

INTERSOGGETTIVITÀ E DELIRIO: HUSSERL E BINSWANGER

Scopo di queste pagine sarà indagare come la concezione husserliana dell'empatia abbia influenzato gli studi di Ludwig Binswanger sul delirio, così come vengono esposti dallo psichiatra in *Melanconia e mania* e in *Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia*; si partirà quindi da una breve esposizione del problema dell'empatia e della follia in Husserl, per poi passare ad analizzare alcuni punti salienti dell'analisi binswangeriana.

1. Husserl: empatia e scambio di posizioni

Prima di tutto vorremmo brevemente chiarire cosa si debba intendere per empatia husserliana. La critica si è infatti spesso focalizzata sul versante culturale dell'intersoggettività husserliana, trascurando il ruolo “fondativo” dell'empatia, l'analisi dei suoi momenti più passivi, legati ai processi fisici e psico-fisici; se si vuole invece davvero comprendere in che modo l'alter-ego venga a rappresentare un reale *Mitsubjekt* con una funzione costituente nei confronti del mondo, si deve ripartire dall'analisi delle dinamiche empatiche più basilari, dall'origine corporea del nostro rapporto con gli altri, dall'evidenza

quasi banale, ma spesso dimenticata, che l'empatia presuppone la corporeità viva (*Leiblichkeit*).

La centralità della corporeità viva nei rapporti d'empatia si esprime, nelle riflessioni husserliane, attraverso un tema che ritroviamo nelle *Meditazioni Cartesiane*, in *Idee II*, ma soprattutto nei manoscritti di *Husserliana XIII-XV*, e cioè quello dell'empatia come scambio di posizioni; attraverso questo tema, molto più complesso e articolato di quanto potrebbe apparire a prima vista, Husserl cerca infatti di dimostrare come l'empatia debba fondarsi su concrete possibilità di partecipazione al punto di vista dell'altro – spazio dell'altro da intendersi non solo in senso metaforico, ma primariamente come vero e proprio spazio altrui – e, in definitiva, come possa trovare fondamento un'obiettività spazio-temporale intersoggettiva. Lo scambio di posizioni non permette infatti solo una generale possibilità di variare la mia prospettiva sulle cose del mondo circostante, ma anche di individuare la prospettiva dell'altro in un là preciso, che posso trasformare nel mio qui: prendere coscienza dell'altro come un “analogo dell'io nel modo del là” significa caratterizzare la posizione dell'altro come accessibile e raggiungibile, poter partecipare allo spazio dell'altro ed empatizzare le manifestazioni altrui sul mondo, permettendo così la condivisione delle cose.

Ciò che bisogna ora chiarire è la natura di questa partecipazione allo spazio altrui, che, come anticipato, non è affatto per Husserl da intendersi in senso semplicemente metaforico o come ipotesi; se è infatti indubbio che l'essenza dell'empatia husserliana risiede in un'assoluta differenziazione delle coscienze, e che quindi gli atti di empatia possono essere sempre e solo presentificazioni – reali manifestazioni percettive basate su una percezione empaticamente mediata – e mai esperienze percettive dirette, tutto ciò non riduce affatto le manifestazioni altrui colte empaticamente a mere supposizioni, tanto che Husserl arriva a parlare dell'empatia come di una vera e propria modalità percettiva di accesso al mondo, la quale si va ad aggiungere a quelle da me possedute direttamente. Il modo in cui Husserl possa contemporaneamente sostenere che, da una parte, nell'empatia avviene un raddoppiamento della corporeità e della percezione sul mondo, e, dall'altra, l'impossibilità della coincidenza tra soggetti differenti, si comprende rivolgendoci ad esempio all'ipotesi di Rolf De Folter¹: ciò che Husserl vuole evidenziare attraverso lo scambio di posizioni non è affatto una totale coincidenza tra le manifestazioni – e men che meno i vissuti – di ego e alter ego, bensì come tutti i soggetti partecipino di un medesimo sistema di apparizione delle cose nella *Welt*; ciò significa che l'identità che Husserl presuppone non è quella delle

single manifestazioni, ma dei sistemi di manifestazione, condizione di possibilità di qualsiasi intesa intersoggettiva sul mondo.

L'ipotesi di De Folter si chiarisce mettendo in luce il senso più essenziale e fondativo dell'empatia intesa come scambio di posizioni, che appare come una vera e propria meditazione sul ruolo che spazio e tempo vengono a svolgere nelle dinamiche empatiche; spazio e tempo occupano infatti un ruolo duplice, rivestendo sia una funzione “analogizzante”, che “differenziante” tra le monadi. La funzione “differenziante” si comprende facilmente nel momento in cui si scorge come spazio e tempo rappresentino il vero e proprio *principium individuationis* delle monadi husserliane, le quali, dotate di corporeità viva, sono per essenza differenti sia riguardo alla temporalità interna, sia riguardo all'individuazione nel *Körper*, attraverso il quale un soggetto occupa sempre una determinata posizione nello spazio-tempo intersoggettivo, posizione che nessun altro potrà venire a occupare nello stesso momento. La funzione “analogizzante” consiste invece nel fatto che spazio e tempo rappresentano anche una forma comune di “stabilità”, in base alla quale le mondi non hanno sistemi di manifestazioni “slegati” gli uni dagli altri, ma differenti sistemi di manifestazioni che possono però armonizzarsi in un unico, universale, intersoggettivo sistema di manifestazioni, che non è la semplice somma

dei singoli sistemi intersoggettivi, ma formazione di un'unità, una legalità che vale stabilmente e per ciascuno allo stesso modo. Proprio questa "funzione analogizzante" di spazio e tempo, in unione alla condivisione di una medesima corporeità viva, di una medesima sensibilità, pone per Husserl le basi per la creazione di un unico mondo intersoggettivo, di una comunità monadica che possa davvero essere definita come un "noi".

2. *Husserl: la normalità come presupposto involontario del discorso intersoggettivo*

Già Husserl, però, analizzando la formazione del "mondo comune", si era reso conto della possibilità di incrinature, di casi patologici in cui lo scambio di posizioni sembra interrompersi e il soggetto disconnettersi dalla comunità. Questa presa di coscienza dell'esistenza di casi in cui un soggetto può arrivare addirittura a essere estromesso dall'accordo intersoggettivo, dalla partecipazione alla definizione delle oggettualità della *Welt*, va di pari passo con il riconoscimento della "normalità" quale presupposto essenziale di tutto il discorso sull'intersoggettività; tale presupposto rimane spesso, a detta stessa di Husserl², involontario e implicito, ma implica in realtà un'operazione estremamente problematica, e cioè proprio l'esclusione tutt'altro che

scontata di soggetti „anomali“ dalla costituzione intersoggettiva. D'altronde, come sottolinea Vincenzo Costa, una primaria e universale normalità è premessa di ogni possibile normale esperienza del mondo, in quanto permette l'esistenza dell'accordo tra i soggetti attraverso sintesi intersoggettive costitutive, «nelle quali i singoli soggetti correggono reciprocamente le loro esperienze o prendono atto di una discordanza e di un disaccordo»³, confrontando le proprie percezioni con quelle degli altri e dando vita ad una vera e propria "ortoesteticità intersoggettiva"⁴.

Ma in che modo l'altro può essere definito "normale"? La risposta husserliana è che tale riconoscimento può svilupparsi solo sulla base di una somiglianza (*Ähnlichkeit*) tra ego e alter-ego, somiglianza nella quale io stesso sono a fondamento; l'altro può essere in definitiva riconosciuto come normale nel momento in cui corrisponde alle strutture costitutive della soggettività che io ritrovo *in primis* partendo da me stesso, e cioè quando, direbbe Husserl, attraverso empatia, avviene un riempimento percettivo di uno "stile d'essenza generale" che deve poter valere sia a livello corporeo che psichico. Come già anticipato, il primo livello di normalità che dev'essere però riconosciuto nell'altro è senz'altro quello legato alla sfera corporeo-percettiva, come Husserl spesso ricorda sia in Husserliana XIV che XV⁵; ciò significa che il mio *Leib* normale, fonte di

una normale esperienza della realtà, funge da *Ur-Leib*, origine di una *Ur-Norm* in base alla quale il corpo dell'altro può acquisire immediatamente il significato stesso di *Leib*: solo su questa base il processo di convalida dell'analogia-normalità può poi proseguire, mostrandoci l'altro come un analogo-normale anche da un punto di vista più strettamente psichico, o interrompersi, come quando ci ritroviamo ad esempio di fronte a un fantoccio⁶, o, caso ben più complesso, a un malato di mente. La normalità deve quindi essere tematizzata *in primis* in ambito estetico⁷, quale problema inerente alla costituzione stessa dell'esperienza, come una forma relativa alla costituzione delle datità spaziali, delle cose esterne e di ciò che è relativo alla propria corporeità vivente, come Husserl ricorda ad esempio in HUA XIV⁸, proprio perché solo a partire da tale presupposto, al di là di ogni variazione soggettiva fattuale, come sottolinea Zahavi, i singoli soggetti dell'intersoggettività trascendentale risultano forniti di sistemi costitutivi tra loro corrispondenti e consonanti⁹; la normalità diviene allora ciò che permette la costituzione della natura materiale stessa¹⁰, ciò che permette di avere il mondo in modo concordante con gli altri soggetti, giungendo alla costituzione di una comunità normale d'esperienza e alla definizione di tutte quelle oggettualità valide intersoggettivamente. In *Problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Husserl

ricorda che sotto "normalità" dobbiamo intendere una pura possibilità ideale, «secondo cui se due individui normali scambiano i loro luoghi, o immaginano di scambiarli, e se i loro corpi vivi si trovano in uno stato normale-ideale, allora ogni individuo troverà nella sua coscienza le stesse manifestazioni che prima erano state realizzate nella coscienza dell'altro».¹¹

Bisogna in realtà precisare che non esiste per Husserl una normalità "slegata" dalla sfera dell'anormalità: i due versanti del binomio normalità-anormalità procedono per Husserl sempre parallelamente, l'anomalia è sempre una modificazione della normalità, poiché, essendo la normalità astrazione, con quest'ultima si presentano subito anche le diverse anomalie possibili. Questo non significa che normalità e anormalità siano poste sullo stesso piano, ma, potremmo dire, il discorso è funzionale per sottolineare come nell'esperienza non si diano mai soggetti perfettamente rispondenti all'*ideale* di normalità, ma sempre soggetti unici, con caratteristiche psico-fisiche che possono anche deviare da tale ideale. Capiamo allora come il discorso husserliano sulla normalità divenga centrale nel contesto di quello più generale sull'empatia e l'intersoggettività, poiché essenziale nel mostrare come il rapporto con l'altro non sia affatto qualcosa di semplice e "automatico", neppure nei suoi livelli più basilari, in quanto confronto tra soggetti che

possono portare a concretizzazione le strutture della soggettività in modo anche molto differente; d'altra parte proprio in queste stesse dinamiche empatiche sembrano esservi anche le risorse d'integrazione intersoggettiva che possono permettere una continua opera di armonizzazione tra i diversi soggetti e la loro integrazione nella comunità intersoggettiva. Anzi, proprio in questi casi di anomalia, Husserl sembra riconoscere addirittura un potenziale per l'ampliamento delle stesse strutture intersoggettive, una prospettiva differente sul mondo che può ad esempio rivelare alla comunità caratteristiche inaspettate di un'oggettualità. L'empatia si viene infatti a declinare come un incontro tra diverse normalità, come un confronto tendente all'ottimo, a un'intersoggettività che non è mai pre-costituita, ma sempre in tensione e movimento, rivolta ad una costituzione del mondo sempre più disponibile a ricomprendere elementi a prima vista insoliti e inaspettati¹²; come Husserl ricorda in HUA XV¹³, la costituzione del mondo procede attraverso il passaggio da orizzonti conosciuti ad orizzonti sconosciuti, da cui emerge come non ogni anomalia sia un semplice disturbo della normalità e come le anomalie stesse possano avere la funzione positiva di conferire al reale tratti nuovi e inattesi, divenendo centri propulsori per l'avanzamento della costituzione stessa. Se il riconoscimento dell'alter avviene infatti fondamentalmente, per

Husserl, nel momento in cui identifico in esso una determinata tipicità strutturale, questo non significa che la sfera di ciò che io riesco a riconoscere come analogo non possa subire, sulla base dei dati dell'esperienza stessa, forme di rimodulazione e ampliamento, mostrandomi possibilità di variazione inattese, inizialmente non considerate, ma che si rivelano invece possibili forme di analogia; può così anche darsi il caso di soggetti che, in un primo momento "esclusi" dalla sfera della normalità, possono poi invece esservi ricompresi. Non ogni discordanza è infatti così radicale da non permettere un'intesa intersoggettiva sul mondo circostante, come dimostra l'esempio caro a Husserl del daltonismo. Il concetto di anomalia è infatti considerato da Husserl in modo così ampio, da ricomprendere gran parte delle possibili deviazioni dalla normalità, da quelle davvero minime, come il daltonismo, fino, addirittura, alla considerazione di specie diverse da quella umana. Lo scopo del padre della fenomenologia sembra proprio essere, anche attraverso la considerazione dei casi *border-line* – animali, bambini, malati di mente, popolazioni primitive e, addirittura, piante –, quello di utilizzare il concetto di anomalia così ampliato come "banco di prova" per testare i confini estremi della costituzione intersoggettiva, mostrando come le "possibilità di variazione" possano anche rivelarsi ben più ampie rispetto a quelle che potevamo da principio immaginare e

come l'analogia possa attivarsi anche in casi inattesi, ampliando la sfera della normalità stessa.

3. Husserl: la follia

Punto essenziale diviene allora comprendere come si possa distinguere tra le anomalie che possiamo considerare parte integrante della costituzione “normale” e quelle che invece non rientrano in questa costituzione. Il criterio di distinzione sembra essere per Husserl proprio quello dell'apertura o chiusura che le diverse anomalie consentono nei confronti della partecipazione al mondo intersoggettivo: se infatti la maggior parte delle anomalie consentono comunque al soggetto di essere parte integrante di una comunità, vi sono invece anche casi di “variazione radicale”, potremmo dire, che sembrano davvero mettere a repentaglio questa partecipazione al mondo intersoggettivo, come Husserl ricorda ad esempio in HUA XV¹⁴; in particolare la “gravità” delle anomalie in riferimento all'intersoggettività sembra potersi misurare per Husserl proprio in base alla possibilità di effettuare o meno lo scambio di posizioni¹⁵. Questo non significa, specifica Husserl, che io non possa intendermi con coloro che presentano anomalie, ma è necessario chiedersi fino a che punto si possa deviare dalla normale costituzione psico-fisica senza eliminare i presupposti per la relazione al

mondo e agli altri¹⁶.

Potremmo ad esempio confrontare il caso del daltonismo, anomalia che rientra nella normalità e rappresenta un impedimento limitato allo scambio di posizioni, e quello della follia grave, che rappresenta invece per Husserl il caso di maggior impedimento allo scambio di posizioni.

Il daltonico è considerato¹⁷, nel complesso, una persona normale, la quale, nel confronto intersoggettivo, mostra però una visione distorta di alcuni colori; egli non ha anomalie direttamente legate al *Leib* e immediatamente riconoscibili a livello intersoggettivo, ma, non appena si annulli l'astrazione alla primoridalità, appare subito evidente come possieda manifestazioni anomale, coglibili dagli altri mediamente attraverso l'empatia¹⁸. La visione anomala dei colori da parte del daltonico è però un'anomalia che non mette a repentaglio lo scambio di posizioni e l'empatia, perchè, come Husserl chiarisce in HUA XV¹⁹, il daltonico percepisce sì alcuni colori in modo differente, ma percepisce pur sempre i colori ed è possibile tra la sua e la mia visione dei colori un processo di *Farbengleichung*: il daltonico costruisce²⁰ il mondo proprio come le persone normali e la sua distorsione circa la visione dei colori può trovare dei “correttivi” attraverso il rapporto intersoggettivo, cosicché egli può rendersi conto non del fatto che le sue manifestazioni siano sbagliate, ma del fatto che esse rappresentino una deviazione

rispetto alla norma; presa coscienza di ciò che lo rende in accordo con gli altri e di ciò che invece lo differenzia, non vi è alcun motivo per il quale il daltonico non possa inserirsi nella comunità monadica e nel processo di costituzione intersoggettiva della realtà.

Nel caso invece della pazzia, Husserl sottolinea prima di tutto che possono esistere casi meno gravi di pazzia, in cui le esperienze anomale sembrano poter essere “integrate” da quelle normali della comunità intersoggettiva²¹; proprio in questi casi si mostrerebbe per Husserl il potere che l’empatia ha di aprire a nuove modalità di esperienza: attraverso l’empatia io non ho più infatti a disposizione solo le mie esperienze, ma anche quelle dell’altro, anzi, dell’intera comunità intersoggettiva, accedendo (accesso indiretto, ma non per questo meno reale) a una sfera di rappresentazioni indirette²² che possono essere centrali non solo per il riconoscimento, ma anche per una qualche forma di “superamento” delle anomalie stesse. L’empatia svela allora, anche nel caso delle anomalie, il proprio potere costitutivo, fungendo da vero e proprio elemento di “integrazione” nei casi in cui le normali facoltà non permettono una normale partecipazione al processo di costituzione intersoggettiva: così come nel caso del daltonismo esisteva la possibilità, attraverso empatia, di confrontare e, per così dire, “uniformare” i colori, instaurando una connessione intersoggettiva tra

l’esperienza del daltonico e quella del normo-vedente, allo stesso modo sembrano per Husserl darsi casi di follia in cui il vuoto di razionalità può essere integrato attraverso un confronto con le esperienze della comunità monadica di soggetti razionali. I problemi veri e propri emergono purtroppo nel caso in cui la pazzia diviene così totalizzante da non permettere più la normale costruzione del mondo, chiudendo il soggetto in un vero e proprio stato di solipsismo: è il caso al quale sembra rinviare il concetto di “pazzia percettiva” (*Wahrnehmungsverrücktheit*)²³, condizione nella quale il soggetto sembra non riuscire più a cogliere un mondo unitario attraverso la percezione e rimanere così ingabbiato in un’esperienza radicalmente anomala del mondo circostante, un’esperienza che sembra davvero mettere in scacco la possibilità dello scambio di posizioni e dell’empatia. Quando infatti la costruzione del mondo circostante perde le linee costitutive fondamentali dettate dalle sintesi passive, quando ciò che più dovrebbe essere immediato ed evidente diviene confuso, senza senso, radicalmente *unheimlich*, allora sembrano davvero vacillare per Husserl le possibilità di comprensione, perchè in questo caso il malato psichico sembra davvero intrappolato in un mondo che non rivela vie d’accesso alla realtà e agli altri. Con il daltonico, con molti malati psichici esistono possibilità di comprensione e di confronto, esistono vie d’ingresso ai

loro “mondi anomali”, ma, nel caso di colui che perde quelle linee di strutturazione del mondo che normalmente accomunano e mettono in relazione ogni monade, diviene difficile ritrovare una possibilità di relazione. È per questi motivi che i casi più gravi di pazzia sono allora avvicinati da Husserl a una vera e propria condizione di solipsismo, di isolamento, nella quale la fiducia nell’esperienza è rotta e il mondo appare senza costanti coordinate di riferimento. Può così esservi, come ricorda Breyer, una sorta di analogia tra la morte e la follia, poiché entrambe ci pongono fuori dal mondo²⁴, ci privano delle connessioni spazio-temporali, delle coordinate passive essenziali per esperire il mondo e l’altro.

4. Binswanger: la perdita di esperienza naturale nel delirio

Nei suoi studi sulla mania e la melanconia, Ludwig Binswanger, il quale, come risaputo, ha sempre trovato in Husserl una fonte di “sistematizzazione” del proprio materiale psichiatrico, riprende questa concezione husserliana dell’empatia come base per la creazione di un mondo comune e mostra come, interpretando il delirio maniaco e melanconico come modificazione delle strutture trascendentali attraverso le quali si può accedere al mondo – spazialità, temporalità, corporeità – si interrompa non solo la continuità dell’esperienza, ma

anche la possibilità di partecipazione alla comunità intersoggettiva; anche per Binswanger quindi, proprio come per Husserl, la possibilità di accesso alla realtà condivisa si fonderebbe proprio nella possibilità di prendere parte al punto di vista dell’altro, nel senso di una condivisione percettivamente fondata in un’eguaglianza di base delle strutture d’accesso al mondo. In questo senso è significativo che, in *Melanconia e Mania*, Binswanger senta l’esigenza di partire proprio da quella che lui chiama la “presupposizione trascendentale di Husserl”, ripresa da *Logica formale e trascendentale*: «il mondo reale esiste nella presunzione prescritta che l’esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo»²⁵; ciò significa che il mondo reale *deve* essere *coerente*, che, come sottolinea Besoli, *deve* avere una “struttura generale” che non sia frutto di una mera contingenza, ma espressione della necessità inerente ad una “tipologia essenziale”, tanto che nel discorso binswangeriano si va addirittura a innestare «una tematica ontologica volta a reperire le strutture invarianti che qualificano l’esperienza mondana, a partire dalla sostanziale stabilità che si evidenzia sul terreno percettivo»²⁶. Di solito l’esperienza percettiva scorre indisturbata, appunto in una coerenza che lega il livello personale con quello intersoggettivo, ma può anche accadere, come già sottolineato ampiamente da Husserl, che questa coerenza si spezzi, che «subentrino esperienze percettive devianti,

ingannevoli o perfino deliranti, tali da negare così la consueta fiducia percettiva»²⁷; la presupposizione trascendentale si infrange e il mondo si trasforma in caos, tanto che, sottolinea Binswanger²⁸, per gli schizofrenici si arriva addirittura a parlare di un “sentimento della fine del mondo”, in cui si ha una vera e propria “perdita di realtà”. In tal senso non possiamo che concordare con Besoli sul fatto che il discorso sulla follia e sullo sgretolarsi della coerenza percettiva risulti essere di fondamentale importanza per tutta la fenomenologia genetica husserliana, poiché è grazie ad esso che si apre la necessità di impostare «à rebours un’indagine genetico-costitutiva che faccia emergere il senso della tipizzazione ideale cui siamo soliti conferire il titolo di normalità»²⁹: come già messo in luce, il discorso husserliano sull’intersoggettività non può prescindere da un’analisi della normalità come presupposto involontario, idealizzazione percettiva, che può emergere chiaramente soprattutto in negativo, e cioè prendendo in considerazione i casi in cui la percezione si allontana dall’idealizzazione e prende vie caotiche e inattese. Proprio su questi percorsi caotici e inattesi si è soffermato Binswanger, il quale in *Delirio*³⁰ arriva addirittura a definire la fenomenologia husserliana come prima dottrina in grado di chiarire cosa si debba intendere per pazzia: una deformazione o distruzione dell’intero complesso della coscienza, della “costituzione”, che conduce

alla relativa deformazione o distruzione parallela di io e mondo, poiché, lo ricordiamo, nella prospettiva di Husserl come di Binswanger, non si dà mai un io privo di mondo, un io slegato da una *Umwelt* di riferimento. I casi analizzati da Binswanger in *Melanconia e Mania* e in *Delirio* sembrano infatti del tutto assimilabili ai casi di pazzi percettiva di cui parlava Husserl, casi in cui vengono a mancare le basi percettive sulle quali fondare la fiducia nella coerenza strutturale dell’esperienza, tanto da far crollare ogni possibilità di costruire un mondo unitario, che possa essere condiviso con gli altri; la normale strutturazione di temporalità-spazialità-corporeità subisce perturbazioni tali da non permettere più empatia, da non permettere più uno scambio di posizioni, costringendo il soggetto ad una vita di isolamento e confusione.

Analizzando più in particolare i casi di destrutturazione delle strutture essenziali di accesso al mondo, vorremmo partire dall’analisi della temporalità delirante, poiché anche in Binswanger, così come in Husserl, la dimensione della temporalità sembra possedere una decisiva preminenza.

In *Melanconia e Mania*, Binswanger propone un’interpretazione di queste due patologie, appunto melanconia e mania, come due differenti forme di scioglimento dei legami costitutivi trascendentali e, in particolare, come problemi relativi *in primis* proprio a una deficitaria

strutturazione della temporalità interna, alla quale conseguono perturbazioni anche nella strutturazione della temporalità obiettiva e nel rapporto con gli altri³¹. In particolare Binswanger inizia dall'analisi della melanconia, descritta come un disturbo nei momenti intenzionali che strutturano l'oggettività temporale (*protentio-retentio-presentatio*), tale da condurre a una modificazione dello stile globale dell'esperienza e al rischio di una vera e propria perdita di quella che Husserl avrebbe chiamato "continuità dell'esperienza naturale". Anche la mania appare in definitiva come un disturbo relativo alla costituzione intenzionale dell'oggettività temporale, ma si presenta soprattutto come un problema relativo all'appresentazione, alla costituzione dell'alter-ego: l'impossibilità di inserimento del soggetto nella temporalità oggettiva comune crea infatti un'impossibilità strutturale di partecipazione alla comunità intersoggettiva; riprendendo infatti la famosa distinzione husserliana della *Quinta Meditazione Cartesiana* tra mondo primordiale del singolo e mondo intersoggettivo, Binswanger chiarisce che il mondo comune non si struttura solo tramite presentazioni dirette nel mio flusso vitale, ma anche tramite l'azione dell'appresentazione, che supera il mio flusso vitale attraverso rinvii oggettivi e biografici³²: nel momento in cui questi rinvii non si appoggiano ad alcuna connessione temporale, ma si presentano come una "fuga di idee" al di fuori di ogni

connessione biografica, come idee puramente presenti, allora diviene impossibile sia la strutturazione della temporalità interna come flusso di vissuti con una sua logica interna³³, sia, di conseguenza, la strutturazione della temporalità oggettiva che su quella della temporalità interna si basa. Questo punto è sottolineato da Binswanger anche in *Delirio*³⁴, in cui viene messo in luce come nel delirio la deformazione della percezione della realtà derivi direttamente da una deformazione delle regole della coscienza; infatti il tempo inteso come coscienza interna del tempo non è più un flusso motivazionale, ma è fermo e, di conseguenza, la costituzione delle prestazioni della coscienza e dell'esperienza non segue le stratificazioni suggerite dalla cosa stessa, non c'è prosecuzione delle prescrizioni naturali dei rimandi ed emerge un'impossibilità strutturale d'inserimento in un mondo oggettivo comune.

Tutto ciò risulta molto evidente nel caso di mania di Elsa Strauss, esposto da Binswanger in *Melanconia e Mania*. Elsa è una colta madre tedesca, che dovette subire vari ricoveri a causa di periodi in cui presentava una forma maniaca a tratti anche violenta; Binswanger ci dice:

«Abbiamo scelto questo caso, perché il comportamento presentato dalla

malata, che entra in chiesa durante la funzione e s'intrattiene con l'organista mentre sta suonando, ci pare particolarmente significativo per la nostra indagine sullo scacco dell'appresentazione e sull'impossibilità di costituzione di un mondo comune nella mania»³⁵.

Per spiegare il caso Strauss, Binswanger sceglie infatti di soffermarsi su un particolare episodio: Elsa entra in una chiesa dove si sta svolgendo una funzione e dove un suonatore d'organo sta suonando per i fedeli, e, incurante della situazione, si dirige direttamente verso il suonatore per lodarlo e chiedergli lezioni, ovvero compiere delle azioni che, se in sé non avrebbero nulla di strano, risultano del tutto inadeguate al contesto. Il problema di Elsa sta d'altronde proprio nella mancata percezione del contesto, di quel mondo comune che viene invece condiviso dal suonatore d'organo e dai fedeli:

«l'organista è presente a se stesso insieme con l'appresentazione o presentificazione partecipativa, suonando l'organo, a una funzione religiosa in chiesa; la folla dei fedeli ha in comune con lui quest'appresentazione, che costituisce il loro (dell'organista e della comunità) mondo oggettivo comune e la loro comune "oggettività" come "presente". La malata non "condivide" affatto quest'appresentazione, ella non vi «partecipa» affatto; ella si appresenta solo l'uomo che suona l'organo con tanta abilità. Quest'uomo però non si

appresenta solo come suonatore d'organo, ma anche come partecipante alla funzione religiosa: non vi è quindi mondo comune tra lui e la paziente e la comunità dei fedeli»³⁶.

Husserl direbbe che Elsa non ha percezione del qui-ed-ora del suonatore o dei fedeli ed è quindi per lei strutturalmente impossibile effettuare con questi ultimi lo scambio di posizioni, vivere un contesto comune; è come se Elsa vivesse di puri presenti isolati, che non le consentono una continuità biografica: un'«assoluta deficienza di un'autentica temporalizzazione»³⁷, sostiene Binswanger, non permette ad Elsa di uscire dal suo mondo primordiale, di inserirsi nella temporalità oggettiva e di cogliere le appresentazioni. Non dobbiamo infatti dimenticare che lo scacco relativo all'esperienza del mondo e dell'alter rinvia allo scacco dell'esperienza costitutiva dell'ego, infatti proprio Husserl, ricorda sempre Binswanger, ha dimostrato che

«se non ho alcuna comprensione dell'altro, ho perduto anche la capacità d'attuare il mio proprio Io. La nostra malata non può comprendere l'organista nel pieno senso appresentativo, poiché ella stessa non ha l'appresentazione del proprio ego; e ciò, lo ripetiamo, per il disturbo menzionato nella costruzione intenzionale dell'oggettività temporale, per lo scacco in essa dei momenti retentivi e protentivi»³⁸.

In *Delirio* troviamo invece un'esemplificazione di come nel delirio vi sia una distorsione non solo della temporalità interna ed esterna, ma anche delle stesse strutture spaziali sia esterne, che interne, corporee, la cui integrità è la chiave d'accesso a un mondo condiviso.

Nel caso di Aline troviamo ad esempio sia l'esperienza della deformazione della propria corporeità che dello spazio esterno. Aline vive infatti una corporeità che non sembra appartenere più direttamente, del tutto sollevata alla "modalità plurale", allo stesso tempo abbandonata all'altro e incapace di aprire al mondo: Aline «addirittura appartiene "in parte" agli altri, sia fisicamente sia mentalmente. Il suo corpo le appartiene solo fino alla linea degli occhi, la scatola cranica col cervello (in lei = l'anima) "appartiene a tutto il mondo"»³⁹. Aline si trova dunque in una sorta di contemporaneo stato di chiusura totale all'alter e al mondo intersoggettivo, da una parte, e, dall'altra, all'abbandono di se stessa in una modalità del tutto plurale, alla mercè del mondo e degli altri, che non rappresentano più un reale alter ego:

«nell'esempio di Aline vediamo che nel delirio non si può più di fatto superare il proprio mondo vitale e non è possibile un'intesa comunicativa con gli altri (sulla base dell'appresentazione). A questo riguardo non ci deve portare

fuori strada il fitto "intreccio" con gli altri, l'ininterrotta, tormentosa dipendenza da loro. Al contrario il profondo difetto nella possibilità di oltrepassare il proprio mondo vitale è proprio la condizione di possibilità di questa dipendenza. Gli altri non sono più qui un alter ego, cioè uomini come me o compresenti con me [*Mitmenschen*], ma anonimi spiriti tormentatori, amplificatori e ripetitori dei miei pensieri, anonime potenze (diaboliche) o macchinazioni»⁴⁰.

L'esperienza di questo doppio stato di Aline, in cui, come chiarisce Bianca Maria d'Ippolito⁴¹, l'oppressione o lo spaesamento (*unheimlich*) divengono le strutture fondamentali dell'essere-nel-mondo, è chiarito anche attraverso la percezione dello spazio che, se da un lato diviene opprimente, stretto, limitante le possibilità dell'esserci, allo stesso tempo si allarga, creando una commistione tra spazio proprio e spazio oggettivo; lo spazio proprio si disintegra, non può più fungere da base per quello oggettivo, proprio come avveniva per la dimensione temporale, in cui la mancata strutturazione della temporalità interna non permetteva la formazione di quella oggettiva.

La deformazione della corporeità è tema anche del caso August Strindberg descritto da Binswanger sempre in *Delirio*; qui il mondo non comincia più dalla percezione reale, dall'esperienza naturale, ma

dall'Invisibile, da «appresentazioni "personali" e "sovrapersonali" senza presentazione alcuna, o meglio di puri e semplici alter ego che però non traggono "senso e conferma" dal nostro proprio ego, semplicemente perché essi mancano del senso della corporeità vissuta [*Leiblichkeit*] (nostra propria)»⁴². La modalità d'esperienza di Strindberg si comprende infatti solo a partire dalla sua esperienza corporea gravemente perturbata da sensazioni fisiche elettriche, magnetiche, meccaniche, dai fenomeni di schiacciamento, risucchiamento, etc. che rendono uguali persone vive e concrete a forze, demoni e spiriti. In sintesi la deformazione nella percezione della corporeità propria crea, da una parte, una deformazione nella corporeità dell'alter, visto che, come direbbe Husserl, la corporeità vissuta propria è assente e non può quindi essere trasferita all'alter per analogia, dall'altra un'esperienza del mondo in contrasto con l'esperienza naturale del mondo, la quale dovrebbe basarsi sull'intenzionalità d'orizzonte⁴³, che non prevede possibilità arbitrarie di riempimento, bensì possibilità prestabilite secondo il loro tipo d'essenza, dove ogni esperienza rimanda ad altre esperienze secondo modalità e regole determinate e connesse a priori.

Conclusione

In conclusione vorremmo ricordare *in primis* che molto ci sarebbe

ancora da meditare sul confronto tra Husserl e Binswanger sui temi dell'empatia e della follia come scioglimento dei legami trascendentali; in secondo luogo vorremmo sottolineare un altro punto che sembra avvicinare molto i due pensatori, e cioè che anche nei casi più gravi di follia sia comunque necessario e possibile impegnarsi per comprendere il mondo e il progetto nascosti dietro la confusione, bisogna provare a rintracciare un ordine che possa dare un senso e offrire una possibilità alla relazione: questa è di sicuro una delle lezioni husserliane che la psicopatologia fenomenologica di Biswanger ha cercato di recepire. *Nil humani a me alienum puto*: dove esiste soggettività esiste possibilità di relazione, anche nei casi all'apparenza più disperati, dove lo psichico sembra riuscire a influenzare a tal punto il fisico da privare il soggetto di spazio e tempo, ponendolo in una condizione nella quale egli viene in definitiva privato della basilare possibilità di inserimento nel mondo.

DANIELA BANDIERA

¹ Vedi R. de Folter, *Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz*, in R. Grathoff, B. Waldenfels, a cura di, *Sozialität und Intersubjektivität*, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, p. 162.

² Vedi E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, HUA XV, I. Kern, a cura di, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 135.

³ V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 125.

⁴ *Ibid.*

⁵ Vedi ad esempio p. 69 di HUA XV e p. 123 di HUA XIV, dove Husserl ricorda che gli uomini sono definiti “normali” prima di tutto in quanto essi posseggono una *Leiblichkeit* normale e normali organi di percezione, i quali, in unione ad una psichicità normale, permettono una normale esperienza del mondo circostante.

⁶ Husserl analizza il caso del fantoccio ad esempio al Testo 14 di HUA XIII.

⁷ Sull'argomento si veda ad esempio A. Steinbock, *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995.

⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928, HUA XIV, I. Kern, a cura di, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 68.

⁹ Vedi D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht 1996, p. 84.

¹⁰ Vedi ad esempio E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, HUA XIII, I. Kern, a cura di, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Testo 14.

¹¹ E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, trad. it. di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008, p. 10.

¹² Vedi ad esempio HUA XIV, pp. 133-134.

¹³ Vedi Appendice XXVI, HUA XV.

¹⁴ Vedi ad esempio HUA XV, p. 162.

¹⁵ Vedi ad esempio l'Appendice II di HUA XV.

¹⁶ Vedi ad esempio il Testo 16 di HUA XIV.

¹⁷ Vedi ad esempio il Testo 11 di HUA XV.

¹⁸ Vedi ad esempio il Testo 3 di HUA XIV.

¹⁹ Vedi l'Appendice II di HUA XV.

²⁰ Ricordiamo infatti con Breyer che la costruzione della *normale Welt* non è per Husserl legata primariamente a dinamiche logico-categoriali, ma all'esperienza ante-predicativa e, in generale, a tutto ciò che la fenomenologia pone sotto il titolo di passività (vedi T. Breyer, *Unsichtbare Grenzen. Zur Phänomenologie der Normalität, Liminalität und Anomalität*, in P. Merz, A. Staiti, F. Steffen, a cura di, *Geist, Person, Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Ergon, Würzburg 2010, p. 112).

²¹ Vedi ad esempio il Testo 2 di HUA XV.

²² In particolare all'Appendice XIII di HUA XIV, Husserl mostra come il riconoscimento e il “superamento” delle anomalie possa essere “solipsistico” (esempio del cieco che riacquisce la vista attraverso un'operazione), ma anche intersoggettivo,

attraverso le “rappresentazioni indirette” derivanti dall'empatia.

²³ Vedi ad esempio l'Appendice XIII di HUA XIV.

²⁴ Vedi T. Breyer, *Unsichtbare Grenzen*, p. 118.

²⁵ L. Binswanger, *Melancholia e Mania*, trad. it. di M. Marzotto, a cura di E. Borgna, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 22.

²⁶ S. Besoli, *Vorwärts zu Husserl: il pendolo della ricerca binswangeriana e il suo oscillare verso il compimento della fenomenologia*, in L. Binswanger, *Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro*, a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2007, p. 395.

²⁷ S. Besoli, *Vorwärts zu Husserl*, p. 395.

²⁸ Vedi L. Binswanger, *Melancholia e Mania*, p. 22.

²⁹ S. Besoli, *Vorwärts zu Husserl*, p. 395.

³⁰ L. Binswanger, *Delirio*, trad. it. di G. Giacometti, a cura di E. Borgna, Marsilio, Venezia 1990, p. 121.

³¹ Vedi L. Binswanger, *Melancholia e Mania*, p. 24.

³² Ivi, p. 71.

³³ Ricordiamo che per Husserl questa logica interna è quella della *motivazione*, differente per ogni soggetto.

³⁴ Vedi L. Binswanger, *Delirio*, p. 23.

³⁵ L. Binswanger, *Melancholia e Mania*, p. 74.

³⁶ Ivi, p. 75.

³⁷ Ivi, p. 77.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ L. Binswanger, *Delirio*, p. 66.

⁴⁰ Ivi, p. 69.

⁴¹ B. M. d'Ippolito, *La cattedrale sommersa*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 80.

⁴² L. Binswanger, *Delirio*, p. 119.

⁴³ Vedi L. Binswanger, *Delirio*, dove il riferimento esplicito è ad *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I*, di E. Husserl.