costruita more geometrico». ⁵⁸ Questa mira obiettivistica si esprime, secondo Husserl, nella separazione dualistica degli strati psichici e fisici dell'essere umano:⁵⁹ se l'intento era quello di riformulare il metodo psicologico sulla base dell'analisi matematico-empirica, l'unico modo per farlo era separare gli strati dell'empirico e dello psichico considerando il primo una sorta di rifrazione del secondo:

la psicologia adottò un concetto dell'anima che non era affatto originario, bensì che derivava dal dualismo cartesiano il quale, a sua volta, presupponeva l'idea costruttiva di una natura corporea e di una scienza naturale matematica. Così la psicologia [...] concepì l'anima — cioè il suo tema — come un che di reale nello stesso senso della natura corporea, che era il tema delle scienze della natura. ⁶⁰

Quindi la netta separazione di corpo e psiche, che notoriamente la fenomenologia riassume in un paradigma fusionale,⁶¹ era sì l'unico modo per adattare l'epistemologia psicologica alle scienze naturali ma così si fraintendeva il suo stesso oggetto di studio, la psiche. Da questo fraintendimento deriva tanto la crisi della psicologia — che di fatti «è la storia di una serie di crisi»⁶² — quanto la crisi di tutte le scienze. Infatti, come si diceva, la crisi delle scienze è la crisi del senso: la scienza spiega obiettivamente il mondo-della-vita ma, a seguito del suo ripiegamento nella quantificazione, si è allontanata da quello stesso mondo di cui doveva rendere conto. La diagnosi di Husserl riporta questo allontanamento alla crisi della psicologia: se ogni produzione di conoscenza fa capo a una specifica disposizione teoretica della coscienza, era la psicologia che doveva indagare le possibilità di ogni conoscenza possibile in generale.⁶³ La psicologia avrebbe dovuto:

interrogare originariamente il che cosa e il come delle anime [...] il loro modo di essere nel mondo, nel mondo-della-vita, il modo in cui “animano” i *corpi propri*, in ci sono localizzate nella spazio-temporalità, il modo in cui ciascuna “vive” psichicamente in quanto ha “coscienza” del mondo in cui vive e in cui è cosciente di vivere; il modo in cui ciascuna esperisce il “suo” corpo non soltanto come un corpo particolare, bensì, in un modo assolutamente peculiare, il “corpo proprio”, come il sistema degli “organi” che essa muove egologicamente (nel suo agire), il modo in cui essa “interviene” (*eingreift*) nel mondo circostante di cui è cosciente, nella forma dell’“io spingo”, dell’“io trascino”, dell’“io sollevo” questo e quello ecc.⁶⁴

Allora, la fenomenologia è la psicologia che si compie: facendosi carico dell'eredità proto-trascendentale di filosofi come Cartesio e Kant, reintroduce l'indagine trascendentale dell'ego in un modo tutto nuovo; ovvero, evita di limitarsi a constatare l'esistenza di un soggetto che ordina logicamente il mondo nello spazio-tempo, ma approfondisce i modi di coscienza attraverso l'intenzionalità; quindi, studia le sfumature emozionali e motivazionali, nonché la loro esplicitazione nel corpo-vivo, «“il mio corpo”, che io “muovo”, in cui e attraverso cui io “agisco”, che io “animo”». ⁶⁵ Aver perso di vista tutto questo ha comportato la crisi delle scienze e, allo stesso tempo, la crisi del senso dell'essere umano nel mondo; Galilei, insomma, ha aperto le porte a una conoscenza forse obiettiva, ma così facendo ha per sempre condannato il mondo-della-vita al velamento.

La crisi oggi

Come visto, la *Crisi* mette a fuoco un panorama complesso: la crisi delle scienze è, in fondo, la crisi della psicologia. Ma cosa è successo dopo il '36? E, nella fattispecie, è cambiato qualcosa nei metodi della psicologia? In verità, gli ultimi cent'anni di psicologia hanno confermato la diagnosi husserliana. Questo, seppure in buona fede: la psicometria, ovvero la scienza che si occupa della quantificazione degli aspetti qualitativi degli stati psichici ed emozionali, e che dunque è il coronamento del metodo quantitativo in psicologia, cerca di riportare al numero le percezioni e intensità degli stati emozionali.⁶⁶ Come fenomenologi, la psicometria deve interessarci: da un lato, è in linea con la riorganizzazione delle scienze dello spirito verso la matematica ma, dall'altro, opera una interessante statistica degli stati psichici ed emozionali dei soggetti. Nel 1987, il diciottesimo volume⁶⁷ dell'ormai consolidata rivista *Journal of Phenomenological Psychology*, conteneva alcuni contributi che riprendevano il discorso sulla condizione della psicologia decenni dopo la diagnosi di Husserl. Nella fattispecie, risaltano due lavori: il primo di K. L. Uhler, *A Clarification of Edmund Husserl's Distinction Between Phenomenological Psychology and Transcendental Phenomenology*,⁶⁸ e il secondo di N. Bolton, *Beyond Method: Phenomenology as an Approach to Consciousness*.⁶⁹ Il primo ordina le fasi del metodo fenomenologico in contrasto a quello psicologico — e risulta un approfondimento storico delle discussioni affrontate. Il secondo, invece, è teoreticamente importante: la psicometria, dice Bolton, nasce dalla necessità di «pulire confusioni concettuali *attraverso* sofisticazioni metodologiche»,⁷⁰ e in questo bisogno si scopre coerente con l'esigenza della psicologia di seguire un'epistemolo-

gia quantitativa. Inoltre, si fa presente come «si presuppone ci sia una diretta correlazione tra metodo e concetto psicologico che porta il concetto a essere ‘esplicitato’, più o meno linearmente, dai dati ottenuti dall’applicazione del metodo». ⁷¹ E per questo, «le nostre interpretazioni saranno più generali o più precise *sulla base* di appropriate metodologie di analisi; non può esserci altra fonte di illuminazione dei concetti». ⁷² Per tutte queste ragioni, la psicometria tratta i suoi oggetti di studio sulla scorta di un *approccio mereologico*: «la definizione dei concetti psicologici può essere solo una questione di ‘mettere insieme’ i risultati di una ricerca, come se tutto quanto avessimo prima fossero pezzi di un puzzle senza risoluzione!». ⁷³

In altre parole la psicometria armonizza epistemologia e ontologia in un solo colpo: l’identificazione del *cosa* parte dal *come* metodologico, ed anzi è lo stesso metodo che, decretando certi risultati, porta al chiarimento ontologico attraverso la statistica. In questo senso, la psicometria ci chiama a una domanda decisiva: *è il metodo che porta al concetto o è il concetto che istituisce criteri di metodo?* Dalla nostra risposta dipende il livello di indagine che la psicologia vorrebbe tenere: se è il metodo che porta al concetto, allora l’intera vita psichica del soggetto, intesa anche nella sua stratificazione fenomenologica, è studiabile solo sotto l’istanza del metodo; ma così, ancora, il mondo-della-vita si spacca in una quotidianità imperscrutabile — o addirittura falsa! — e una verità contemplabile solo superando la spontaneità dell’esistenza. Se «Una vera scienza [...] è quella che comprende come i suoi metodi si relazionano ai suoi concetti», ⁷⁴ soprattutto la psicologia si trova in una condizione gravosa poiché «l’attività della coscienza che ci presenta oggettività è essa stessa il contenuto»; ⁷⁵ e quindi, infine, «la sfida che minaccia la ricerca psicologica è di trasformare le scienze umane in un problema umano sviluppando concetti che rappresentano generalizzazioni empiriche *sulla coscienza nel* contesto di una coscienza che li trascende». ⁷⁶ *La coscienza*, in altre parole, *non è un numero* ma è anche numero nel senso che l’elaborazione di quantità e criteri metodologici fa parte delle sue disposizioni; eppure, la coscienza è ben più di questo: è l’immediatezza dei suoi contenuti e, soprattutto, è spontaneità emozionale. Ed è per questo che «La fenomenologia [...] indica la via alla psicologia, non certo suggerendo un altro metodo di ricerca [...], ma dandole un orizzonte dal quale la relazione tra teoria ed esistenza umana può essere propriamente espressa». ⁷⁷ L’orizzonte fenomenologico libererebbe la psicologia verso il campo delle *esperienze vissute*, nonché il mondo-della-vita: «elaborare questo orizzonte richiede un ripensamento dei concetti con cui capiamo i fenomeni in modo tale che le scoperte che emergono dalle ricerche ricevano il loro pieno significato *solo* in una coscienza capace di liberarle dal metodo». ⁷⁸ E quindi la fenomenologia «è il punto fermo della psicologia proprio perché permette ai ricercatori di capire ed esprimere la necessaria relazione tra i dati dell’investigazione empirica e i concetti usati per organizzare e dirigere questi dati». ⁷⁹

Bolton mette in luce qualcosa di fondamentale: la psicologia, proprio in quanto scienza dello psichico, non può rinchiudersi nelle stretture epistemologiche della quantità. Istituire un metodo è certamente il presupposto all’unitarietà di una disciplina, e per questo anche la psicologia deve ovviamente averne uno; il grosso problema, però, sta nel non costringere la vitalità delle emozioni nei bordi metodologici. In tal caso, si sta facendo una scienza valida solo nel contesto epistemico sperimentale; si tratterebbe di una scienza da laboratorio, le cui tesi sono affidabili solo in istanze metodologicamente circoscritte. E la psicologia, perché *ψυχή-λόγος*, non può essere qualcosa di simile. La psicologia deve riguardare i vissuti di coscienza per come si danno immanentemente *nella* coscienza — dunque deve essere uno studio trascendentale della coscienza — ma, al contempo, non deve limitarsi a questo; la psicologia deve essere lo studio dei modi d’essere dell’umanità nel mondo-della-vita, ovvero ha l’urgenza di indagare l’immediatezza del quotidiano, dove gli stati psichici e le emozioni costituiscono gli argini del *sistema di mondo* del soggetto personale. Naturalmente, questo necessita di un metodo. L’idea di Bolton di una fenomenologia che allarga gli orizzonti metodologici della psicologia è ragionevole, ma ancora troppo debole: in che modo sarebbe possibile questo allargamento e, soprattutto, che forma di interazione è possibile tra psicologia sperimentale e fenomenologia trascendentale? La nostra idea è che quest’armonizzazione sia possibile attraverso un am-

pliamento fenomenologico delle statistiche psicometriche: se Bolton ha ragione a credere la fenomenologia un'espansione dei guadagni psicologico-sperimentali nel mondo-della-vita, ma non è chiaro in che modo questo avvenga, è D.L.H.M. Debats, con il suo *Meaning in Life. Psychometric Clinical and Phenomenological Aspects* (1996), ad aprire una possibile via.

Lo studio di Debats si focalizza sulla misurabilità del *meaning in life* (*senso della vita*). Il lavoro si concentra sulle scale e i metodi elaborati per il calcolo del senso della vita, ed è organizzato come segue: suddiviso in tre parti, dapprima passa in rassegna i vari test per il calcolo,⁸⁰ poi, nell'ultima parte, elabora degli spunti per una contestualizzazione fenomenologica degli indici parametrici psicometricamente ricavati.⁸¹ Al netto delle implicazioni specifiche per lo studio del metodo LRI (*Life Regard Index*), è il sottofondo teorico a interessarci: volendo superare gli argini della sola constatazione quantitativa, lo studio tenta la combinazione di approccio quantitativo e qualitativo così da evitare l'appiattimento dell'esperienza vissuta sul mero dato, positivisticamente colpevole di mancare l'immediatezza della quotidianità vissuta.⁸² Tuttavia, la ricerca poggia ancora sul quantitativo: al campione di partecipanti sono posti quesiti dai quali si astrae un indice di quantificazione e una media statistica inferenziale, che restituirebbe un parametro affidabilmente estendibile alla popolazione. Nella fattispecie, ai partecipanti è chiesto di compilare questionari dove riferiscono le sensazioni provate in un momento di svuotamento di senso della vita (*Experienced meaninglessness*, EML) oppure, diversamente, le sensazioni in momenti di senso della vita riempito (*Experienced meaningfulness*, EMF); ancora, è stato chiesto di chiarire il loro stato d'animo, così da avvallare le contaminazioni epistemiche nelle risposte agli EML ed EMF; gli è stato chiesto una breve autobiografia, nonché di rispondere, ancora una volta attraverso una quantificazione, alla loro felicità o infelicità circa la vita.⁸³ A noi interessa il setting metodologico: malgrado il terreno sia classicamente psicometrico — ovvero statistico e quantificativo —, lo studio cerca di mantenere la sfumatura qualitativa delle esperienze vissute dei soggetti.

La pista di Debats è chiara: una psicometria solo quantitativa è gravemente insufficiente perché manca di rendere conto delle esperienze vissute non solo dei partecipanti ma poi, nell'operazione di inferenza statistica, dell'intera popolazione cui si vorrebbero estendere i risultati psicometrici. L'intenzione dietro la coniugazione di fenomenologia e psicometria, dunque, sarebbe di «comprendere meglio, da un lato, il mondo interiore dei nostri partecipanti e, dall'altro, analizzare i data attraverso un metodo numerico-matematico».⁸⁴ In questo senso, siamo davanti a una fenomenologia certamente più moderata nei confronti della psicologia: se per Husserl non c'era comunicazione tra psicologia empirico-sperimentale e fenomenologia trascendentale, negli anni a venire c'è stato un graduale ammorbidimento delle relazioni tra le due discipline, che di fatti, con Bolton teoricamente e con Debats sperimentalmente, trovano un punto di incontro. Nella fattispecie si tratta di tenere insieme entrambi gli approcci: da una parte l'elaborazione quantitativa e l'inferenza statistica, dall'altra la vitalità delle esperienze vissute riportate dai partecipanti. Malgrado questo, lo studio di Debats lascia aperto il quesito più importante di tutti: in che modo è metodologicamente possibile questo avvicinamento? Fermo restando che, per l'autore, la psicometria rimane il sottosuolo epistemicamente affidabile sulla cui base elaborare un'interpretazione fenomenologica delle esperienze vissute dei partecipanti, a questo punto dovremmo chiederci: basta avvicinare i due metodi per pensarne un'unione? In altri termini, l'idea di Debats sembra di supportare il calcolo psicometrico attraverso la fenomenologia, ma anche stando alla sua stessa ricerca non è chiaro in che modo questo avvenga, e soprattutto a che livello della ricerca psicometrica si collochi l'approfondimento fenomenologico. In questo caso, si ridurrebbe la fenomenologia a una semplice ausiliaria di un'indagine psicologica che rimane fondamentalmente modellata sulla base delle scienze naturali. Per questo, la nostra idea sarebbe di mantenere la suggestione di Debats circa un approccio insieme quantitativo e qualitativo, chiarendo però le implicazioni fenomenologiche in psicometria. L'ambizione sarebbe di ibridare le due discipline in modo talmente armonico da istituire una sorta di psicometria fenomenologica.

La psicometria fenomenologica, per come la possiamo intendere basandoci su Husserl, Bolton e Debats, sarebbe un'indagine che farebbe propri i risultati psicometrici per derivarne l'esperienza vissuta dei suoi partecipanti e, inferenzialmente, della popolazione. Più chiaramente, l'integrazione fenomenologica in psicometria sarebbe possibile al livello della statistica inferenziale: ricavati dei numeri quantificatori dell'esperienza vissuta dei partecipanti, la fenomenologia interverrebbe nel processo di inferenza statistica cercando di conservare la vitalità qualitativa dei dati acquisiti. In altri termini, si tratterebbe di conservare l'esperienza vissuta nel ricavato psicometrico: considerando l'indagine di Debats sulle scale LRI e trattenendo i risultati ottenuti dagli EML ed EMF, l'idea sarebbe di riorganizzare le quantità in qualità generalizzate.⁸⁵ Se il punto di forza delle psicometrie è di «inferire le caratteristiche dell'intera popolazione a partire da dati raccolti su un suo sottoinsieme»,⁸⁶ allora è possibile potenziare fenomenologicamente i ricavati psicometrici portandoli al livello della generalità qualitativa e non quantitativa. L'intenzione sarebbe di mantenere la vitalità delle esperienze vissute anche nella sussunzione statistica: a certe condizioni e in gradazioni diverse, qualcosa dell'esperienza immediata del mondo-della-vita sopravvive nella matematizzazione. Il dato psicometricamente medio ricavato, che viene poi statisticamente inferito alla popolazione generale, è, sotto un aspetto eminentemente fenomenologico, un concentrato indistinto di esperienze vissute rapprese in una media matematica. Per questa ragione sarebbe possibile ragionare non più *bottom-up*, ovvero ricercando la sussunzione statistica media a partire da dati specifici, ma *top-down*: dato un medio psicometrico, potrebbe essere possibile elaborare un criterio qualitativo e non quantitativo che assesti epistemologicamente e ontologicamente i modi di sentire certe emozioni e situazioni. Venendo al concreto, e considerando ancora la ricerca di Debats, da essa apprendiamo che nel questionario libero relativo le EML ed ELF ci sono vere e proprie esperienze vissute, specificamente inferibili alla vita personale dei partecipanti; ad esempio, nei momenti di esperienza dello svuotamento di senso, qualcuno riporta: «Il suicidio di un amico. Ho realizzato che alcune persone sopportano un peso irragionevole»⁸⁷ o, ancora, «Prima e dopo il mio tentativo di suicidio; da quel momento mi sono sentito affaticato».⁸⁸ Diversamente, nei momenti di senso di vita riempito, altri riportano: «Se mi rendo conto che possa contare qualcosa per gli altri (amici) o se ho un bel (profondo) rapporto con certe persone (che mi sono vicine)»;⁸⁹ «La vita ha senso per me quando sono chiuso nei miei sentimenti e non mi aggrappo più ad aspettative o doveri».⁹⁰ Com'è evidente, si tratta di esperienze vitalmente qualitative che riferiscono eventi esistenzialmente rilevanti e specifici, come nel caso del suicidio di un amico. Il dubbio sta proprio nella plausibile quantificazione di queste esperienze vissute: come viene affermato nello stesso articolo, «Da un punto di vista positivistico, l'affidabilità di questo studio potrebbe essere criticata perché non ci sono categorie designate a-priori, ma piuttosto sviluppate da una ripetuta lettura dei testi originali così da fare giustizia alla natura personale delle informazioni raccolte».⁹¹ Nondimeno, rimane un dubbio: in quale modo è davvero possibile operare una quantificazione affidabile di esperienze vissute?

Una (inconcludente) conclusione

Discutere delle relazioni tra fenomenologia e psicologia è ancora oggi, anzi soprattutto oggi, difficile. Come si è visto, una delle due cede all'altra: o la fenomenologia diventa ausiliaria della psicologia, oppure la psicologia cade nel trascendentalismo fenomenologico. La psicologia sperimentale complica la situazione: già Husserl criticava la pretesa empirica e quantitativa della psicologia, ma oggi, a fronte delle psicometrie, la relazione fenomenologia-psicologia pare compromessa a priori. Nel corso del saggio, da un lato abbiamo riportato lo stato dell'arte dei rapporti tra fenomenologia e psicologia, considerando dapprima le *Idee* e la *Crisi* di Husserl, poi le rielaborazioni di Bolton e Debats; dall'altro, conservando la coniugazione di metodo quantitativo e qualitativo di Debats, abbiamo posto qualche spunto per una psicometria fenomenologica: è possibile ibridare le due discipline usufruendo delle caratteristiche di ognuna per fare della buona psicologia? Se sì, come?

A ogni modo, è chiaro che la coniugazione di fenomenologia e psicometria tradisca l'originale progetto husserliano: rimanendo in fenomenologia trascendentale, è scorretto adottare la quantità per lo studio degli stati psichici. Per come (non) è cambiata la situazione delle scienze, forse dovremmo ora mediare le due discipline proprio in virtù dell'interdisciplinarietà della fenomenologia. D'altronde, come abbiamo visto, le psicometrie presuppongono qualcosa di fenomenologico: l'estrapolazione statistica si basa su questionari e test che mirano all'emersione del vissuto dei partecipanti. Quindi la separazione disciplinare non avviene al livello della sperimentazione⁹² ma, più precisamente, nel processo di quantificazione media che, partendo dai vissuti, li sussume nella statistica. La psicometria fenomenologica proverebbe a mantenere la sostanza qualitativa delle esperienze vissute dei partecipanti, non amalgamando il singolo e personale vissuto in un'astrazione quantificata che di quei vissuti conserva poco. Capiamo si tratti di un'orientamento generico che necessita di approfondimenti migliori, anche e soprattutto sperimentali; nondimeno, con questo saggio volevamo tratteggiarne l'idea, riprendendo il discorso da dove cominciava: dalla crisi del senso. Forse, non c'è modo di arrestare questa crisi: è possibile che sia la stessa esistenza delle scienze a fondarsi su una ciclica crisi.⁹³ Infatti, è proprio dalla loro disunione che è possibile una riorganizzazione sistematica in quella origine da cui ognuna proviene, per cui

bisogna conoscere, secondo tutti i gradi e tutti gli strati, l'intero sistema delle configurazioni di coscienza che costituiscono la datità originaria di tutte queste entità oggettive e rendere quindi intelligibile l'equivalente coscienziale della corrispondente specie di "realtà".⁹⁴

La fenomenologia trascendentale è invero un progetto di riunificazione sistematica della disunità delle scienze, e quindi una loro riorganizzazione unitaria sotto il profilo disposizionale della coscienza pura. Con ogni probabilità si tratta di un'ambizione ora irrealizzabile, cosa che lo stesso Husserl non manca di notare nel '36.⁹⁵ Per questo potrebbe essere più sperabile un avvicinamento delle scienze, là dove possibile. Fenomenologia e psicometria, infine, corrono verso lo stesso obiettivo: l'indagine della psiche umana; malgrado questo, i loro presupposti metodologici divergono. Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare, potrebbe essere possibile coniugare quantità e qualità in vista dell'obiettivo più importante di tutti: riscoprire il senso del mondo e ritornare alla vitalità qualitativa delle esperienze vissute, ripensando profondamente lo studio dell'essere umano.

1. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, §34, p. 78. ↩

2. Ivi, p. 4. ↩

3. Ne è simbolo l'invettiva contro G. Anschütz (1886-1953), il quale «Tutto quanto dice a proposito della fenomenologia è completamente errato», oppure «Sembra [...] non si sia mai nemmeno reso conto che un'esposizione pubblica degli enunciati scritti di un altro deve attingere a uno studio attento e accurato». Cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III: *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, §8, pp. 425-427. ↩

4. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I, cit. alla nt. 1, §18, p. 42 ↩

5. Ibid., corsivo nostro. ↩

6. Ivi, §19, p. 43. ↩

7. Ibid. ↩

8. Ivi, p. 6. ↩

9. Ivi, p. 5. ↩
10. Cfr. ivi, §30-§32, pp. 66-73. ↩
11. Questo vale tanto per il trascendentalismo kantiano quanto per quello husserliano. Nella fase delle *Ricerche logiche*, quindi prima del rivolgimento al trascendentale, alla fenomenologia interessava tornare alle cose stesse. Nonostante nelle *Idee* la fenomenologia si imposti come analisi trascendentale delle strutture invarianti della coscienza pura, Husserl insiste sul fatto che prima di tutto ci siano *datità in carne e ossa* da cui ogni scienza parte, compresa la fenomenologia col suo processo di riduzione. Cfr. ivi, §43-§46, pp. 103-114, oppure cfr. ivi, §84-§86, pp. 209-221, o ancora cfr. ivi, §39, specialmente p. 94. ↩
12. Cfr. ivi, §36-§37, pp. 84-89. ↩
13. Ivi, §37, p. 88. ↩
14. Ibid. ↩
15. Cfr. §36, pp. 84-86. ↩
16. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, §54 ss., pp. 216 ss. ↩
17. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III, cit. alla nt. 3, §11, p. 433. ↩
18. Ibid. ↩
19. Ivi, §11, pp. 433-434. ↩
20. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I, cit. alla nt. 1, §7. ↩
21. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III, cit. alla nt. 3, §11, p. 434. ↩
22. La questione non è solamente ramificata ma anche raffinata e complessa: la fenomenologia non nega che la conoscenza parta dall'esperienza, ma critica il presupposto empirista per cui l'esperienza stessa diventa il fondamento di ogni conoscenza possibile in generale: «L'errore di principio dell'argomentazione empiristica sta nell'identificare o scambiare la fondamentale esigenza di un ritorno alle "cose stesse" con l'esigenza di ridurre all'esperienza ogni fondazione della conoscenza» (Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I, cit. alla nt. 1, §19, p. 43). Questo, naturalmente, fa cadere l'intera metodologia empirista in contraddizione: se l'empirismo si basa su un rifiuto di strutture eideticamente invarianti, l'idea che la conoscenza si fondi e realizzi nell'esperienza diventa a sua volta un assunto eideticamente invariante e necessario perché l'empirismo sia, per l'appunto, un metodo scientifico. Cfr. ivi, §20. ↩
23. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III, cit. alla nt. 3, §11, p. 436. ↩
24. Non possiamo sottrarci dall'evidenziare che, ovviamente, il discorso sia fenomenologicamente molto più complesso di così: è vero che la stessa strutturazione trascendentale dei modi di coscienza permette, in un certo grado, la condivisione di un medesimo mondo concreto, ma è altrettanto vero che ogni polo egologico di coscienza abbia una propria personale articolazione di intenzionalità con cui stratifica di valori, emozioni e motivazioni il mondo (cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I, cit. alla nt. 1, §84 ss.; oppure cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro II, cit. alla nt. 19, §50, §54 ss.). Ancora: la condivisione di un medesimo orizzonte di mondo permette, per vie essenzialmente *entropatiche* (cfr. ivi, §43 ss.), comportamenti congiunti a *relazioni coscienziali reciproche* e riempimenti motivazionali comuni (cfr. ivi, §51); in questo modo, ogni polo egologico intenzionale non ha solo un proprio *mondo circostante* (*Umwelt*) personale (cfr. ivi, §50), istituito su stratificazioni imma-

nenti alla sua propria persona, ma anche un *mondo circostante comune* (*Mitwelt*) dato da concordamenti di intenzionalità unificati con altri *controsoggetti* (cfr. *ivi*, §51, p. 198). ↩

25. *Id.*, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III, cit. alla nt. 3, §11, p. 436. ↩

26. Cfr. *Id.*, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I, cit. alla nt. 1, §40. ↩

27. *Id.*, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III, cit. alla nt. 3, §11, p. 438. ↩

28. *Ibid.* ↩

29. Cfr. *Id.*, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro II, cit. alla nt. 19, §38 ss. ↩

30. *Id.*, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro III, cit. alla nt. 3, §11, p. 438. ↩

31. *Ivi*, §11, p. 439. ↩

32. Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2015, §1, p. 41. ↩

33. *Ivi*, §2, p. 43. ↩

34. *Ibid.* ↩

35. *Ibid.* ↩

36. *Ivi*, §3, p. 46. ↩

37. *Ibid.* ↩

38. *Ivi*, §6, p. 50. ↩

39. *Ivi*, §6, pp. 50-51. ↩

40. *Ivi*, §8, p. 58. ↩

41. *Ibid.* ↩

42. *Ivi*, §9b, p. 63. ↩

43. *Ivi*, §9b, pp. 63-64. ↩

44. *Ivi*, §9b, p. 64. ↩

45. *Ibid.* ↩

46. *Ivi*, §9b, pp. 64-65. ↩

47. *Ivi*, §9b, p. 65. ↩

48. *Ibid.* ↩

49. *Ibid.* ↩

50. *Ivi*, §9c, p. 68. ↩

51. *Ivi*, §9h, p. 84. ↩

52. Ivi, §9i, p. 86. ↩
53. Cfr. ivi, §9d, p. 74. ↩
54. Cfr. ivi, §33 ss. ↩
55. Ivi, §52, p. 193. ↩
56. Ibid. ↩
57. Ibid. ↩
58. Ivi, §57, p. 217. ↩
59. Cfr. ivi, §60. ↩
60. Ivi, §60, p. 225. ↩
61. Cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro II, cit. alla nt. 19, §30 ss. ↩
62. Id., *La crisi delle scienze europee*, cit. alla nt. 36, §57, p. 217. ↩
63. È proprio questo, già dalle *Ricerche logiche*, il vero e proprio obiettivo dell'analisi fenomenologica: rinvenire un paradigma di invariabilità talmente strutturale e apodittico che ogni conoscenza che da esso deriva sia quanto più possibile epistemicamente legalizzata, ovverosia assicurata nella sua validità. Si tratta, in altre parole, di indagare e legalizzare il punto zero dal quale ogni produzione di conoscenza deriva: la coscienza nelle sue modalità di giudizio; e quindi, la fenomenologia, in quanto studio della coscienza, è la scienza di ogni scienza possibile in generale perché indaga i modi che agiscono nell'articolazione dell'esperienza, e dunque nella sistematizzazione epistemologica. Cfr. Id., *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015, Introduzione, §62 ss. ↩
64. Id., *La crisi delle scienze europee*, cit. alla nt. 36, §60, p. 224. ↩
65. Ivi, §60, p. 224. ↩
66. Cfr. C. Primi, F. Chiesi, *Introduzione alla psicometria*, Laterza, Roma-Bari 2005. ↩
67. Cfr. A. Giorgi (a cura di), *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 18, n. 1, 1987. ↩
68. Cfr. ivi, pp. 1-31. ↩
69. Cfr. ivi, pp. 49-58. ↩
70. Ivi, p. 49, trad. nostra. ↩
71. Ibid., trad. nostra. ↩
72. Ivi, pp. 49-50, trad. nostra. ↩
73. Ivi, p. 50, trad. nostra. ↩
74. Ivi, p. 56, trad. nostra. ↩
75. Ibid., trad. nostra. ↩
76. Ibid., trad. nostra. ↩
77. Ibid., trad. nostra. ↩
78. Ibid., trad. nostra. ↩

79. Ivi, p. 57, trad. nostra. ↩
80. Cfr. D. L. H. M. Debats, *Meaning in Life. Psychometric, Clinical and Phenomenological Aspects*, tesi di laurea, University of Groningen, 1996, pp. 3-16. ↩
81. Quest'ultima parte è anche leggibile sotto forma di articolo, cfr. D.L.H.M. Debats, J. Drost, P. Hansen, «Experiences of meaning in life: A combined qualitative and quantitative approach», *British Journal of Psychology*, n. 86, 1995, pp. 359-375. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1995.tb02758.x>. ↩
82. Cfr. D. L. H. M. Debats, *Meaning in life*, cit. alla nt. 85, p. 107. ↩
83. Cfr. ivi, pp. 94-97. ↩
84. Ivi, p. 107, trad. nostra. ↩
85. Bisogna interrogarsi sulla sostenibilità fenomenologica, e nella fattispecie in fenomenologia della persona, di un'ambizione simile. Si tratta di un dubbio importante: come possiamo derivare delle qualità generalizzate da dati sperimentali senza che la generalizzazione qualitativa appiattisca la personalità di ogni esperienza vissuta? Se da un lato dobbiamo conservare la qualità delle esperienze vissute nella sussunzione statistica, dall'altro non possiamo sintetizzare ogni dato di esperienza vissuta in un distillato di sensazioni che non tiene conto di chi le ha provate: quelle esperienze vissute, proprio perché vissute, hanno un senso nel mondo personale del soggetto esperiente. Portare l'esperienza vissuta dal soggetto personale alla generalità qualitativa avrebbe quindi i suoi costi, primo fra tutti che avremmo una sorta di emozione senza nome: un sentimento che, dapprima percepito personalmente in un sistema di mondo che lo comprendeva, ora è sussunto nella generalità di un *sistema di mondo personale possibile in generale*. Ma è davvero possibile qualcosa come un sistema di mondo possibile in generale? È possibile tenere insieme la qualità vissuta delle esperienze personali con la necessità epistemologica di astrarre alla generalità? Certo: questa astrazione obiettivante è scienza, ma è una scienza che vogliamo? Meglio: è una scienza fenomenologicamente condivisibile? Infatti, l'emozione vissuta è viva nei confini delle disponibilità emozionali di ogni soggetto personale, che derivano da fattori di varia ed eterogenea natura, spesso non sistematicamente rilevabili ma sempre fenomenologicamente considerabili — ad esempio, una certa articolazione di interessi in un dato sistema di mondo personale presuppone certe stratificazioni emozionali con altrettanti riempimenti motivazionali, creando dunque una scala emotiva che stabilisce i modi di sentire del soggetto. Come sarebbe possibile tenere conto di queste cose nella generalizzazione qualitativa di esperienze vissute? ↩
86. C. Primi, F. Chiesi, *Introduzione alla psicometria*, cit. alla nt. 71, p. 3. ↩
87. D. L. H. M. Debats, *Meaning in life*, cit. alla nt. 85, p. 101, trad. nostra. ↩
88. Ibid., trad. nostra. ↩
89. Ibid., trad. nostra. ↩
90. Ibid., trad. nostra. ↩
91. Ivi, p. 104, trad. nostra. ↩
92. O quantomeno, avviene a un grado superficiale. Per esempio, nello studio di Debats ci sono alcuni appiattimenti della variabilità epistemica che contraddirebbero, per quanto forse non ingentemente, i presupposti fenomenologici sull'esperienza vissuta. Tra questi, il controllo dello stato d'animo che, nel contesto di studi psicometrici, introdurrebbe instabilità nella raccolta dati. Forse l'approccio fenomenologico non tratterebbe lo stato d'animo come un peggioramento epistemico nello studio psicologico, ma anzi studierebbe esso stesso in quanto esperienza vissuta a sua volta: lo stato d'animo al momento del test potrebbe dire qualcosa del mondo dei partecipanti. Ciononostante, non ci sembra una discrepanza metodologicamente insostenibile, almeno a questo livello della discussione della relazione psicometria-fenomenologia. ↩
93. Si tratta di uno scenario ben noto in sociologia della scienza, consacrato dal monumentale *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) di T. Kuhn. Per un approfondimento fenomenologico della questione, si veda S.

Santamato, «La persona-scienziato e la fenomenologia del soggettivismo epistemologico», *Segni e comprensione*, n. 108, 2024, pp. 125-136. <https://doi.org/10.1285/i18285368aXXXVIIIIn108p125>. ↩

94. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Libro I, cit. alla nt. 1, §152, p. 378. ↩

95. Uno dei passi più interessanti e oscuri della *Crisi* riguarda le differenze eventualmente trascendentali tra individuali così diversi che vivrebbero un altro orizzonte di mondo. Nella fattispecie, Husserl si domanda in che condizione di obiettivazione si trovino i pazzi o i bambini, gli animali... la questione, dunque, è strutturata su base epistemologica: in che modo la scienza, e nello specifico la fenomenologia trascendentale, può rendere conto delle costituzioni di mondo operate da questi soggetti nel suo studio delle modalità di obiettivazione del mondo? Ne deve tenere conto? E se sì, in quale grado e misura? Ancora, e questo complica incredibilmente la questione, queste soggettività si costituiscono nell'attività entropatica dell'ego intenzionale, per cui, malgrado non condividano il nostro stesso orizzonte di mondo, hanno una qualche interazione in quest'ultimo specialmente in quanto analogie entropatiche dell'ego. Cfr. Id., *La crisi delle scienze europee*, cit. alla nt. 36, §55, p. 202. ↩

Copyright © Dialegesthai 1999-2024 · ISSN 1128-5478 · dialegesthai@mondodomani.org · [Informazioni](#)



FILOSOFIA
TORVERGATA

