

Angela Ales Bello

FENOMENOLOGIA PSICOLOGIA PSICOPATOLOGIA Un dialogo

ABSTRACT: *Phenomenology Psychology Psychopathology. A dialogue.*

Phenomenology, psychology, psychoanalysis: a complicated relationship, which may be better understood if traced back to their origins, to when Husserl and Freud attended Franz Brentano's lectures. That was the source of research into interiority which took different, although connected, directions. In the following pages, I intend to first focus on Husserl's work and then analyse the noteworthy contributions of his disciple Edith Stein on research into the psyche and their project of providing a useful theoretical ground to psychologists. It is a well known that the phenomenological approach has been more successful in the field of psychopathology, therefore I will also outline the basic guidelines of its use as set down by the founder of phenomenological psychopathology Ludwig Binswanger.

Key words: Phenomenology, Psychology, Phenomenological psychopathology, Psychoanalysis, Phenomenological anthropology.

Nel clima positivistico, che si era instaurato in Europa fra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, numerose sono state le reazioni nate negli ambienti filosofici dei diversi paesi europei contro la mentalità scienziata. In Germania, la nazione che già da un secolo sembrava aver occupato una posizione di guida nell'ambito degli studi filosofici, accanto al rinnovato interesse per la storia e per i fenomeni culturali, propugnato da Wilhelm Dilthey, si andava delineando la ricerca fenomenologica di Edmund Husserl. Egli non si limitava a contrapporre l'interesse per gli studi umanistici a quelli scientifici esaltati dal positivismo, ma, provenendo da una conoscenza approfondita delle scienze matematiche e fisiche, era in grado di avanzare una critica, che muoveva dal cuore stesso della ricerca scientifica e che si fondava su una nuova teoresi.

Non si trattava, però, di analizzare soltanto il valore delle scienze della natura e ridimensionare la loro pretesa di rappresentare una conoscenza assoluta, ma di cogliere il significato del ruolo e della posizione delle scienze dello spirito – ora diremmo scienze umane – per la comprensione degli aspetti saliente dell'essere umano nella sua singolarità e nella dimensione sociale. Accanto a queste ultime, tuttavia, in una posizione, che non aveva e non ha neppure ai nostri giorni una netta collocazione, si andava delineando la psicologia, combattuta fra l'uniformarsi al paradigma delle scienze fisico-matematiche e lo scegliere decisamente una via umanistica. Si distinguevano, appunto, due tendenze, la prima che risentiva maggiormente dell'influenza del positivismo, la seconda che si legava ad una visione del mondo, in cui l'interesse per ciò che è specificamente umano generava un atteggiamento di ricerca di tipo qualitativo.

E questa non è una storia del “passato”; in realtà, nonostante le trasformazioni interne, i contatti anche fra le due correnti, questa è anche la situazione presente, agli inizi del terzo millennio, e ciò richiede, da parte del ricercatore e dell’operatore una scelta di campo, ma, per effettuarla, è necessario rendersi conto del processo storico, dal quale la situazione stessa è nata, e di cogliere la genesi e il valore dei problemi teoretici, che si trovano alla base delle diverse teorizzazioni.

In questa occasione s’intende ripercorrere la genesi delle questioni, che riguardano il rapporto fra filosofia, psicologia e scienze. Ci si potrebbe domandare perché proprio la filosofia; la risposta è contenuta nelle pagine che seguono, attraverso le quali si potrà costatare che la riflessione filosofica ha avuto ed ha un ruolo particolarmente significativo, perché si configura come il terreno “critico”, sul quale si pongono le questioni concernenti il confronto fra le discipline e si elaborano i concetti di fondo, che guidano anche le altre ricerche. Senza tale approfondimento, tutte le scienze vivono acriticamente, incapaci di indagare i loro presupposti; esse devono proseguire il loro cammino certamente in modo autonomo, ma con la consapevolezza della loro genesi, del loro valore, dei loro scopi.

Ritengo che fra le varie posizioni filosofiche la fenomenologia abbia dato un notevole contributo alla chiarificazione del senso della ricerca scientifica. Ritornare alle fonti della ricerca fenomenologica consente, perciò, non solo di comprendere in che cosa consista la fenomenologia, ma, soprattutto, di riscoprire lo stretto rapporto che i fenomenologi “classici”, in primo luogo Edmund Husserl, il fondatore della scuola, hanno posto fra indagine filosofica e psicologia. Si può dire che in una certa misura la fenomenologia stessa sia nata come risposta alle sollecitazioni provenienti dalla psicologia e la sua grande ambizione – fra le sue numerose finalità teoretiche – sia stata, ed è ancora, quella di dare alla ricerca psicologica le indicazioni necessarie per fondare il suo cammino. Certamente la scelta è indirizzata verso una psicologia qualitativa, che si domanda che cosa sia la psiche e che cosa siano gli atti psichici, senza ridurli ad elementi puramente quantitativi.

Si sa che l’impostazione fenomenologica ha riscosso un maggiore successo nell’ambito della psicopatologia, piuttosto che in quello della psicologia, ma, in primo luogo, intendo mostrare l’importanza della filosofia fenomenologica per la comprensione della psiche, al fine di chiarire sempre più capillarmente quale sia la sua struttura e offrire, in tal modo, un contributo alle indagini specifiche che su di essa si fondano.

Fenomenologia, psicologia, psicoanalisi: un nodo problematico, che è opportuno riportare alle sue origini, al tempo in cui Husserl e Freud seguivano le lezioni di Brentano. È là che si delinea un’indagine sull’interiorità che prenderà vie diverse, le quali, però, sono anche connesse. E da questo nodo si dipanano parecchi fili: in ambiente tedesco Max Scheler, contemporaneo di Husserl, Edith Stein, la quale prosegue l’indagine sulla psiche, sentendo anche l’influenza di un pensatore poco noto, ma molto stimato all’interno della scuola fenomenologica di Gottinga e di Friburgo, Alexander Pfänder; infine Martin Heidegger, che discuterà più direttamente con gli sviluppi della psicoanalisi nei seminari di Zollikon. In ambiente francese l’attenzione si appunta su Maurice Merleau Ponty e su Paul Ricœur i quali, appartenendo a generazioni successive, assistono alla grande espansione delle correnti psicoanalitiche.

Nelle pagine che seguono, mi soffermerò, in primo luogo, su Husserl e analizzerò, poi, il contributo notevole che la sua discepola Edith Stein ha dato all’indagine sulla psiche sottolineando, in particolare, il loro progetto di offrire un terreno teorico utile agli psicologi. Ho

già accennato al fatto che la fenomenologia ha avuto un'incidenza teorica e pratica notevole nella psicopatologia, pertanto indicherò le linee di fondo della sua utilizzazione così come emergono dal fondatore della psicopatologia fenomenologica Ludwig Binswanger.

1. *Il ruolo della psicologia nella fenomenologia di Husserl*

La funzione di Edmund Husserl (1859-1938) nella storia della filosofia, e più ampiamente nella cultura del Novecento, è quello di chi, da un lato, vuole inserirsi nella tradizione filosofica occidentale e, dall'altro, la sottopone a critica perché ritiene che non abbia portato a compimento l'intenzione profonda che aveva mosso i primi filosofi greci. Tale intenzione riguardava la scoperta di un punto di partenza radicale, di un nuovo inizio per la conquista riflessa, teoretica del significato della realtà¹.

La filosofia, infatti, non accetta per suo statuto di muoversi a quel livello che egli definisce "naturale", vuole cambiare atteggiamento per andare in profondità, per rispondere alle questioni riguardanti il senso delle "cose stesse", cioè di tutte le stratificazioni teoretiche, pratiche e culturali, che caratterizzano l'essere umano nel suo tentativo di orientarsi nel mondo. Per tale ragione è necessario un lavoro di scavo, una regressione alla ricerca di un "territorio", come lo definisce Husserl, che possa costituire un terreno esplicativo. Lungo l'arco della sua indagine filosofica, egli ha cercato, individuato e descritto tale territorio, che consente di entrare nella complessità del reale: l'essere umano, la natura e Dio. Secondo la sua impostazione non è possibile, però, affrontare le questioni riguardanti il senso di tali realtà se non ci si domanda chi ne ricerca il senso.

In tal modo, si delinea il primato della questione della conoscenza umana, non perché tutto si risolva nel conoscere, ma perché il conoscere è lo strumento fondamentale per comprendere come sono fatte le cose.

Husserl giunge a questa convinzione, che lo porrà in continuità con l'impostazione prevalente nella filosofia moderna attraverso una via particolare, quella della nascente psicologia. La sua formazione di matematico lo conduce a chiedersi quale sia il valore conoscitivo e la genesi dello stesso sapere matematico ed egli si rende conto che deve regredire alle operazioni che lo costituiscono. In un primo momento ritiene che la psicologia possa dare una risposta alla sua domanda; infatti, la sua prima opera la *Filosofia dell'aritmetica* affronta la questione sulla linea dell'interpretazione della psiche proposta da Franz Brentano, le cui lezioni Husserl seguì a Vienna tra il 1884 e il 1885. Egli indaga la genesi del numero facendola risalire ad una particolare operazione quella del "legame collettivo" che è un'operazione squisitamente psicologica. In tal modo, egli ricerca le fonti costitutive che riguardano il soggetto e, quindi, sta entrando in quel territorio, che ancora non intravede, ma al quale tende, e che scoprirà successivamente, spinto dall'insoddisfazione sia nei confronti dell'indagine psicologica sia di quella della logica; verso quest'ultima si era rivolto per comprendere la

1 Questa posizione di Husserl si trova espressa in modo efficace e sintetico in uno degli ultimi suoi scritti del 1936-37 ora tradotto in italiano: E. Husserl – *La storia della filosofia e la sua finalità*, "Autori moderni per il terzo millennio", a cura di Nicoletta Ghigi, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2004.

matematica dopo l'aspra recensione alla sua opera sull'aritmetica, fatta dal logico e matematico Gottlob Frege.

Pur accettando la psicologia di Brentano, il quale ricercava il significato degli atti psichici non utilizzando gli schemi della psicofisica d'impostazione positivista, ad esempio quella di Wilhelm Wundt, e quindi utilizzando un'analisi qualitativa di tipo filosofico nel campo della psicologia, Husserl la supera attraverso una riflessione sulla conoscenza umana condotta in modo essenziale nelle sue lezioni del 1907, *L'idea della fenomenologia*². In questo testo egli può finalmente dare i risultati del suo primo percorso teoretico, annunciando che la sua indagine si configura come una fenomeno-logia, cioè una riflessione-descrizione dei fenomeni, che si presentano alla soggettività umana e, primi fra tutti, i fenomeni costituiti dagli atti di coscienza.

1. 1 *Il metodo fenomenologico*

Il nuovo inizio, la nuova sfera d'essere, come la chiama Husserl nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*³ del 1913, è rintracciato attraverso molti percorsi, che egli chiama "vie della riduzione", dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. E, mentre si percorre il cammino, molte cose sono messe da parte: l'eliminazione non è distruzione, ma è accantonamento e non utilizzazione. Husserl, che era un matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, dove, però, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se non è attivato.

Preliminare è, infatti, procedere a sgomberare il terreno dall'atteggiamento di ricerca prevalente alla fine dell'Ottocento in tutta Europa e certamente molto presente in Germania, quello proprio del Positivismo, che rivendicava, in nome della ricerca scientifica di tipo sperimentale, il primato di ciò che concreto, nel senso di sperimentabile, di accertabile fattualmente. Il "fatto" costituiva, secondo la mentalità positivista, il punto iniziale di avvio per qualsiasi ricerca e ciò poteva essere anche un avvio valido – si pensi all'importanza attribuita nella storiografia al documento, come fatto concreto dal quale iniziare una ricerca – ma, se il fatto era considerato come punto di partenza nell'ambito della filosofia, si tradiva il significato stesso dell'indagine filosofica, che ha sempre avuto di mira il senso del fatto e non la semplice constatazione fattuale.

La prima riduzione è, pertanto, secondo Husserl, quella che mette fra parentesi tutto ciò che ostacola l'evidenziazione di ciò che è essenziale, perciò ogni "cosa", materiale, intellettuale, spirituale, ha un'essenza che si offre alla visione, propria dell'intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro totalità, perché sono colte per adombramenti, ora da un lato, ora dall'altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere com-

2 E. Husserl, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1995. Per una introduzione alla fenomenologia "classica", rimando al mio libro *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, ETS, Pisa 2007².

3 A. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 voll., nuova edizione a cura di V. Costa, Introduzione di E. Franzini, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

prese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o non adeguata, può essere trasformata in un vedere eidetico che è, appunto, offerente attraverso l'intuizione – Husserl usa per indicare l'essenza, che, a suo avviso, è l'obiettivo della conoscenza umana, il termine greco *eidos* e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz*, ma anche *Sinn*.

La riduzione all'essenza è applicata all'io stesso nel tentativo di ricercare il punto d'avvio dell'indagine relativa alla nuova sfera d'essere. Ci si avvicina a questa sfera attraverso la constatazione della presenza, rilevata già a livello dell'atteggiamento naturale dell'io, dei vissuti e della coscienza; infatti, ognuno di noi, ogni io vive una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un'immediata consapevolezza⁴. Rispetto a questa sfera di atti vissuti consapevolmente è possibile procedere ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso.

Tale sfera non è toccata dalla messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente in senso psicologico; essa rimane come il terreno ultimo dal quale iniziare per risalire, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio.

Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire d'iscrizioni. Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza, è sempre sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti "finiti", gli atti vissuti già configurati che, però, sono il frutto di un processo genetico, che deve essere studiato attraverso uno scavo "archeologico". Dei vissuti configurati abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine "coscienza", che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l'essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso dei vissuti e che lo illumina per farlo presente.

La riflessione, che è un'operazione di secondo grado, si fonda sulla "coscienza originaria"; attraverso di essa è possibile la conoscenza della coscienza di primo grado che accompagna i vissuti⁵. La coscienza, pertanto, non è una scatola che contiene i vissuti, piuttosto è la modalità che caratterizza la lastra, su cui s'iscrivono progressivamente nella loro purezza gli atti vissuti; essi rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura qualitativa di atti vissuti a diversi livelli e in varie modalità dall'io, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale come presente in ogni io concreto.

Per comprendere che cosa siano i vissuti è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell'atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questa esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come atto da noi vissuto, anzi come atto che è possibile che tutti vivano. Prendere l'atto nella sua purezza vuol dire esaminarlo in

4 Il termine italiano "vissuto" tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine vissuto attraverso il quale si indica sinteticamente l'espressione più ampia: "ciò che è da me vissuto", quindi l'atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un'attività del soggetto colta nel momento in cui si presenta.

5 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001, pp. 151-152.

se stesso come atto vissuto, così come è registrato sulla lastra, accompagnato dalla coscienza dell'atto stesso.

Il vissuto percettivo, come altri vissuti che possono essere isolati nell'analisi, quali il vissuto rimemorativo, quello immaginativo, quello giudicativo, si presenta come un vissuto caratterizzato dall'essere coscienza di, quindi dall'essere rivolto intenzionalmente a qualcosa di afferrato. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, è la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui è diretto su cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre il vissuto percettivo è immanente anche se diretto in maniera trascendente, la cosa (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente; tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*. È opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l'andamento analitico; i vissuti, perché tali, sono tutti immanenti, possono essere diretti a ciò che è immanente, quando hanno per oggetto altri vissuti o a ciò che è trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni, a loro volta, trascendenti, ma l'oggetto si scinde in oggetto trascendente esistente e immanente, in quanto noema presente nella coscienza, cioè percepito, ricordato e così via.

1. 2 Riduzioni fenomenologiche: la via cartesiana e la via della psicologia

I risultati, ai quali si è finora pervenuti, riguardano la cosiddetta "via cartesiana". In realtà la denominazione è successiva al loro conseguimento. Essi sono preparati più che dalla frequentazione dei filosofi moderni come Cartesio o Kant, dal contatto che Husserl ebbe all'inizio della sua personale formazione filosofica con Brentano, come si è detto sopra. Non bisogna sottovalutare il fatto che le lezioni di Brentano fossero frequentate anche da Freud. La nuova scienza della psiche aveva isolato una parte dell'anima che, pur conosciuta fin dall'antichità, non era stata oggetto di una ricerca specifica. Brentano aveva avuto il merito di individuare, contro una psicofisica di stampo naturalistico e positivista, un tipo di ricerca che tendeva a mettere in evidenza la peculiarità qualitativa degli atti psichici. Si trattava di entrare nella soggettività per saggiare la portata di questi atti. Husserl aveva pensato di poter utilizzare tale individuazione per risolvere i suoi problemi epistemologici che riguardavano la formazione dell'aritmetica. L'esito non era stato convincente, ma ormai egli era entrato in un territorio, quello indicato dalla psicologia, dal quale non sarebbe più uscito, perché ormai era convinto che l'indagine doveva muovere dalla soggettività umana, anche se non più letta nei termini proposti dalla psicologia.

Egli, allora, non uscì da quel territorio in un doppio senso: in primo luogo, perché, attraverso questa via, giunse alla sfera d'essere cercata, non più quella degli atti psichici, ma quella dei vissuti, e poi, perché ritenne che tale sfera potesse essere utile per risolvere non solo i problemi legati alla conoscenza della natura, ma anche quelli legati alla conoscenza dell'anima, fornendo, così, un terreno solido alla stessa psicologia come scienza. Tale progetto, che sarà perseguito in modo particolare dalla sua discepola Edith Stein, lo accompagnerà per tutto l'arco della sua ricerca, fino alla sua ultima opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, che si conclude con un paragrafo dedicato alla psicologia

fenomenologica⁶.

Il rapporto fra psicologia e fenomenologia rimane stretto, perché, anche se la nuova sfera d'essere, il nuovo territorio costituito dai vissuti di cui abbiamo coscienza, si distingue nettamente da quella degli atti psichici, si scopre una straordinaria corrispondenza fra la dimensione psichica e quella trascendentale, infatti, il "rendersi conto", pur non coincidendo con lo psichico, si trova dalla parte dello psichico⁷. Husserl sottolinea che la vita psichica individuale nel suo nucleo, il quale si mostra intuitivamente con la sua originalità, si presenta come identica alla coscienza trascendentale; infatti, se la vita psichica è esaminata nella sua purezza, si scopre che è la stessa vita trascendentale⁸. In questo senso si può evidenziare il primato dello psichico rispetto a ciò che è corporeo, ad esempio.

È necessario, tuttavia, precisare il valore di questa coincidenza. Infatti, se è vero che la dimensione psichica, studiata nella sua purezza è diversa dalla psicologia come scienza – non solo da quella di stampo naturalistico, ma anche da quella di Brentano, il quale aveva sì compiuto una descrizione degli atti psichici, ma non una descrizione essenziale e solo quest'ultima consente di elaborare una psicologia eidetica –, sembra che in qualche momento dell'analisi di Husserl la psicologia coincida con la descrizione fenomenologico-trascendentale. Ciò creerebbe, però, un corto circuito, perché una semplice analisi essenziale degli atti psichici rimarrebbe pur sempre una psicologia come quella di Brentano, anche se approfondita, e non una fenomenologia trascendentale.

In seguito, Husserl distingue nettamente la psicologia eidetica dalla descrizione fenomenologica della soggettività. Un atto psichico, in quanto atto, è vissuto in modo concreto, limitato, esperienziale, ma come può esser veramente compreso? La sua descrizione essenziale è insufficiente per andare fino in fondo: la riduzione all'interiorità psichica non è ancora trascendentalità. Solo se il vissuto è registrato coscienzialmente acquista un valore di universalità, perché si afferra la sua struttura e questo è un punto estremamente importante per coglierne il valore intersoggettivo.

L'ambito dello psichico come l'ambito della natura possono essere descritti essenzialmente dando luogo a scienze eidetiche, ma la dimensione trascendentale è una terza dimensione che, pur spostata verso lo psichico, si distingue da entrambe. Le oscillazioni presenti nei testi husserliani riguardo al rapporto psicologia-fenomenologia dimostrano lo sforzo di individuare il nuovo territorio, che si trova e non si trova *a parte subjecti*: si trova perché è una struttura della soggettività, non si trova perché non coincide con tutta l'interiorità, ma è lo strumento per coglierne il senso.

Per tale ragione dalla *Filosofia come scienza rigorosa*⁹ alle *Idee per una fenomenologia pura*, alle *Conferenze di Amsterdam*¹⁰, alla *Crisi delle scienze europee*, per citare solo le

6 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1987, § 72, "Il rapporto fra la psicologia trascendentale e la fenomenologia trascendentale quale specifico accesso all'autocoscienza pura".

7 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Per la fenomenologia dell'intersoggettività)*, Husserliana, vol. XV a cura di Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 543-545.

8 Ivi, p. 543.

9 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. a cura di F. Costa, ETS, Pisa 1990.

10 E. Husserl, *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica e filosofia trascendentale*, a cura di P. Polizzi, Ila-Palma, Palermo 1988.

opere maggiori e più significative, il rapporto fra fenomenologia e psicologia si presenta sempre molto stretto; infatti, lasciare alle spalle la sfera dell'esperienza concreta, empirica, esistenziale, psichica per accedere alla sfera dei vissuti puri non significa "evadere" dalla concretezza, ma ritrovare una base sicura per descrivere in modo convincente come si presenta l'essere umano. La via cartesiana e la via attraverso la psicologia, nel loro rimando reciproco, consentono di procedere a stabilire come si costituisce l'essere umano stesso.

Tutto ciò nelle intenzioni di Husserl è preliminare per una valida fondazione della psicologia. Tale scienza ha bisogno di una base teorica di questo tipo per comprendere il significato della stessa vita psichica che non può essere colto nella dispersione del fluire degli atti psichici. Il progetto husserliano di fondazione è ripreso, esplicitato ed approfondito dalla sua più fedele discepola, Edith Stein, la quale dedica una ricerca specifica proprio alla delineazione del senso fenomenologico della dimensione psichica nel suo lungo saggio *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. La descrizione fenomenologica, pur non pretendendo di sostituirsi alla psicologia come scienza, può dare ed ha dato un contributo determinante alla chiarificazione della psiche, in quanto tale, e un valido aiuto alla costituzione della psicologia come ricerca teorica sulle dinamiche concrete, che la caratterizza

2. *Psicologia e fenomenologia in Edith Stein*

Nelle analisi fenomenologiche condotte dalla discepola e assistente di Husserl, Edith Stein (1891-1942), particolare rilievo assume l'indagine rivolta all'essere umano nella complessità delle sue manifestazioni e delle sue componenti. Ella dedica la sua attenzione al rapporto fra corpo ed anima e prende posizione nei confronti dei risultati di una scienza a quel tempo ancora in formazione, la psicologia sperimentale.

Nel quinto volume dello "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (1922), diretto da Husserl, la Stein pubblica un lungo saggio, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*¹¹ che s'inserisce in un contesto di vivaci discussioni sul significato della psicologia come scienza, discussioni alle quali aveva partecipato Husserl fin dai suoi studi giovanili, come si è già indicato.

In questa ottica si deve leggere il saggio di Edith Stein sulla fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito in cui ella esamina fenomenologicamente le strutture sulle quali la psicologia pretende di fondare un'indagine scientifica senza coglierle, però, nel loro significato essenziale. Si tratta della realizzazione del progetto husserliano al quale si è accennato precedentemente, condotto secondo lo stile della Stein con grande chiarezza e sistematicità analitica. Ciò non significa che ella disconosca il suo debito nei confronti del maestro, anzi, pur portando indubbiamente un contributo personale autonomo all'indagine, dichiara con franchezza di aver assimilato fino in fondo le indicazioni metodologiche husserliane, grazie al lavoro di revisione da lei condotto del secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.

11 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A.M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999².

In questa sede mi fermerò su due punti della sua trattazione fondamentali per comprendere la vita interiore dell'essere umano: l'andamento della vita psichica e della vita spirituale.

2. 1 *Psiche e causalità*

Edith Stein inizia da una questione ricorrente nella storia della speculazione filosofica, ma diventata particolarmente importante proprio nel clima positivistico, cioè se l'essere umano sia sottoposto agli stessi legami di causalità che caratterizzano la natura. Chiaramente ci si riferisce qui ad una visione "classica" delle scienze fisiche, fondate sul principio di causalità, dal dominio delle quali si vogliono sottrarre le scienze dello spirito e, più a fondo, l'interpretazione globale dell'essere umano. Poiché la trattazione di questo tema si è articolata nella contrapposizione fra le tesi deterministiche e quelle indeterministiche e, quindi, riguarda il rapporto fra la libertà e la necessità, e ancora fra ciò che è fisico e ciò che è psichico, per risolvere tali questioni si deve condurre un'analisi sistematica della causalità psichica e bisogna chiedersi, assumendo un atteggiamento fenomenologico – cioè ricominciando da capo per riandare "alla cosa stessa" della psiche –, che cosa si intenda per "psiche" e per "causalità". La connessione dei due momenti può essere colta alla fine di un'analisi di cui, come al solito, si possono indicare qui solo i risultati.

In primo luogo, ella discute sulla validità della critica di Hume riguardo al concetto di causalità e sottolinea, da un lato, che l'esigenza teoretica dalla quale muove l'empirista inglese – relativa all'esame del "fenomeno della causalità" – deve essere riconosciuta come valida e, dall'altro, che, pur avendo egli individuato il terreno sul quale iniziare l'indagine, le sue obiezioni non sono convincenti. Riproponendo un atteggiamento espresso più volte da Husserl – tematizzato poi in modo esplicito nella *Crisi delle scienze europee* – Edith Stein ritiene che l'obiezione avanzata da Hume non possa essere facilmente liquidata come ha preteso di fare Kant; quest'ultimo, infatti, si è mosso in una direzione del tutto diversa, che non teneva in considerazione lo spirito della critica humeana.

Non si trattava, infatti, di dedurre dalla scienza fisica già costituita la forma della causalità; la deduzione trascendentale kantiana, secondo la Stein, dimostra solo che c'è un legame con il tempo, ma non esplicita il tipo di legame. Sarebbe stato necessario rimanere sul piano del fenomeno, cioè dell'oggetto d'indagine – il fenomeno della causalità – per intraprendere una proficua discussione con Hume e ciò è stato fatto successivamente da Husserl. È la fenomenologia che affronta veramente la questione della causalità psichica nella correlazione dei due momenti e che può rispondere all'obiezione del filosofo inglese rimanendo sul suo terreno.

Ella propone di iniziare l'indagine esaminando un'esperienza comune e quotidiana: io sento freddo, ma posso ingannarmi sul contenuto di questa sensazione, che io indico come "freddo", ed essere ingannato dalla mia coscienza di questo vissuto. Certamente, quando sono consapevole della sensazione, io sento freddo e nient'altro, ma è possibile che io senta freddo senza che ci sia veramente una condizione di freddo e possa accorgermene in seguito.

Sia nel caso delle sensazioni riguardanti me stesso (*Gefühle*), come quella del freddo, o di quelle relative a proprietà di cose esterne (*Empfindungen*), ad esempio sensazioni di colore relative ad una cosa colorata, si annuncia una condizione esterna (freddo) e una proprietà o capacità interna; nel caso delle *Gefühle* possiamo parlare di una forza vitale (*Lebenskraft*)

che non si deve confondere con l'io puro come flusso di vissuti (*Erlebnisse*) .

Questo è un punto molto importante di distinzione fra psicologia e fenomenologia e di chiarificazione del rapporto fra psiche e coscienza; si ripropone, in tal modo, la distinzione già avanzata da Husserl, sottolineando che se si procede alla ricerca delle cause che determinano la vita psichica, esse debbono essere ricercate nei “modi” di una forza vitale che si annuncia in essi¹².

I cambiamenti nelle condizioni vitali indicano una maggiore o minore forza vitale; ciò significa che la causalità non riguarda la sfera dei vissuti puri, cioè i vissuti di cui si ha coscienza, infatti, nessun puro vissuto può entrare in un accadimento causale; la causalità riguarda piuttosto, come si è detto, la forza vitale. Per comprendere fino in fondo ciò che accade, è necessario sottolineare che “vissuto” si dice in due modi: in primo luogo, è ciò che la psiche vive, e in secondo luogo il vissuto “puro” è ciò di cui si ha coscienza. È chiaro che i vissuti puri non sono sottoposti a processi causali, mentre lo sono quelli che riguardano la psiche. La psiche vive stati vitali di cui non si ha immediata coscienza, appena si ha tale coscienza ci troviamo di fronte a sentimenti vitali, registrati attraverso i vissuti puri.

È necessario notare, d'altra parte, che la causalità psichica si distingue da quella fisica e che la psiche di un individuo è un mondo a sé, come la natura materiale; anche la forza si manifesta nei due casi in maniera diversa: mentre nella natura fisica la forza si dà attraverso l'accadimento, nella sfera psichica è colta attraverso i suoi modi vissuti; bisogna, però, distinguere la sfera dei vissuti puri e quella dei sentimenti vitali che costituisce un livello inferiore del flusso dei vissuti.

Il rapporto fra le due sfere può essere approfondito se si osserva che la coscienza e il fluire dei suoi vissuti puri è pensabile come privo dei sentimenti vitali; in questo caso ci si trova dinanzi ad un flusso di dati di diversa specie, qualità, intensità, ma senza una “colorazione” e una tensione, quella propria, appunto, dalla sfera vitale; in verità si deve constatare la presenza di sentimenti vitali, di un campo che ha sue caratteristiche e che colora ogni dato del flusso e questo flusso è inarrestabile.

Per comprendere la distinzione fra vissuto e vissuto puro è necessario riprendere l'esempio della lastra di vetro, già utilizzato a proposito di Husserl. La psiche ha un suo svolgimento reale di stati vitali vissuti che è colto coscienzialmente attraverso i vissuti puri. Nel primo caso si tratta di uno svolgimento sì causale, ma in senso qualitativo.

A questo punto è ineludibile da parte della Autrice il confronto con le indagini di Henry Bergson. Poiché, esaminando il meccanismo della psiche, ella ritiene che quest'ultima sia un continuo qualitativo, dichiara di essere d'accordo con il pensatore francese per quanto riguarda la valutazione dei momenti della vita psichica che sono da ricondursi a differenze d'intensità; ciò che ella non accetta dell'analisi di Bergson contenuta in *Essai sur le données immédiates de la conscience* (1889) è che non si possano individuare le parti di questo continuo e il posto che esse occupano, perché se è vero che è difficile distinguere chiaramente le sfumature del rosso, è, però, possibile distinguere il rosso e il blu e, quindi, indicare il sentimento vitale dell'una o dell'altra qualità e anche i gradi di tensione (*Spannung*), e, inoltre, conoscere la specie di sentimento vitale e cogliere la sua peculiarità rispetto alla specie di “tensione del vissuto” che caratterizza tutti i gradi di tensione.

12 E. Stein. *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., Parte I, 2. “La realtà psichica e la causalità”.

Proprio in questa distinzione fra le qualità risiede la possibilità di rintracciare una legge causale, allontanandosi in tal modo dal punto di vista di Bergson. In verità, il tipo di causalità che qui è individuata è molto diversa da quella alla quale fa riferimento la ricerca scientifica; pertanto la posizione antipositivistica di Bergson è mantenuta; infatti, la causalità alla quale ella si riferisce non è quella “esatta”, che è alla base delle scienze fisiche, ma “prescientifica”, come si presenta qualche volta anche nell’esperienza del mondo fisico. Esempi di connessioni causali all’interno della vita psichica e dell’esperienza della natura possono essere i seguenti: “sono così stanco che non posso leggere un libro che mi impegna intellettualmente” e ancora “oggi è così limpido che è possibile avere una buona visibilità”; queste connessioni non sono certamente determinabili in modo rigido, anzi sono piuttosto vaghe, ciò non vuol dire, però, che non esprimano una sorta di necessità.

I casi indicati riguardano connessioni di avvenimenti che si presentano contemporaneamente; è possibile prevedere ciò che accadrà? A questo punto Edith Stein sembra riavvicinarsi a Bergson, sostenendo che la previsione delle condizioni della forza vitale non è possibile se non in modo vago e generale. Poiché la forza vitale è differente in ciascun individuo, solo conoscendolo, è azzardabile qualche previsione, ma essa ha soltanto un valore empirico.

Non esiste, pertanto, alcun determinismo nella vita psichica, secondo la Stein, anche se ci si trova di fronte a connessioni e, quindi, a rapporti causali; essi, infatti, consentono di constatare la presenza di una causalità nella vita psichica, del tutto diversa da quella esatta, caratteristica del pensiero scientifico; allo stesso modo ogni determinazione quantitativa degli stati psichici è insostenibile, perché siamo di fronte ad un fluire di stati qualitativi, che è possibile riconoscere nella loro struttura essenziale. Quest’ultimo è il punto realmente discriminante fra la lettura fenomenologica della psiche proposta dall’Autrice e l’analisi di Bergson¹³.

Nell’io si presenta anche un’altra serie di fenomeni che sono caratterizzati dal dirigersi intenzionale verso qualche cosa, essi sono gli “atti” (*Akte*) o vissuti intenzionali (*intentionale Erlebnisse*), con i quali comincia la vita spirituale. Anche nella vita psichica è possibile rintracciare una prima forma d’intenzionalità, ma essa è solo abbozzata; se esaminiamo alcuni atti che compiamo quotidianamente ci rendiamo conto del significato dell’intenzionalità.

Edith Stein fornisce, con la puntualità e la chiarezza che la distingue, indicazioni molto precise per individuarli. Il nostro sguardo può essere rivolto alla nostra interiorità, alla scoperta degli atti in essa presenti, questo è a sua volta un atto molto importante perché ci consente di capire tutti gli altri e anche noi stessi: è, appunto, l’atto di riflessione.

Assumendo un atteggiamento riflessivo, possiamo iniziare la descrizione degli atti: se siamo rivolti ad un oggetto esterno che si presenta come trascendente, abbiamo un atto che ci pone in relazione con ciò che è fuori – si potrebbe indicare come l’atto della percezione; oppure, rispetto agli oggetti esterni, possiamo mettere in relazione aspetti di essi in modo tale che siano non solo uno accanto all’altro, ma che siano in una connessione, ad esempio del prima e del dopo – questo è il caso dell’appercezione – oppure metterli tutti insieme, questa è appunto la sintesi, o, infine interessarci di quell’atto particolare che è la “messa in movimen-

13 Husserl aveva colto le affinità delle sue problematiche con quelle trattate da Bergson fino ad affermare: “I veri bergsoniani siamo noi!”, intendendo sottolineare che le analisi fenomenologiche chiarivano le questioni poste dal filosofo francese.

to di ciò che viene dopo attraverso ciò che c'è prima", che è la "motivazione" (*Motivation*)¹⁴.

Ella procede ad una sobria e chiara descrizione di alcuni importanti vissuti della coscienza, analizzati, come si sa, da Husserl in modo molto pregnante già nelle *Idee per una fenomenologia pura* e riproposti qui dalla sua discepola per indicare un approccio a quella che viene indicata come vita spirituale. Fra questi atti particolarmente significativo è quello della motivazione che non deve essere, a suo avviso, limitato all'ambito degli atti liberi, quelli della volontà, ma rappresenta la struttura di tutta la dimensione dei vissuti intenzionali.

2. 2 La motivazione

La motivazione, infatti, si presenta come il tipo di legame esistente fra gli atti, non si tratta di una compenetrazione di fasi contemporanee o successive del flusso dei vissuti e neppure di una connessione associativa fra vissuti, ma di un uscire fuori dell'uno dall'altro, un completarsi o un essere completato dell'uno a motivo dell'altro. A causa di questo rapporto la struttura dei vissuti fra i quali s'instaura una relazione di motivazione è tale che essi si configurano come atti che hanno la loro origine nell'io puro: l'io compie un atto perché ha già compiuto l'altro. Ciò può accadere consapevolmente o inconsapevolmente; una motivazione esplicita si ha nel caso in cui si procede dalle premesse alle conseguenze, un'implicita quando in una dimostrazione matematica utilizziamo un teorema, senza dimostrarlo di nuovo; è chiaro che ogni motivazione esplicita si sedimenta come implicita e ogni motivazione implicita può essere esplicitata.

Le motivazioni implicite si hanno nell'ambito della percezione; procedendo all'esame della conoscenza di una cosa sensibile emerge che l'avere sensazioni è una prima forma di motivazione, ma il rapporto di motivazione si ha propriamente quando di fronte ad una cosa fisica, pur vedendone solo una parte, riteniamo vera anche l'esistenza delle altre parti e questa con-prensione può motivare eventualmente un libero movimento che ci spinge ad una verifica attraverso una vera e propria percezione. Allo stesso modo una datità percettiva può essere il motivo per la credenza nella esistenza di una cosa e la credenza nella sua esistenza può essere motivante per il giudizio sulla sua esistenza; altrettanto nella sfera etica, il cogliimento di un valore può essere motivante per il volere e l'agire.

Il rapporto fra atto e motivazione può essere così esemplificato: quando la coscienza si rivolge ad un oggetto non intende un vuoto X, ma qualcosa che ha un contenuto di senso determinato, come portatore di una consistenza d'essere unitaria e chiusa in esso che a poco a poco giunge a datità attraverso riempimenti, ciò vale non solo per le cose fisiche, ma anche per la conoscenza delle proposizioni o degli stati di cose. In questo ultimo caso uno stato di cose può entrare in diverse connessioni logiche, in ciò consiste la motivazione razionale, ma l'ambito delle possibilità è limitato e quando il soggetto conoscente supera tale ambito, siamo di fronte all'irrazionale.

Conclusivamente si può osservare che grazie alla motivazione avviene il passaggio da un atto ad un altro e si configura nel flusso dei vissuti la compagine degli atti e corrispettivamente quella delle motivazioni; la motivazione, quindi, serve per giustificare una serie di atti che nell'ambito conoscitivo riguardano il "rivolgersi", il prendere posizione e perciò l'accettare

14 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., Parte I, 3. "La vita spirituale e la motivazione".

e il negare, come atti propriamente liberi.

L'analisi condotta da Edith Stein, molto sottile e limpida nei passaggi, esplicativa di alcuni nessi essenziali e coordinata nella progressione delle connessioni, non può essere integralmente riproposta; ciò che merita di essere indicata è la giustificazione dell'appartenenza fra gli atti liberi di quell'importante atto che è l'*epoché*, dal quale, come si sa, muove tutta l'indagine fenomenologica; la sua motivazione è da ricercarsi nel fatto che qualcosa non è degno di credenza perché si manifesta un contrasto fra motivi e ragioni che inducono a sostenerlo; ad esempio, se chi porta una notizia non è degno di fede, la non affidabilità è un motivo "ragionevole" per l'*epoché*, la sospensione del giudizio, in quanto ci sono ragioni che impediscono di riconoscerlo come persona credibile; si può anche verificare il caso in cui non voglio credere alla notizia perché è sgradevole, oppure in cui il mio comportamento non sia determinato da ragioni oggettive.

Si può sostenere in generale che quando motivo (*Motiv*) e ragione (*Grund*) si accordano, allora la motivazione è ragionevole (*vernünftig*), così nell'esempio la non credibilità è un motivo ragionevole dell'*epoché*. Molto importante è, allora, cogliere la connessione fra credibilità, ragionevolezza e accettazione, cioè riconoscimento e, quindi, affermazione. Dal punto di vista teoretico l'affermazione riguarda lo stato di cose (*Sachverhalt*), in questo caso siamo di fronte ad un atto libero in cui si riconosce uno stato di cose, quindi si crede – e questa è una credenza tutta intellettuale – che lo stato di cose sia così.

Gli atti liberi presuppongono sempre un motivo, ma non determinano un'azione, essa ha bisogno di un impulso che non è motivato, in tal modo si entra nella sfera del volere. Edith Stein ci fa capire chiaramente perché l'*epoché*, come momento iniziale dell'atteggiamento fenomenologico, ma si potrebbe dire più in generale filosofico, sia un atto teoretico e pratico, riconoscimento di una problematicità, di una non chiarezza dello stato di cose e decisione di mutamento dell'atteggiamento del credere, quindi atto volontario di sospensione della prima credenza per assumere una possibilità di "vedere" veramente la cosa, la *Sache* – per andare alle cose stesse, *zu den Sachen selbst*, come sosteneva Husserl, o per comprendere il *Sachverhalt*, come sottolinea la Stein sulla scia di un altro discepolo di Husserl, Adolf Reinach.

Fissando l'attenzione sulla sfera del volere e dell'agire l'indagine tende a indicare quegli atti che propriamente sono definibili atti liberi, essi sono tali se procedono da un proponimento e sono guidati da un "*fiat*", da una decisione presa in un momento opportuno; naturalmente ogni proponimento richiede una presa di posizione volontaria, ma non ogni presa di posizione è di per sé un atto libero perché si può volere senza veramente proporsi qualcosa. Pertanto, si nota che, secondo quanto era stato indicato da Dietrich von Hildebrand, il proponimento è un volere che ha come presupposto necessario un "poter"; l'ambito degli atti liberi è circoscritto a quelli e solo a quelli che 'possono' procedere da un proponimento e debbono essere guidati da un "*fiat*".

Solo in riferimento agli atti liberi la motivazione si manifesta in modo pregnante; ciò aveva sostenuto Adolf Pfänder, nel ritenerla propriamente presente solo nel caso in cui ci sia un rapporto fra un motivo richiesto dalla volontà e un atto della volontà su di esso fondato, cioè quando l'io non si ferma soltanto a sentire un'esigenza, ma la vive in se stesso e la "riempie", la realizza con un atto della volontà.

Ciò non vuol dire, però, che anche nel tendere verso qualcosa (*Streben*) non sia presente in una certa misura la motivazione, anche se in modo diverso che nel volere nel quale si trova

un impulso libero, un proponimento.

Nonostante la distinzione fra causalità e motivazione, si dà una connessione fra i due momenti. Proponendo l'esempio che le è particolarmente caro, quello della gioia, Edith Stein dimostra come possono giocare insieme fattori causali e motivazioni: la gioia che qualcuno mi procura mi motiva a fare il proponimento di procurargli gioia a mia volta, ma un sentimento che improvvisamente mi sopraggiunge mi impedisce di portare a compimento ciò che sarebbe motivato in modo ragionevole.

È possibile, pertanto, individuare nella sfera vitale due livelli uno sensibile (*sinnlich*) e l'altro spirituale (*geistig*); da un lato, essi sono connessi in modo tale che la forza spirituale è condizionata da quella sensibile; di solito, infatti, la freschezza dello spirito sparisce con la stanchezza del corpo, dall'altro è costatabile anche l'indipendenza dei due momenti, ad esempio riconosco il valore di un'opera d'arte, ma non sono capace di entusiasmarmi.

La vita della psiche appare, pertanto, come l'azione combinata di diverse forze: la forza sensibile, che si presenta in relazione all'apprensione dei dati sensibili e negli impulsi sensibili e la forza spirituale, che è una forza del tutto nuova e diversa dalla prima e si manifesta nelle attività e capacità spirituali. Essa, però, può dispiegarsi soltanto con la collaborazione della forza sensibile; quest'ultima ha le sue radici nella natura e ciò giustifica la connessione psicofisica, cioè il legame fra psiche, corpo e natura materiale. Attraverso la forza spirituale la psiche si apre al mondo oggettivo e può acquistare nuovi impulsi; il nutrimento della forza spirituale della psiche individuale può provenire da un mondo spirituale 'oggettivo', un mondo di valori o dalla forza spirituale di altri soggetti e dallo spirito divino. In ogni caso, è necessario individuare un nucleo, *Kern*, sottratto a tutti i condizionamenti fisici e psichici, diverso, quindi, dalla stessa forza vitale, sensibile e spirituale, e costituito dalla capacità di volere, dalla sfera degli atti liberi.

2. 3 Lo statuto epistemologico della psicologia

L'analisi fin qui condotta consente all'Autrice di stabilire il legame esistente fra la psicologia e le scienze dello spirito, quali la storia, il diritto, la sociologia e così via. Prendendo posizione nei confronti dei maggiori teorici tedeschi della sua epoca, come Münsterberg, Natorp, Windelband e Rickert, ella, in primo luogo, giustifica l'indagine sulla psiche nel doppio versante della psicologia empirica e della psicologia pura. Quest'ultima, pur non coincidendo totalmente con la fenomenologia, utilizza la descrizione essenziale da essa proposta per individuare i concetti fondamentali ed evidenziare la sfera propria della psiche, pertanto una ricerca sui puri *Erlebnisse* è condizione preliminare per la comprensione di ciò che è psichico. In secondo luogo, le analisi condotte hanno consentito di descrivere il campo proprio dello *spirito* e quindi sono a loro volta preliminari per la comprensione delle scienze dello spirito.

Ciò permette di distinguere i due ambiti quello della psicologia e quello delle scienze dello spirito, all'interno delle quali è possibile separare di nuovo la dimensione empirica e quella pura. Si tratta di chiarire, allora, come mai, a conclusione dell'opera che si sta esaminando, Edith Stein ponga le analisi che ha condotte sotto il titolo di *geisteswissenschaftliche Psychologie*, di una psicologia che segue l'andamento delle scienze dello spirito, che appare

coincidente con una psicologia a priori¹⁵.

La giustificazione di queste definizioni si trova nel fatto che la vita della psiche è il risultato dell'azione combinata della forza sensibile e della forza spirituale, pertanto, è chiaro che nell'essere umano è molto forte il legame fra corpo, psiche e spirito e non si può prescindere da alcuno di questi elementi. Un altro problema che si profila è quello relativo alla sfera nella quale avviene l'elaborazione teorica.

Si è già notato a proposito dell'esame dell'operazione dell'*epoché* come l'attività della motivazione razionale sia propria dello spirito, quindi, si può sostenere che la riflessione teorica avviene a questo livello. Se le scienze dello spirito riguardano le singole espressioni umane in senso spirituale, per cui si ritagliano settori di indagine specifici – come la storia, le scienze sociali, il diritto e così via – la ricerca filosofico-fenomenologica, pur andando più in profondità, coinvolge sempre l'attività largamente spirituale. In questo senso, se ci si trova di fronte ad un'analisi che coglie le strutture apriori della realtà spirituale e se questa analisi non può prescindere dalla totalità dell'essere umano e dalla sua vita psichica, si giustifica una ricerca che si autodefinisca "psicologia come scienza dello spirito". Tutto ciò nei limiti qui indicati, perché, certamente, in se stessa la psicologia non è una scienza dello spirito, ma, d'altra parte, gli stati psichici non sono validamente compresi se non si giunge, come è dimostrato nel saggio preso in esame, alla motivazione e, quindi, alla sfera spirituale.

In polemica soprattutto con la pretesa positivistica di delineare una teoria che dia tutte le condizioni di possibilità di una scienza, in modo tale che dalla individuazione di una parte della sua struttura si possa procedere per estensione a cogliere la totalità degli avvenimenti futuri, Edith Stein colpisce diversi obiettivi. In primo luogo, l'impossibilità di una fondazione della psicologia come scienza esatta, conformemente ad un modello scientifico di tipo fisico-matematico. Tale schema è presente ai nostri giorni in alcuni settori della ricerca psicologica, in particolare nel cognitivismo, che risentono dell'influenza delle indagini legate all'anatomia, alla neurofisiologia, alle neuroscienze e che si basano sull'uso di tecniche quali la PET o la risonanza magnetica, e ciò dimostra l'attualità della critica mossa dalla pensatrice nei confronti di una psicologia che utilizza criteri "scientifici"¹⁶.

Un secondo obiettivo è quello di mettere in evidenza l'insufficienza di muovere da una scienza costitutiva per dedurre il significato degli elementi che la costituiscono, ciò in opposizione, anche se non esplicita, alla deduzione proposta da Kant e alla connessione fra la posizione di quest'ultimo e la mentalità positivistica con il suo proclamato scientismo¹⁷. Si potrebbe indicare che, come Kant ha preteso di giustificare il tempo e lo spazio muovendo dalla aritmetica e dalla geometria, così una psicologia come scienza esatta, muovendo dalla "causalità psichica" tende a rintracciare tale causalità in modo deterministico in tutti i vissuti, nella associazione come nella motivazione; da queste connessioni causali si ritiene che possa essere riconosciuta l'intera struttura, riducibile a leggi, della vita psichica e, quindi, possa essere costruita una psicologia concreta.

15 Ivi, "Osservazioni conclusive".

16 Per un'ampia trattazione di questa fondamentale tematica rimando al volume A. Ales Bello / P. Mangano (a cura di), *...e la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2012, che contiene i contributi dei maggiori studiosi italiani sull'argomento.

17 In particolare l'obiezione della Stein è rivolta contro MÜNSTERBERG, sostenitore di una "psicologia esatta".

È presente, pertanto, in quel modo di procedere un doppio movimento, che parte dal presupposto di una teoria e tenta poi di giustificare la teoria stessa con quegli elementi che sono stati ricavati all'interno della teoria, proponendo, quindi, un'estensione deduttiva a tutto un ambito, il quale risulta rigidamente strutturato. In verità, per la Stein, non si tratta soltanto di sottrarre la psicologia o più ampiamente le scienze dello spirito dalla esemplarità di questo modello, ma di confutarlo anche in relazione alle stesse scienze della natura, come si è già indicato.

È necessario, pertanto, capovolgere l'atteggiamento dell'indagine e non procedere dal metodo alla struttura di un oggetto, ma il metodo stesso deve essere indicato dalla struttura dell'oggetto.

Siamo qui di fronte alla più chiara delineazione dell'indagine fenomenologica che si lascia guidare dalle cose, quindi dall'oggetto, piuttosto che dalla teoria e, pertanto, sostituisce l'analisi alla deduzione. Si tratta di una critica fondamentale alle strutture del pensiero occidentale, per lo meno come si è concretizzato nell'indagine scientifica e nelle filosofie che muovono dall'alto, *von oben*, critica iniziata in questo settore specifico certamente da Husserl, e continuata da Edith Stein.

3. Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger

I nomi di Bruno Callieri, Lorenzo Calvi, Eugenio Borgna, psichiatri italiani orientati in senso fenomenologico, che sono attivi – o lo sono stati fino a poco tempo fa, come nel caso di Callieri – sul campo della ricerca e della prassi, appartengono ad una “scuola” denominata, appunto, psicopatologia fenomenologica o *Daseinsanalyse* che si deve ricondurre a Danilo Cargnello, il quale a sua volta si era ispirato all'opera teorico-pratica di Ludwig Binswanger (1881-1966). Questa scuola ha una sua particolare configurazione nel campo della psichiatria, distinguendosi per il suo atteggiamento non naturalistico, non biologistico, in una parola non positivista. Binswanger appartiene a quel grande filone d'indagine che si oppone ad una lettura riduttiva dell'essere umano, lavorando in particolare sul campo delle patologie connesse con i disturbi mentali. Allora dove trovare una chiave interpretativa di tali disturbi se si vuole evitare l'atteggiamento riduttivo? Non è *per accidens* che Binswanger, psichiatra e filosofo, s'interessa di Husserl. Chi legge i suoi testi si trova di fronte ad una sintesi originale di filosofia e psichiatria, tanto che è necessaria una conoscenza approfondita della storia della filosofia per seguire capillarmente le sottili analisi che egli propone. Se è vero che in ogni scienza umana è rintracciabile un'antropologia di base e che spesso tale antropologia è solo implicita e presupposta – forse neppure coscientemente –, nel caso di Binswanger ci si trova, al contrario, di fronte all'esigenza di esplicitare tale inevitabile presupposto, anzi, alla richiesta di una sua elaborazione approfondita; in questa direzione, egli propone un continuo consapevole rimando ad una sua personale presa di posizione e a un'originale prospettiva antropologica¹⁸.

La proposta di un'antropologia filosofica si configura, nella personalità aperta agli stimoli

18 Per lo sviluppo di questa tematica rimando a B.M. d'Ippolito, *La Cattedrale sommersa – Fenomenologia e psicopatologia in Ludwig Binswanger*, FrancoAngeli, Milano 2004.

culturali più disparati, qual è quella di Binswanger, non attraverso un'analisi teorica del disturbo mentale, ma attraverso l'incontro con i singoli esseri umani sofferenti. Egli si chiede come passare dall'universale al particolare, e vice versa, e come inquadrare in termini essenziali un fenomeno patologico, ben individuato nel tempo e nello spazio, seguendo i dettami della ricerca scientifica, quale si è configurata in Occidente. Egli, che è filosofo, conosce le spiegazioni dei filosofi del passato. E, come medico, che vuole interpretare e curare la malattia mentale, va alla scuola di chi sta cercando di entrare nella psiche umana sempre più profondamente per cogliere le cause di quei disturbi, Sigmund Freud. Anche quest'ultimo è, a suo modo, filosofo e antropologo, perché la psicologia, come tutte le scienze d'altra parte, si è separata dal solco della filosofia, ma ha mantenuto inevitabilmente, come si è accennato sopra, legami più o meno palesi, con quell'indagine essenziale che è la filosofia. Ma quale filosofia può essere valida per lo scopo che Binswanger si propone?

I presupposti antropologici della psicoanalisi freudiana e dell'analisi del profondo junghiana, che egli in un primo momento aveva accettato, gli sembrano, in seguito, insufficienti, si orienta, pertanto, verso le indagini fenomenologiche di Husserl e di Heidegger.

Il rifiuto di Freud deriva dal fatto che in lui è presente l'idea dell'*uomo natura*. Questa idea presenta un legame con l'interpretazione proposta nell'età moderna, come prodromo del Positivismo, cioè quella empirista e meccanicista. Secondo Binswanger, Freud riduce la cultura a natura.

È impietoso, e forse riduttivo, il giudizio di Binswanger su Freud? In una certa misura lo è. Ma per valutarlo è necessario tener presente l'incontro di Binswanger con Husserl. E tale incontro ci consente di comprendere la posizione binswangeriana. È a causa di tale incontro che Binswanger sostiene che la dimensione definibile, in modo ampio e generico, "spirituale" dell'essere umano come possedente potenzialità intellettuali che, a loro volta, consentono produzioni culturali, non può essere considerata semplicemente un "epifenomeno" di una base sensuale e naturale, non perché questa base non esista, ma perché è insufficiente a spiegare la complessità della realtà umana. Si tratta di un'affermazione filosofica astratta? La filosofia non è mai qualcosa di astratto, se procede validamente nel contatto con la cosa esaminata, ma in Binswanger questo contatto è ulteriormente stabilito dall'incontro con l'umanità sofferente, che costituisce una "fonte" e una "prova" delle affermazioni teoriche.

3. 1 Sulla fenomenologia

Per capire il lento processo di assimilazione della posizione fenomenologica e il passaggio all'elaborazione di una nuova psicoterapia, è opportuno seguire l'indagine condotta in *Über Phänomenologie* del 1923. Il tratto saliente della fenomenologia, secondo il nostro pensatore, è, in primo luogo, il superamento di una visione naturalistica, quella che tiene prigioniero il *Naturforscher*, il quale si ferma a un mondo di cose e di processi, colti attraverso la percezione sensibile sia interna che esterna. Non si tratta soltanto della contrapposizione fra interiorità ed exteriorità, ma di un modo di procedere che coinvolge e la "cosa" corporea e quella psichica¹⁹. L'autore osserva, però, che ci sono persone che sanno usare un altro stru-

19 L. Binswanger, *Über Phänomenologie* (1923), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. II, Francke, Bern 1955, p. 14.

mento conoscitivo, immediato, diretto, consistente in una capacità di afferramento spirituale. E questi sono non solo i poeti e gli artisti, ma anche i filosofi, e senza confusione di piani; infatti, l'intuizione non è solo una caratteristica degli artisti, anzi, per ogni ambito di oggetti c'è una conoscenza intuitiva e nell'ambito filosofico questo tipo di conoscenza è stata messa in atto da Husserl, sulle orme di Platone.

Nel caso di Husserl si tratta di contrapporre all'intuizione sensibile, l'intuizione categoriale, cioè l'intuizione dell'essenza, così come è descritta nella VI *Ricerca Logica*, dove categoriale significa "oltre la sensibilità", ma non in senso metafisico, né in senso mistico, neppure in senso kantiano. Si tratta di una regressione al fenomeno della coscienza da esaminarsi senza prese di posizioni teoriche preconcepite, andando al di là delle scienze della natura e di quelle dello spirito. Si può notare che Binswanger comprende validamente la funzione di ulteriorità della fenomenologia husserliana rispetto a tutte le formazioni culturali, la sua funzione "regressiva" alla scoperta della genesi delle conoscenze scientifico-filosofiche, ed anche artistiche.

Binswanger coglie con molta acutezza non solo questo primo passo del metodo fenomenologico, ma anche il secondo, quello più importante sia sul piano filosofico sia per le possibili applicazioni nell'ambito psicoterapeutico, cioè la dimensione trascendentale della coscienza, così come è descritta nelle *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl. Egli scrive che il principio fondamentale della fenomenologia consiste nell'individuazione di ciò che è rinvenibile nell'ambito della coscienza, ciò che è immanente²⁰. La percezione esterna è, in realtà, un atto interiore. La regressione all'interiorità si scinde, tuttavia, nella dimensione psichica e in quella trascendentale. È questa la novità e l'importanza di Husserl per la comprensione della stessa psiche. In ciò consiste il guadagno della fenomenologia rispetto ad altre impostazioni, come quella di Freud, che scavano nella psiche, ma non si accorgono della distinzione fra i due ambiti, quello della psiche e quello dei vissuti puri di cui abbiamo coscienza, necessaria per cogliere in modo essenziale quelle che Binswanger chiama le «forme immanenti della coscienza»²¹.

È solo attraverso la messa fra parentesi di concetti come "natura", "realtà"²² che si può procedere all'evidenziazione di tali "forme", cioè di una terza regione fra interiorità ed esteriorità e che si può cogliere, da un lato, il mondo esterno e, dall'altro, lo stesso mondo interiore. Questa "terza" regione, come mi sembra opportuno chiamarla – ciò non è detto da Binswanger –, che sta dalla parte del soggetto, è quella "nuova regione dell'essere", che Husserl ritiene formata dai vissuti di coscienza²³; e del fatto che le forme siano gli *Erlebnisse* lo psicopatologo è del tutto consapevole, come dimostra la citazione in nota di un passo tratto dalle *Idee* di Husserl, nel quale questa espressione è presente²⁴.

Proprio perché ha posto in evidenza tale regione, la scienza che la studia, cioè la fenomenologia pura, può essere, secondo Binswanger, il fondamento non solo della logica, ma

20 L. Binswanger, *Über Phänomenologie*, cit., p. 25.

21 Ivi, p. 28.

22 Ivi, p. 29.

23 Per lo sviluppo di questo aspetto metodologico rimando al mio libro, *Edmund Husserl – Pensare Dio credere in Dio*, Il Messaggero di Padova, Padova, 2005, Cap. I, § 1 e 2.

24 L. Binswanger, *Über Phänomenologie*, cit., nota 1, p. 29.

anche della psicologia²⁵ e questo perché lo psicologo può utilizzare le conoscenze essenziali, apriori, ultime, che il fenomenologo gli fornisce. E ciò vale anche per la psicopatologia, alla quale non basta essere descrittiva dei fatti costatati dal terapeuta, ma deve essere propriamente fenomenologica. Mentre lo psicopatologo, che procedere descrittivamente, classifica un avvenimento psichico abnorme – nel caso preso in esame nella conferenza *Über Phänomenologie* si tratta di un'allucinazione acustica²⁶ – attraverso un sistema gerarchico di segni, al contrario, lo psicopatologo fenomenologo utilizza questi segni per cogliere la *Sache*, l'essenza del fenomeno, ma mai in modo isolato, piuttosto, ponendolo nel contesto della "persona", dell'io, cercando di capire quali siano i suoi vissuti, ma cercando anche di coglierli nella loro struttura essenziale.

Tutto ciò è esemplificato con l'applicazione del metodo fenomenologico nell'ambito dell'autismo. Binswanger è grato a psichiatri come Bleuler per le osservazioni fatte e per la raccolta di dati, non intende sottovalutare la loro importanza; tuttavia, ritiene che sia necessario entrare nella dimensione dell'esperienza vissuta del mondo esterno per comprendere fino in fondo il rapporto fra ciò che è dato percettivamente e ciò che è frutto della fantasia, dell'allucinazione e del delirio per un autista. Si entra, in tal modo, nel territorio della coscienza, attraverso il quale è possibile cogliere come la psiche proceda. In questa direzione è possibile distinguere la psichiatria come una scienza legata ad una visione naturalistica e la psicopatologia fenomenologica.

3. 2 *L'incontro con Heidegger e il ritorno a Husserl*

Binswanger non rinuncerà mai alla lettura della soggettività proposta da Husserl. Questa rappresenta il filo conduttore della sua analisi e dell'elaborazione della psicopatologia fenomenologica, anche quando si orienterà verso Heidegger. In verità, nel saggio *Il significato dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger* del 1949, egli sembra quasi rifiutare le acquisizioni fino allora considerate valide, sostenendo che «solo la riconduzione dell'intenzionalità nell'Esserci come trascendenza o essere-nel-mondo, solo con l'inclusione dell'io trascendentale nell'Esserci *fattuale*, si pone la domanda (oggettivo-trascendentale) del *che cosa sia* l'essente, che noi stessi *siamo*»²⁷.

In realtà, Binswanger avanza una proposta, consistente nel fatto che il legame fra le due posizioni, quella husserliana e quella heideggeriana, trascendentalità ed esistenza, è rappresentato dalla temporalità. Che tale connessione ci sia, è dimostrato dalla genesi stessa di *Essere e tempo*, che sarebbe impensabile senza la lettura e la revisione delle *Lezioni sul tempo* di Husserl, che Heidegger compie, rimanendo fedele sostanzialmente alla prima trascrizione condotta da Edith Stein²⁸.

Si può sostenere che Binswanger non aveva mai abbandonato la trascendentalità per l'esistenza. A suo avviso l'una non esclude l'altra. E proprio perché il filo conduttore è rappre-

25 Ivi, p. 31.

26 Ivi, p. 36.

27 L. Binswanger, *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers* (1949), in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. II, Francke, Bern 1955, p. 265 (traduzione mia).

28 E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), in *Husserliana*, vol. X, a cura di von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1969.

sentato dalla temporalità, egli lavora sulla dimensione del tempo immanente per cogliere le ragioni dei disturbi mentali, che non sono giustificabili solo come disturbi psichici, ma sono da ricondurre a dimensioni esistenziali profonde. Già nella conferenza *Sulla psicoterapia* egli aveva mostrato la stretta connessione fra la sfera della corporeità, indicata da Husserl, e quella della storia personale, andando oltre l'interpretazione psicologica proposta da Freud, il quale, chiudendosi, a suo avviso, nella dimensione della psiche, era rimasto intrappolato nell'assolutizzazione della *libido*.

Il caso della giovane donna affetta da singhiozzo e il successo conseguito nel curarla, anche attraverso un intervento manuale, lo convinsero della stretta connessione fra il corpo vivente, il *Leib* in senso husserliano, anzi il corpo proprio come *Leib-Ich*, e la *Lebensgeschichte*, la storia personale. I disturbi dell'afonia, prima, e del singhiozzo, dopo, erano legati al rapporto con la madre, perché ella non voleva assimilare, anzi inghiottire ciò che la madre voleva imporle. Questa è una conferma della stretta connessione fra il corpo e l'anima, che noi viviamo in modo più unitario di quello che spesso crediamo. La rabbia della ragazza si esprimeva attraverso l'impossibilità di inghiottire, ma valeva anche l'inverso, in una sorta di circolarità, che caratterizza l'esistenza. La triplicità delle dimensioni del corpo, della psiche e dello spirito nell'unità della persona, già messa in evidenza da Husserl, in particolare nel secondo volume delle *Idee*, diventa il filo conduttore dell'interpretazione esistenziale. Certamente, il *Dasein* heideggeriano non avrebbe mai tollerato tale interpretazione antropologica, anzi, l'accusa di antropologismo che Heidegger scaglia contro Husserl, come ho cercato di indagare altrove²⁹, dimostra come gli esistenziali si allontanino da questo tipo di lettura, che affonda le radici in una lunga tradizione, ma che da Husserl è sostenuta sulla base dell'analisi degli atti vissuti coscienziali.

È nel testo del 1960 *Melanconia e Mania*, che il ritorno a Husserl si manifesta in tutta la sua pienezza, ma la lezione heideggeriana non è dimenticata: si è attuata una specie di sintesi, o meglio di scelta di alcuni aspetti che possono essere considerati compatibili.

3. 3 Quale antropologia? Binswanger fra Husserl e Heidegger

La scelta di Binswanger è di tipo antropologico, perché questo gli serve per capire che cosa accade nell'essere umano e, se non si accettasse che è costituito da corpo, psiche e spirito, non si potrebbe cogliere il significato della malattia. È vero che la malattia si delinea come qualcosa che connota fortemente l'esistenza e non solo la psiche, ma si manifesta a livello corporeo, psichico e spirituale.

L'originalità dello psicopatologo consiste nel fatto che, attraverso l'analisi dell'esperienza "vissuta" in senso husserliano, giunge ad individuare le strutture del *Dasein*, secondo la lezione heideggeriana. Ma è chiaro il perché nei *Seminari di Zollikon* Heidegger contesti il tentativo di Binswanger di elaborare un'"analisi psichiatrica dell'esserci" che tagli i ponti con l'ontologia, così come egli l'intendeva. D'altra parte, come procedere in una tale analisi senza rintracciare le strutture dei "mondi" dei malati mentali? E come entrare in questi mondi e studiarne i momenti costitutivi, se non rintracciando le strutture degli atti vissuti? Ri-

29 Cfr. A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., Edmund Husserl, 4.4., "L'antropologia fenomenologica".

prendendo, cioè, proprio quella dimensione antropologica, descritta fenomenologicamente, che Husserl aveva posto in evidenza?

Nell'*Introduzione a Melanconia e Mania* egli sostiene che, per giungere all'analisi strutturale dei mondi schizofrenici, come oggettualità costituita, è necessario pervenire «[...] al rapporto fra il mondo inteso come “universo di trascendenze costituite” e i momenti “strutturanti” o costitutivi di quest'universo, al rapporto tra *noema* intenzionale e *noesis* intenzionale, tra prodotto trascendentale e produrre trascendentale, tra vita vissuta e vita vivente o agente»³⁰. E, per cogliere il “difetto” del corso dell'esistenza nella psicosi maniaco-depressiva, bisogna tener presente un rilievo fondamentale proposto da Husserl in *Logica formale e trascendentale*: «il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo»³¹.

Questa presupposizione non psicologica, ma trascendentale, cioè costitutiva strutturalmente di ogni essere umano, è il punto di riferimento per la comprensione dei difetti, delle mancanze o delle alterazioni dei mondi dei malati mentali. Binswanger osserva che l'*epoché* fenomenologica colpisce anche la psicologia, che è messa fra parentesi, ma non cancellata (si può supporre un riferimento a Freud?). La tesi che egli vuole sostenere è che la nuova scienza, elaborata attraverso la metodologia fenomenologica, non è una scienza dell'esperienza interna né una psicologia dei vissuti, né una fenomenologia del tempo e dello spazio vissuto, ma una fenomenologia trascendentale. È la “terza” dimensione, quella degli *Erlebnisse*, alla quale ho fatto riferimento sopra.

3. 4 La psicopatologia fenomenologica

Le nozioni fondamentali, che sono applicate ai casi di melanconia e mania esaminati, sono quelle di intenzionalità, di tempo, di appresentazione. Attraverso di esse è possibile il confronto, in un continuo rimando di conferma reciproca, dal mondo degli esseri umani “disturbati” a quello dei “normali”.

L'analisi di Binswanger della melanconia e della mania si muove sul piano dell'accadere trascendentale del *Dasein*; non si tratta, infatti, di far derivare la sintomatologia clinica, l'autoaccusa melanconica, «[...]dalle “dominanti strutturali della personalità”, dalla costituzione caratterologica e somatica, dal temperamento, dall'ereditarietà ecc.»³² è necessario rivolgersi al tempo e all'intenzionalità, cioè, come si è già indicato sopra, ai momenti intenzionali costitutivi degli oggetti temporali, messi in evidenza da Husserl: *protentio*, *intentio* e *praesentatio*. Essi sono inseparabili, benché distinti. Presente, passato e futuro confluiscono in ogni momento del *Worüber*, da intendersi come ciò che stiamo facendo e che abbiamo intenzione di fare, il *tema* del nostro fare – Binswanger riporta l'esempio, relativo al nostro parlare, che ha bisogno del ricordo, della finalità del dire e dello stare dicendo.

Nei casi clinici di melanconici esaminati emerge chiaramente che i disturbi dei pazienti

30 L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Neske, Pfullingen 1960, tr. it. di M. Marzotto, *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*, Boringhieri, Torino 1971, p. 22.

31 Ivi, p. 23.

32 Ivi, p. 32.

sono legati alla mancanza di un *Worüber*, di un tema che abbia una sua consistenza sul piano temporale-intenzionale.

Poiché il mondo reale esiste solo nella presunzione che l'esperienza continui come si è già presentata, nel caso della melanconia, lo stile dell'esperienza si configura come lo stile della perdita, perdita della continuità che caratterizza l'esperienza naturale. Si può capire, in tale modo, perché ciò conduca all'impulso del suicidio. La descrizione che lo scrittore Reto Ross fa dello stato depressivo, in cui si è trovato, è, secondo Binswanger, particolarmente indicativa della diversa sensazione del vivere. Perdita del dominio di sé, inutilità degli sforzi della volontà, ricerca di un'ancora di salvezza, disperazione e speranza si alternano e, quando non c'è più un *Worüber*, uno scopo, si affaccia «la piena e univoca determinazione del suicidio»³³. Reto Ross «pose fine ai suoi giorni impiccandosi»³⁴.

Proprio a proposito dell'angoscia melanconica, Binswanger si allontana decisamente da Heidegger, dichiarando l'insufficienza del modo di intendere questo esistenziale da parte del filosofo per la comprensione della patologia.

La differenza è sottile, ma importante: l'angoscia descritta dai filosofi, da Heidegger come da Kierkegaard, non mina radicalmente la struttura del *Dasein*, è semplicemente ancorata ad esso, il quale, però, *resiste e ritrova se stesso*, mentre nell'angoscia melanconica «il fuggire è dappertutto». Anzi, nel caso della patologia si potrebbe parlare di un «modo difettoso» dell'angoscia nel senso di Heidegger. Se si guarisce dall'angoscia si torna alla vita; e qui si ritrova la dimensione della vita, che Heidegger aveva contestato e che, invece, è presente nella descrizione fenomenologica husserliana.

Per comprendere l'altra psicosi, che è la mania, Binswanger si rivolge ancora a Husserl e, in particolare, alla dottrina dell'*alter-ego*. La descrizione condotta da Husserl gli sembra più penetrante e puntuale di quella di Scheler – la proposta del *Mit-sein* di Heidegger non è presa in considerazione. La prima distinzione, che egli accetta, è quella relativa all'individuazione della sfera primordiale e originaria, esaminata da Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane* e quella dell'altro, raggiunta attraverso l'atto del rendere-co-presente. Si tratta di un'analogia, che non ha nulla a che fare con una mediazione teorica e argomentativa. È il raggiungimento diretto dell'altro come alter-ego. E ciò inizia dalla rappresentazione del *Leib* dell'altro, del suo corpo proprio o corpo vivente. Si attua, in tal modo, una *Paarung*, un appaiamento che non è un duplicato dell'io, perché il corpo estraneo non è vissuto come il corpo proprio, ma solo rappresentato. L'esperienza dell'altro si attua in me, ma non è primordiale; tuttavia, consente la comprensione dell'altro e lo stabilirsi di una vita in comune. Ma è proprio in questo processo spontaneo e caratterizzante la vita associata che si manifestano le alterazioni che conducono alla mania. Essa consiste nell'incapacità di stabilire rapporti intersoggettivi, perché è il proprio io ad essere disturbato: due sono i momenti significativi, l'impossibilità di un'autentica appresentazione e l'incapacità di temporalizzazione. L'altro, al quale il maniaco, al contrario del melanconico, si rivolge, non è colto come *alter ego*, ma diventa un semplice *alius*, un estraneo, fino a giungere, nei casi più gravi, ad una cosificazione dell'altro. Non si tratta della manifestazione di odio o di rancore, come potrebbe essere interpretato il comportamento di alcuni internati colle-

33 Ivi, p. 58.

34 *Ibidem*.

rici, cioè un fenomeno psichico, ma «[...] soltanto il furore contro un ostacolo, contro un qualche cosa che si frappone sul loro cammino»³⁵.

3. 5 *Il ruolo di Binswanger nella storia della psicopatologia*

È la gigantesca vivisezione della coscienza compiuta da Husserl che consente a Binswanger di elaborare una psicopatologia fenomenologica, che sia anche una psicoterapia. Nella circolarità fra metodo e fenomeno consiste la riprova della non astrattezza dell'indagine fenomenologica. La sua valenza antispeculativa trova una conferma non solo nella delineazione teorica della psicopatologia del nostro pensatore, ma nella sua prassi terapeutica. Che si possa fare filosofia rimanendo fedeli ai fenomeni esaminati, in modo tale da poter agire anche sugli stessi, costituisce un inveramento della posizione husserliana. Quest'ultima non perde certamente la sua consistenza teoretica, se si mostra efficace sul piano della prassi, al contrario, la sua originalità nella storia del pensiero umano è mostrata proprio dall'applicazione che se ne fa in molti ambiti del sapere e dell'agire.

Il caso della psicopatologia di Binswanger è emblematico, ma egli non avrebbe potuto mostrare l'efficacia della fenomenologia, se non avesse compreso fino in fondo la novità del metodo husserliano. Si tratta di uno dei pochi pensatori che abbia individuato il punto cruciale della nuova impostazione, l'importanza teorica della evidenziazione della sfera degli *Erlebnisse*, con la sua ricaduta sul piano della prassi.

Da questo si traggono per lo meno due conseguenze tra loro connesse. La prima riguarda l'indicazione indiretta, ma importante, della presenza di un'antropologia già nelle analisi husserliane, che emerge attraverso la personale proposta di Binswanger, d'altra parte, fortemente ancorata a tale antropologia. La seconda concerne la psicologia come scienza. E qui si gioca anche il rapporto con Freud. Nessuna impostazione scientifica può ignorare il passaggio attraverso la sfera degli *Erlebnisse*. Questa è la tesi sostenuta da Husserl. Binswanger non è così radicale, perché gli interessa un settore d'indagine specifico, ma ritiene che per la psicopatologia come scienza sia necessario passare attraverso quella sfera. Ciò consente a Binswanger di ricondurre le psicopatologie ad un'interpretazione globale dell'essere umano facendosi "aiutare" da due filosofi d'eccezione, riuscendo forse un po' audacemente, ma certo genialmente, a porre una relazione fra gli aspetti centrali della loro ricerca.

35 Ivi, p. 84.