

DIMENSIONI DELL'ESISTENZA SECONDO L. BINSWANGER

B.M. D'IPPOLITO

La concezione dell'uomo nella tematica di L. Binswanger deve la sua ricchezza ed originalità alla confluenza di fonti differenti, ma ugualmente tese ad indagare istanze e forme di quel tema antico.

A Vienna, Freud e Husserl furono allievi di Brentano. Per quanto la visione eidetica e l'analisi della coscienza appaiano rivolte ad una dimensione polarmente opposta all'inconscio freudiano, la comune radice aristotelica nella comprensione dell'"anima" riveste un'importanza decisiva in entrambe le dottrine. A sua volta Heidegger non si sottrae al confronto con Aristotele, e la sua concezione del tempo deve all'antico filosofo il proprio abbrivo nel concetto di *ecstatikon*¹.

Da Aristotele provengono due nuclei decisivi per l'elaborazione del tema: l'idea di una *tensione*, che in Agostino riceve il significato non "psicologico" ma affettivo ed ontologico dell'*inquietum*; e l'idea di una *stratificazione* che stabilisce una continuità di gradi, ciascuno dotato di proprietà specifiche. Esaminando questi due aspetti, si potranno cogliere le permanenze e le divaricazioni.

In primo luogo, Freud e Husserl conservano, pur nei differenti sviluppi, l'idea di *gradi*, che si succedono e sovrappongono in una "complicazione" decifrabile. E per loro si può dire ciò che Hegel dice della ricerca di Aristotele, che indagò «la natura dell'anima in lei stessa, non

¹ Cfr. M. Heidegger: «La dottrina aristotelica del tempo è la prima esplicita "interpretazione" del fenomeno che ci sia stata tramandata. Essa ha determinato in linea essenziale ogni successiva concezione del tempo compresa quella di Bergson» (1963, p. 26; tr. it., p. 37).

il suo essere (*Sein*), ma la determinata maniera e possibilità della sua attività, poiché in questo consiste per Aristotele l'essere e l'essenza dell'anima» (1967, p. 343). Entrambi lasciano trasparire la dimensione intraducibile di un legame più ampio, con le sfere "naturali" dell'essere². È probabile che proprio per evitare tale continuità Heidegger abbandoni in "Essere e Tempo" il termine "vita" e lo sostituisca con "esistenza"³. Heidegger e Binswanger spezzano il nesso "naturale" in vista di riferimenti ad un'ulteriorità, il cui significato si rivela nella più netta opposizione (cfr. d'Ippolito, pp. 227-251).

L'anima come *attività* riveste ancora un'altra rilevanza, rispetto ad un tema tormentoso della filosofia: la sua relazione con il corpo nell'uomo. Movia coglie e giustamente sottolinea questo punto: in Aristotele «è in forza dell'anima stessa [...] che il corpo giunge ad un certo livello di complessità e quindi si dota di organi che il possesso della vita richiede» (Introduzione, p. 15). L'anima, potremmo dire, è l'attività che "fa" il corpo in quanto "proprio" di ciascun tipo di vivente, lo "organizza" in senso stretto, lo "compie". Nell'uomo, dunque, il corpo è "proprio", come risultato di un'*attività* che lo permea profondamente, lo "istituisce" nella sua umanità, così come l'intenzione significante porta il suono della voce a parola. Il corpo dell'uomo è sotto questo aspetto un "divenuto", in quanto attraversato da un'attività, con cui forma un'unità circolare, l'*entelechia*. Anche la "pulsione" di Freud e la "localizzazione" di Husserl si possono leggere in questa linea.

Nella sua relazione epistolare con il filosofo Häberlin, Binswanger sottolinea proprio questo elemento comune. Nel ringraziare l'amico per l'invio dello scritto "Wissenschaft und Philosophie", egli nota: «Ciò che inoltre mi piace molto è che Lei sottolinea l'*attività* in tutto il nostro esperire (*Erleben*). Qui "vivere" (*Erleben*) non è un passivo subire influssi, ma un attivo reagire, il che corrisponde senz'altro alle convinzioni di Freud. In generale sento nel libro molti elementi di affinità con Freud, senza voler dire che Lei ne è stato influenzato, piuttosto si tratta in ultima analisi di un modo di vedere originariamente affine» (Häberlin, Binswanger, p. 97)⁴. Il senso dell'affinità con Freud è confermato e chiarito anche da Häberlin: «Caro Herr Doktor, molte grazie per l'invio del Suo lavoro [...] È stato per me istruttivo e molto stimolante. In primo luogo vi appare chiara la dipendenza dal materialismo e l'insufficienza in ambito psicologico (o è un'insufficienza di

² Per es. le piante in Aristotele (cfr. "De Anima", b 11, 424 a 15-12, 424 b 4). Grassi sottolinea «la funzione abissale della passione in Freud» (p. 39).

³ Sul significato di questi sviluppi cfr. Masullo, pp. 43-78.

⁴ Lettera dell'11.VI.10. Il libro di cui Binswanger parla è Häberlin, 1910. La traduzione ed il corsivo sono miei.

pensiero) della maggior parte dei rappresentanti della psichiatria ufficiale e la mancanza di consequenzialità del giudizio psicologico. Freud al contrario è proprio *lo psicologo* tra *gli psichiatri* e certo la *mente* del tutto rigorosa [...] Lo guida la convinzione apriorica dell'esistenza di una causalità *psichica*, mentre gli altri conoscevano soltanto una causalità fisica e in ogni caso psicofisica (ma in senso unilateralmente materialistico). Neppure una volta essi hanno riflettuto con rigore sul parallelismo psicofisico, questa teoria tappabuchi; altrimenti avrebbero dovuto concepire almeno la possibilità di un'indagine specifica del lato psichico dell'accadere» (*ivi*, p. 106)⁵. Qui sta anche il motivo del duro scontro con Jaspers, che non riconosce a Freud il merito attribuitogli da Binswanger e Häberlin. «La proposizione generale che la *genesì* di uno stato non dice *nulla* sul suo *valore* – scrive Jaspers a Häberlin – è da Lei giustamente riferita al caso presente, perché le teorie di Freud indicano una genesi causale dei processi psichici. [...] Io ho forte antipatia per Freud come scienziato, perché è oscuro, non sistematico, privo di concetti stabili, dunque come psicologo è assolutamente *dilettante*. [...] Per me, che non ho niente a cuore quanto il fondare una psicologia come *scienza*, l'esercizio pseudoscientifico di Freud è perciò un abominio» (*ivi*, p. 359)⁶. I toni accesi del confronto indicano che tutti i contendenti considerano decisivo il tema della psicologia come “scienza”, ma l'idea stessa di “scienza” è la posta in palio.

Per Binswanger, a partire dall'unità di storia della vita e storia della malattia, si pone il problema di ricercare le categorie e il quadro concettuale entro cui comprendere ciò che egli chiama *Menschsein*, l'esser-uomo, dopo che Freud aveva aperto il territorio dello psichico delineandone i confini rispetto al tema fisiologico ed anatomico.

Lo spazio teorico che egli delinea a partire dagli anni '20 è uno spazio fenomenologico. Il discorso di Binswanger lascia cadere la distinzione diltheyana tra “spiegazione” e “comprensione”; nel vissuto storico che egli incontra viene alla luce una trama, un'organizzazione delicata e flessibile, che non appartiene al “soggettivo” né allo “psichico”, ma ad una *figura* più ampia, più abbracciante. Delineare questa figura, la pianta ideale che tocca il cielo e s'immerge nel sottosuolo, tiene insieme l'oscuro e il chiaro, la circolarità e la vettorialità: è questa la condizione per poter avvicinare l'esser-uomo. Né una descrizione empirica, né una costituzione trascendentale possono disegnare la via. Il *sentiero* (*Weg*) di Binswanger segue l'asse cartesiano che corre fra cielo e terra,

⁵ Lettera del 7.I.13. Lo scritto di cui si parla è l'inedito di L. Binswanger “Freuds Bedeutung für die klinische Psychiatrie”.

⁶ Lettera del 25.VI.1913. Per una lettura di Jaspers attenta a questi rapporti cfr. Cantillo. Sul problema dello statuto scientifico della psichiatria cfr. Schotte.

e pone l'uomo al "punto zero" fra reale e ideale, notte e giorno, cosmo e persona.

Vi è dunque una fenomenologia *binswangeriana*, che ha caratteristiche proprie, e soprattutto un'intenzione precisa, l'intento di delineare ciò che si potrebbe chiamare con Scheler "la posizione dell'uomo nel cosmo".

Immediatamente s'impone la distanza che da ora accompagna le attitudini teoriche: la *nosografia* che «classifica l'accadimento psichico abnorme in classi, in generi e specie, che si rapportano e sono connessi tra loro in un sistema gerarchico, da contrapporre in toto a quello del cosiddetto "sano"» (Binswanger, 1955a, p. 36; tr. it., pp. 31-32); ed il medico fenomenologo che si riferisce alle parole del paziente, «al significato cui allude, all'"oggetto", alla "cosa"» (pp. 36-37; tr. it., p. 32). Il tema dell'*oggetto* è decisivo, è l'abbrivo di un mutamento complessivo dell'intera struttura, della *Gestalt* di un sapere.

L'*oggetto* appare sulla scena della vicenda scientifica del Novecento con la ricerca eidetica di E. Husserl; Binswanger sottolinea la potenza dinamica della "visione d'essenza", ne coglie ed attua l'elemento produttivo. L'"essenza" si pone «al di là dell'antinomia gnoseologica reale-ideale» (*ivi*, p. 19; tr. it., p. 12); essa «va infinitamente al di là della funzione e dell'ambito della percezione sensibile. Esistono ampi, amplissimi domini che sono inaccessibili alla percezione sensibile» (p. 16; tr. it., p. 9), se la s'intende secondo la psicologia "scientifica" del tempo. L'"essenza" sorge infatti dal lavoro che sulla percezione "naturale" compie l'*immaginazione* fenomenologica (Cfr. Husserl, pp. 16-17; tr. it., pp. 20-21). Essa saggia, mediante l'esperienza mentale della *variazione*, la consistenza identitaria del suo senso. Binswanger vede così dischiudersi un "gigantesco campo di oggetti" (*ivi*, p. 27).

L'estensione del campo così guadagnato è un punto importante nella considerazione dello studioso, poiché travalica i confini delle discipline scientifiche. Si apre con la geometria: «queste essenze matematico-eidetiche sono per esempio il triangolo, il cerchio e la retta, che si differenziano dai triangoli, dai cerchi, dalle rette reali che si possono disegnare in un certo punto di una lavagna, che si realizzano nella natura o attraverso la tecnica, e anche dalle figure matematiche che i singoli individui si rappresentano attraverso atti particolari» (*ivi*, p. 25). Dal triangolo all'albero, alla casa, l'"essenza" dischiude nell'identica idealità la varietà delle singole figure eidetiche.

L'interesse di Binswanger per questo tema tocca il nodo del rapporto tra fenomenologia e psicopatologia. Decisiva è la questione: si tratta soltanto, per quest'ultima, di rinvenire le "distorsioni" delle "figure" rilevate dall'eidetica filosofica, in una sorta di conferma applicativa?

Certo, anche in questo senso restrittivo, la lettura dell'esperienza folle acquisterebbe tutto lo spazio di significato che passa tra la semiotica e la semantica. E se, invece, si trattasse di modalità che portano nella loro "stranezza" la possibilità e realtà di un Altro; se in esse reclamasse il proprio diritto il non-identico?

L'atteggiamento di Binswanger si delinea in relazione a riflessioni che appartengono all'ordine di storia della cultura. «Ogni norma del comportamento – egli osserva – non è affatto stabilmente fissata una volta per sempre, ma è variabile a seconda della formazione della cultura dell'individuo o dell'ambiente culturale [...] E a seconda del tipo di queste norme si realizza anche il giudizio: sano o malato. Questo giudizio è dunque assolutamente legato alla cultura [...] Ciò che per noi contemporanei ha valore di manifestazione di malattia, per un greco era un essere colpiti da Apollo ovvero era opera delle Erinni, dee della vendetta, per il medioevo cristiano era un essere posseduto dal demone» (1957, p. 45; tr. it., p. 247). La "variazione" acquista in tal modo un così ampio spazio di modulazione, da condurre a rendere problematica la stessa "essenza".

Il problema di Binswanger ricorda un enigma più antico: la scoperta dell'incommensurabilità della diagonale del quadrato, che condusse Platone alla dialettica essere/non-essere del "Parmenide". Il rifiuto della posizione di Parmenide – «il non-essere non esiste» – il riconoscimento della portata del non-essere nel discorso dell'essere è stato definito "un evento dello spirito" (Toth, p. 30). Nel momento in cui la diagonale incommensurabile, "irrazionale" entra nel mondo matematico, nel mondo della *ratio*, si produce qualcosa di "strano", l'*improvviso* (*to escaifunes*), che muta «il non-ente, la misura dell'inesprimibile diagonale, in essere» (*ivi*, p. 32). E nel momento in cui Platone accoglie nella riflessione filosofica la scoperta matematica di un negativo attuale e produttivo – l'irrazionale – apre al pensiero occidentale un dominio vastissimo: il confronto necessario con il negativo, l'universo "di un *logos* allargato all'irrazionale" (*ivi*, p. 31). Da quel germe nascono la pluralità dei mondi possibili di Leibniz e l'idea di una "fenomenologia" come rivelarsi dello spirito a se stesso in Hegel.

La dialettica essere/non-essere comporta una duplice lettura del tempo. Il confronto ed il rispecchiamento con il negativo comporta un'interiorizzazione dell'Altro, una *Er-innerung* che toglie l'immobilità dell'essere, aprendo così la dimensione continua del tempo. Questo tempo è *relazione interna: praesens de praesentibus, praesens de praeteritis, praesens de futuris* (Agostino) o "coscienza interna", *innere Zeitbewusstsein* (Husserl). Ma perché tale relazione interna si dispieghi e da sé dispieghi la storicità dell'essere, è necessario il "momento" im-

ponderabile della scissione. Il non-apparente porta alla luce il fenomeno, l'abisso (*Ab-grund*) lo sostiene. È l'elemento "demonico" che rappresenta il *capovolgimento di senso*, «l'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo» (Hegel, 1952, p. 16; tr. it., p. 9), la "vertigine" della possibilità di Kierkegaard.

Esplorando la storia di una vita, L. Binswanger procede ad illuminarla in questa duplice figura temporale. Da un lato assume così la struttura temporale relazionale, al cui confronto la forma "malata" appare "distorta", svela dall'altro l'elemento "catastrofico" del "momento", che esprime la *possibilità*. Il "possibile", qui, è il *negativo* come potenza in virtù di cui "crolla il mondo"/un mondo sorge.

La doppia inquadratura è una sorta di spettro, trasverso cui la sostanza umana si diffrange; è costretta a confessare la propria pluralità. Con lo strumento del tempo duplice, Binswanger saggia la tenuta (*Gehalt*) di una "storia di vita". La duplice sonda mira ad afferrare l'"essenza" del delirio come figura interna del *Menschsein*.

Il primo importante studio binswangeriano decisamente collocato nella prospettiva fenomenologica è dedicato alla "fuga delle idee" (Binswanger, 1980). È significativo che, dopo una premessa storica, il lavoro si apra con il titolo: "Il mondo dell'uomo dalla fuga delle idee" (pp. 16-39, "Die Welt des Ideenflüchtigen Menschen"; tr. it., pp. 23-56, "Primo studio"). Vi si annuncia, infatti, il tema propriamente fenomenologico, che d'un sol tratto modifica lo scenario di ricerca. Non si tratta dei "sintomi" di ciò che è pre-definito come "malato", ma del "mondo" e del suo nesso interno con l'uomo. E questa prima analisi fenomenologica si attesta sulle dimensioni primarie dell'esperienza: lo spazio e il tempo.

Binswanger tratta di una paziente in casa di cura psichiatrica, che mette per iscritto un reclamo, diretto alla cuoca, circa l'uso della stessa stoviglia per cibi grassi e dolci. A parte la disposizione delle lettere nello scritto, lo studioso esamina il contesto strutturale come *espressione* nel senso di Husserl (cfr. p. 17; tr. it., p. 26), cioè come insieme linguistico-concettuale articolato. È qui che interviene la "distorsione" come "salto" di elementi della connessione, omissione nel concatenamento di pensiero. «Vediamo dunque – osserva Binswanger – che, per poter pronunciare un giudizio psichiatrico-diagnostico di "fuga delle idee", dobbiamo ridurre l'unità e la totalità vivente del messaggio psicologico (nel quale soltanto l'uomo si "dà" come persona e si confronta con altre persone) a un orizzonte particolare, l'orizzonte della coerenza di significato linguistico-concettuale o logica. Solo in *quest'*orizzonte

diviene visibile qualcosa come un “disturbo” (*Störung*) della normale coerenza dei pensieri e del corso dei pensieri» (pp. 17-18; tr. it., pp. 27-28).

Ma che cosa significa “disturbo” o “distorsione” dal punto di vista fenomenologico? All’atteggiamento fenomenologico si deve ora la decisiva distinzione: «Richiama la nostra attenzione anzitutto il fatto che la paziente “omette” o “salta” singoli elementi di pensiero o di significato. Ma constatiamo che questo giudizio è un giudizio *diagnostico* formulato da noi spettatori, ossia una constatazione dal di fuori, che però non deve in nessun modo corrispondere allo stato di fatto psicologico stesso [...] La paziente “fa” un salto al di là solo dal punto di vista della *critica* [...] Dal punto di vista del suo comportamento originario, il pensiero non presenta certo alcun salto di elementi intermedi, ma unicamente *un determinato modo del saltare stesso*» (p. 19; tr. it., p. 29).

Questa rivoluzione copernicana del punto di vista si appoggia sul nesso dell’espressione con un mondo, che è mondo proprio della persona. Esso è reso comprensibile per il fatto che «per la malata tutti gli aspetti – pensieri, uomini, cose – si riconducono l’uno all’altro “nello spazio”, sicché ella “ha tutto sotto mano (*bei der Hand*)” molto più vicino e molto più facilmente. Il suo spazio vitale, il suo mondo è divenuto un altro, ed è solo a partire da questa modificazione del suo *mondo* che va compresa la modificazione del comportamento stesso» (*ivi*; tr. it., pp. 29-30). Ora dunque viene in primo piano la relazione spaziale: «Ciò che ci interessa è solo il fatto che fin dall’inizio siamo stati indotti ad introdurre un modo di determinazione *spaziale*. Ma non basta constatare che la paziente ha bisogno, per ogni cosa, di più spazio del normale, ma il fatto che in tal modo per lei il mondo si è fatto *più piccolo*» (p. 20; tr. it., p. 30). La modalità della relazione spaziale permette di comprendere, nella differenza accennata sopra, il tratto proprio di questa esistenza come “megalomane”. Per accostare in maniera non esteriore il vissuto della paziente, Binswanger ricorre a sua volta ad un’immagine spaziale: «Come quando si sorvola un paesaggio collinare, i rilievi più alti e quelli bassi a quell’altezza paiono allo stesso livello, così si sarebbe appianato il rilievo di significato del particolare nesso di rimando» (p. 22; tr. it., p. 35). Questa modalità di disposizione dello spazio non è tuttavia un aspetto isolato ma, per Binswanger, fa riferimento a o manifesta una figura complessiva, una struttura antropologica che ne contiene la possibilità.

Se ora chiediamo qual è il più ampio quadro cui giungiamo attraverso la fenomenologia dello spazio in “fuga delle idee”, ne troviamo indagato il contesto affettivo e sociale cui si estende: «in altre parole, si sarebbe cancellata in questo modo la distinzione fra vicino e lontano, alto e profondo, importante e non importante, responsabile in prima

istanza e responsabile in seconda. In questa carenza di differenziazione o livellamento degli accenti di significato, riconosciamo certamente un elemento caratteristico di quel mondo in cui ci muoviamo tutti con un affetto (*Affekt*) di grande intensità, che conferisce “al mondo intero” un solo ed unico significato indifferenziato di minaccia per l’estraneo o di felicità per l’amico» (pp. 22-23; tr. it., pp. 35-36). La spazialità investe dunque l’ambito dell’essere-con-altri, nel suo significato umano, affettivo e sociale. Nell’invio della protesta, la paziente ha “saltato”, “omesso”, “cancellato” le persone intermediarie, il personale ed i medici del contatto giornaliero.

Ma, ancora una volta, questa osservazione proviene dall’esterno, mentre per la malata il mondo-comune è diventato più piccolo e più stretto. «Qui più piccolo o più stretto – osserva Binswanger – significa qualcosa come meno strutturato o articolato, inferiore o articolato in modo più grossolano. La struttura sociale [...] è per l’uomo normale come fatta di maglie più strette di quella del maniaco; e dunque in queste maglie il normale “si muove” a passi più prudenti, più piccoli, rispetto alla grossolanità del maniaco che non “vede” nemmeno i *confini* di queste maglie e dunque esse non esistono per lui» (p. 21; tr. it., p. 32). La “diversità” del mondo del malato, il suo conseguente essere “distorto” sono però modi di dire che si fondano su pure astrazioni: non esiste “lo stesso” mondo, come non esiste “lo stesso” evento, poiché «lo “stesso evento” dell’astrazione concettuale [...] *significa* qualcosa di completamente diverso, non soltanto per i malati rispetto ai sani, ma qualcosa di diverso per ciascuno di noi rispetto agli “altri”» (pp. 24-25; tr. it., p. 38). E, si potrebbe aggiungere, anche per la stessa persona, ripetere un’esperienza in realtà è impossibile: il “ritorno” – come Kierkegaard ha mirabilmente mostrato – implica sempre condizioni e sentimenti differenti.

Scoprire il mondo del malato, dunque, è un cammino non così diverso dal cammino di scoperta di un mondo “normale” altro – e persino di un mondo del nostro passato – come Proust ha rivelato.

Qui sorge la domanda sulla posizione di Binswanger nell’ampio dibattito sul rapporto tra normalità e malattia tra fine Ottocento e inizio Novecento. Come osserva R. Conforti nel bel libro su Blondel (pp. 17-18), dominava all’epoca in Francia «una concezione quantitativa del patologico, imperniata su una identità fondamentale di quest’ultimo con il normale: il patologico è visualizzato lungo una scala di variazioni indicanti eccedenze o deficienze». La luminosa via disegnata dalla scienza non ammette oscurità totali, esperienze irriducibili. Ciò induce a notare come in questa concezione della malattia «venga negato e casato ogni carattere di estraneità, di alterità, di diversità radicale della

esperienza della follia: la follia è integrata, alienata, per così dire, nel corso e nell'ordine immutabile dell'*esprit*: inclusa, imprigionata, normalizzata in questo "cammino dello spirito", è ridotta ad una mera oscillazione retrograda, ad una regressione ad uno stadio già percorso e superato, una regressione in cui non può essere mai smarrita la direzione progressiva» (p. 18). Accanto a questo atteggiamento sussiste tuttavia l'altro, opposto, che radicalizza la separazione, ritagliando per il "sano" e l'onesto una sfera intatta e assicurata, come mostrano le ricerche di Foucault.

Ancora una volta, si propone così la domanda sul "che cosa" della malattia, in relazione al "chi è" l'uomo. E in questo ambito tenderemo di mostrare che Binswanger da un lato fa apparire la malattia nel suo essere un *monde à part*; dall'altro ne fa emergere tuttavia la *possibilità* nel fondo dell'esserci, come suo tenore essenziale.

Nel dialogo con la psicologia contemporanea, il tratto veramente fenomenologico del sentiero binswangeriano va visto nel rilievo decisivo da lui dato al "significato" – preso nel senso husserliano – cioè logico-linguistico. Rispetto a Minkowski e a Straus, Binswanger sottolinea con forza che «l'uomo è un essere "categoriale", costituito non soltanto di molti, ma di numerosi strati, e per principio ogni strato d'essere ha il suo peso in ciascuna delle sue "espressioni"» (1992, p. 26; tr. it., p. 40). E il primato della *categoria di significato*, rispetto a tutti i concetti (biologici, meccanici, vitalistici etc.) consiste nel fatto che «essa è quella da cui si deve *partire* per comprendere il problema nella sua interezza. Ciò emerge già dal fatto che essa è sempre com-presa nelle questioni e risposte precedenti, anche se è dissimulata, ignorata o sottotaciuta intenzionalmente nella totale novità e peculiarità della sua complessità rispetto alle altre categorie» (pp. 26-27; tr. it., p. 40). Il concetto di "tempo vissuto" e la distinzione di "sintonia" e "schizoidia" di Minkowski rischiano di perdere la loro novità rispetto alla concezione funzionale biologica, e di abbandonare il "vissuto" al mero vivere. È soltanto il concetto di intenzionalità che permette di considerare i due modi come «modi di *vivere il significato* e di *vivere il tempo* [*Bedeutungs- und Zeiterleben*], che divergono in direzioni differenti» (p. 28; tr. it., p. 42). Non si potrebbe sopravvalutare la portata di questa presa di posizione: essa ha un forte valore filosofico-antropologico. Indica che l'antropologia cercata da Binswanger intende rifiutare il fondamento funzionale-biologico, ed esporre una "struttura" o "figura" che è umana proprio nel suo trascendere il puro vivere. Il "vissuto" non è puro "senso": in esso il significato, l'elemento logico e la trascendenza intenzionale formano un tessuto inestricabile – che è tale anche nel vis-

suto “diverso” o “distorto” dell’Altro – in quanto l’Altro è soltanto una delle alterità che incontriamo o esperiamo umanamente.

Ed è proprio nel disegno delle modalità di tempo e spazio che si spiega tutta la portata della scelta binswangeriana, e si comprende «quanto è importante mantenere il vissuto-di-tempo e il vissuto-di-significato *l'uno accanto all'altro* [*nebeneinander*]» (p. 29; tr. it., p. 42). Nella figura antropologica letta alla luce della fenomenologia l'elemento eidetico, cioè la regola dell'identità nella variazione, è inscindibile dal vissuto, e ne fa un vissuto umano, perché aperto al mondo e all'altro. Nell'uomo, senso e significato non sono separabili.

Ciò che vale per il tempo, vale anche per lo spazio; di più: spazio e tempo manifestano insieme il tutto del significato, coinvolgendo il *movimento* e il *corpo*. E con Minkowski e Straus la spatio-temporalità spiega il suo significato in due direzioni divergenti: una diacronica, in vista di uno scopo, limitata al raggiungimento di esso, che comprende la conoscenza teorica, l'azione che pianifica, il dominio tecnico delle cose; l'altra *presenziale* [*präsentisch*], priva di direzione, di scopo, di limite. Quest'ultimo nesso si manifesta nel vissuto della *vittoria*, della *gioia*, da un lato, dall'altro della *danza*, cui appartiene anche il “salto”.

Il riempimento di significato che esprime la struttura permette ora a Binswanger uno slittamento ulteriore, verso una prospettiva ontologica – in senso heideggeriano, cioè come descrizione delle strutture fondamentali dell'Esserci – ed infine metafisico. E questo sviluppo passa necessariamente per la *mania*. Ad essa infatti rinviano tutti i momenti del vissuto “presenziale”. «Vittoria e trionfo – scrive Binswanger – rimandano ad una struttura dell'esser-uomo ancora più comprensiva, rispetto alla quale essi devono essere compresi come puri momenti. Allo stesso modo, come la danza è solo un caso particolare del movimento del presente, il movimento del presente è solo un elemento in una struttura più comprensiva che possiamo indicare come struttura della *festosità*, dell'Esserci nell'essere festosamente risolto e intonato affettivamente» (p. 32; tr. it., p. 46). La dimensione manica, che sta al fondo d'ogni vissuto sintonico, manifesta anche «un desiderio di un contatto intimo con *l'accadere del mondo* [*Kontakt mit Weltgeschehen*]» (p. 33; tr. it., p. 48.).

Ora il problema metafisico del contatto di un essere finito con il tutto trova due vie di soluzione, entrambe legate all'idea di “tonalità” come avvertimento umano della totalità dell'ente in cui l'uomo è. Per Heidegger l'*angoscia*, per Häberlin la *festa o pura gioia di esistere*. Per quest'ultima, il tratto metafisico consiste nell'uscita dalla “cultura” e dai suoi nessi finalizzati. In questo senso – secondo Binswanger – «in quanto forma di vita prevalentemente “estetica”, in quanto “donazione all'oggetto” il più possibile univoca (non problematica), in quanto pre-

valente aprirsi alla pura gioia di esistere [...] la mania favorisce fortemente un'attività artistica, come tutti sappiamo» (p. 38; tr. it., p. 54). Il “patologico”, dunque, svela e sviluppa una *possibilità* dell'uomo, ed in questo ambito essenzialmente gli appartiene. La “mania” – con la danza, il trionfo, la pura gioia – è organo e documento di conoscenza della figura antropologica. Da questo punto di vista, la figura antropologica non è riconducibile a sistemi funzionali, puramente vitali, ma, poiché si manifesta nella struttura intenzionale e nel significato, appartiene di pieno diritto all'eidetica fenomenologica. A sua volta però, l'essenza non è più soltanto il puro “invariante” husserliano, nella sua geometrica neutralità, ma si lascia portare dal *fondo* (*Grund*) “metafisico” del sentimento del tutto.

Come sempre, nel lavoro di Binswanger, le trattazioni di “casi” si alternano a riflessioni teoriche; così all'incontro terapeutico con l'uomo della fuga delle idee segue un'intensa analisi dello spazio-tempo, in relazione alla priorità fenomenologica del tema del mondo. Un'intensa discussione con psicopatologi e con filosofi rende conto ora del valore del momento teorico nella sfera psichiatrica, non come “applicazione” di categorie estrinseche, bensì come “messa allo scoperto” [la *Freilegung* di Heidegger] di elementi essenziali.

Nello scritto sullo spazio del '32 (1955), Binswanger accoglie e discute la distinzione di molti tipi di spazio inerenti all'esperienza umana. Tra questi, i più importanti sono senz'altro lo spazio del mondo naturale [*Der Raum der Naturwelt*] e lo spazio timico [*Der gestimmte Raum*]. Al primo appartengono lo spazio “orientato”, lo spazio geometrico e lo spazio fisico. La continuità tra questi momenti è in stretto rapporto con un'impalcatura di gradi, in un processo che va verso l'astrazione. «All'interno della costituzione e della messa allo scoperto di questa forma di spazio – scrive Binswanger – bisogna riconoscere una chiara graduazione, che si estende dallo spazio attualmente vissuto del mondo ambiente, e perfino dalle sue forme preliminari “pre-spaziali”, fino allo spazio omogeneo della scienza naturale e della fisica classica di Newton per giungere agli spazi delle geometrie euclidee e non euclidee» (p. 176). “Pre-spaziali” sono le figure che si allacciano ai campi dei movimenti degli organi corporei, in particolare della vista e del tatto. Lo spazio vero e proprio fa capo al corpo-proprio, che ha in esso una posizione privilegiata: «è il Qui assoluto di ogni Là» (p. 177).

Da questo spazio “orientato” – in virtù della posizione privilegiata del corpo-proprio – sorge ora, mediante il movimento che relativizza le posizioni, lo spazio omogeneo, che «riceve il suo nome proprio dalla mancanza di un punto privilegiato» (p. 179), e dalla «scelta del tutto determinata di invarianti» (p. 178). Ciò che il fenomenologo coglie qui

è però l'intreccio tra il momento "gnosico" (del percepire e del conoscere) con il movimento corporeo e con l'agire, poiché essi si presentano insieme nei disturbi dell'orientazione spaziale, sicché i disturbi dello spazio orientato non riguardano la fisiologia, ma la psicopatologia. «Come lo spazio orientato – spiega lo studioso – caratterizza solo uno dei molti modi di essere-nel-mondo, così le singole deviazioni cliniche dal normale caratterizzano soltanto modi differenti dell'essere-nel-mondo spazialmente orientato. Un "soggetto senza mondo" è, lo vediamo anche qui, un'astrazione artificiale, che non ha realtà» (p. 184).

Tuttavia, lo spazio del mondo naturale, come spazio "orientato", è uno spazio "costituito", che si vien formando mediante la composizione e l'intreccio di diversi "campi" e gradi. Vi è invece, secondo Binswanger, uno spazio sorgivo, originario: «Accanto alla forma di spazio caratterizzata dalla posizione, direzione, allontanamento e movimento divisibili in maniera infinitesimale, in psicopatologia abbiamo a che fare [...] con una forma di spazio che la nostra scienza specializzata e la scienza della natura hanno guardato in generale dall'alto in basso, con un certo disprezzo, come non-scientifica. Ma questo disprezzo non proveniva da una forza, bensì da una debolezza, cioè dall'incapacità di cogliere questa regione con categorie scientifiche. Per questa regione abbiamo nella lingua tedesca una parola antica che è *muot*, in nuovo alto tedesco *Gemüt*» (p. 195)⁷. Lo sapeva bene Kant, che poneva nel *Gemüt* la capacità del soggetto di essere toccato [*affiziert*] dagli oggetti, come qualcosa che precede necessariamente tutte le intuizioni⁸.

Ma non a Kant pensa qui Binswanger, bensì a Goethe: non alla scissione tra spirito – nel senso di *Gemüt* – e "dato", bensì all'unità profonda e simbolica, all'analogia o affinità tra l'anima e la pianta. Scrive lo studioso: «Si pensi soltanto al tenore espressivo di spazi quali le chiese, le fabbriche, gli spazi di lavoro o di abitazione, paesaggi come "la pianura infinita" e il "mare infinito" o una vallata stretta di montagna, profonda, sopra la quale le montagne sembrano minacciar di crollare» (p. 199); a ciò corrisponde l'"intonazione" dell'"animo". «In ogni

⁷ Il Grimm, che indica *Gemüt* come un resto dell'antico *Gemuot*, lo accosta a *Stimmung*, e nelle parole composte ad animus: *mihilmuot* = *magnanimus*. Inoltre «il *Gemüt* è originariamente, come il *Mut*, il nostro interno (*unser inneres*) in generale nella distinzione dal corpo, perciò corpo (*Leib*) e *Gemüt*, come corpo e anima (*seele*)». Soprattutto sottolinea che «ancora in Kant l'intelletto è incluso nel *Gemüt*», mentre in Schiller il *Gemüt* muove dalla sensazione al pensiero, passando attraverso una *Stimmung* in cui la sensibilità e l'intelletto agiscono insieme. Cfr. J.U.W. Grimm, 5, pp. 3293, 3294 e 3297.

⁸ Cfr. Kant I: "Kritik der reinen Vernunft", B 42. Tr. it., p. 103.

caso – osserva ancora – ora è già divenuto chiaro che, in questo mondo dell'essere timico, non si tratta più dello spazio d'azione vitale dell'essere-orientato assoluto, e neppure dello spazio omogeneo della conoscenza della fisica e della geometria, spazi che possiamo anche caratterizzare come spazi finalizzati [...] ma di uno spazio dove non si tratta più di scopi e fini pratici e logici, ma al contrario [...] di un Esserci senza finalità, ma non meno ricco e profondo, *che fa infine dell'uomo un uomo*» (p. 200; il corsivo è mio).

Quest'ultimo tratto concettuale fa la differenza tra Klages, Straus, Minkowski – che hanno proposto i diversi modi della spazialità – e la concezione di Binswanger, in quanto fenomenologica. «Non è lo spazio che induce il vissuto – obietta il fenomenologo a Straus – né il vissuto lo spazio, piuttosto sono entrambi che rappresentano soltanto i due poli di un'unità noetico-noematica» (pp. 206-207); e aggiunge: «Naturalmente, bisogna separare rigorosamente da questa relazione d'essenza antropologico-fenomenologica ogni rapporto concreto, genetico e oggettivo [...] [perché] questi concatenamenti ontici e genetici sono possibili soltanto sulla base del rapporto fenomenologico *d'essenza* che noi indichiamo qui come spazio timico» (pp. 200-201).

L'ampliamento della concezione d'insieme si vede allorché la patologia del vissuto spaziale viene compresa in base al concetto di “espressione”, nell'unità fenomenologica uomo-mondo. Qui Binswanger (riferendosi a Kleist che localizza la fuga di idee nel tronco cerebrale) sottolinea: «Il fatto che vi sia una possibilità di localizzazione biologica e in particolare cerebrofisiologica non rende in alcun modo superflua la considerazione antropologica dell'essenza, al contrario. Soltanto quando abbiamo colto i rapporti antropologici d'essenza [...] siamo in grado di rendere conto, sul piano empirico e scientifico, di ciò che è qui possibile dal punto di vista ontico-genetico, quali sono le questioni ontico-genetiche da porre e a quale ambito ontico di essere ed evento deve restar limitata tale interrogazione» (p. 209).

Si tratta, però, di una fenomenologia *sui generis*, non soltanto in virtù dell'ambientazione timica avvolgente («Noi siamo sempre [...] in qualche modo timici; in effetti noi non siamo mai completamente atimici» (p. 206)), ma perché il suo spazio si *colora*. Essa immerge la geometria husserliana dell'essenza in un suolo “patrio”, il *Gemüt* umano, come “intonazione” [*Gestimmtheit*] originaria. Secondo Binswanger, anche la moderna filosofia della scienza della natura ha compreso che i concetti scientifici ne sono derivabili «senza lacune nel loro sviluppo e si possono comprendere soltanto presupponendo costantemente la validità di questa origine» (p. 196).

Come si vedrà, questa visione è dispiegata da uno scienziato divenuto fenomenologo, sviluppando una fenomenologia altrettanto originale: la fenomenologia degli elementi di Bachelard.

Fino a che punto la teoria della “visione d'essenza”, riletta da Binswanger, trasforma l'interpretazione di una “storia della vita” e qual è la potenza creativa e distruttiva del tempo lo si può vedere nella trattazione binswangeriana del “caso” Ellen West. La somiglianza dei dati storici e del fondo personale di questa figura con quelli di Irma fa infatti risaltare chiaramente il diverso significato dell'umano che ne emerge.

Anche Ellen, la graziosa e colta figlia unica di un ebreo benestante, «soffre del conflitto tra l'angoscia d'ingrassare e il desiderio di poter mangiare spensieratamente» (Binswanger, 1957a, p. 69; tr. it., p. 66). Ma il contrasto ora non appare alla luce della libido e della sua inibizione; in lei si fa risaltare «il desiderio di *essere tenera ed eterea, come lo sono le amiche* che si viene scegliendo» (p. 64; tr. it., p. 59). È significativo che ella stessa offra autointerpretazioni della sua condizione: «Si tratta di una lotta – afferma – tra dovere e inclinazione in senso kantiano»; inoltre «si rese conto che la “sua idea coatta” aveva il significato di un allontanamento dal tipo paterno (ebraico) [perché] per lei slanciato era sinonimo di tipo spirituale elevato e grasso di ebraico-borghese» (pp. 75, 84-85; tr. it., pp. 73 e 85). Emerge infine la consapevolezza che «questa idea ha conquistato un terribile potere [*eine furchtbare Gewalt*] su di lei» (p. 72; tr. it., p. 70). S'instaura il dominio del *terribile* [*Schreckliches*] (pp. 76-77; tr. it., pp. 76-77), che si manifesta con il sentimento «di essere caduta in schiavitù di un'occulta potenza» (p. 81; tr. it., p. 80). Interviene infine la chiusura totale: «Io sono prigioniera: prigioniera in una rete dalla quale non posso liberarmi. Io sono prigioniera in me stessa; mi impiglio sempre più in me stessa e ogni giorno è una nuova, inutile lotta [...] il mio cuore è stretto tra i ghiacci, mi avvolgono la solitudine e il gelo»; e all'imprigionamento in sé fa da correlato la perdita di mondo: «*L'intera immagine del mondo si è smarrita nella mia testa*» (pp. 82-83; tr. it., pp. 82-83). Ed è a partire dal “mondo” e dalla perdita-di-mondo che si apre la *Daseinsanalyse* (pp. 92 sg.; tr. it., pp. 95 sg.)⁹.

⁹ La traduzione di *Daseinsanalyse* con “Antropoanalisi” lascia perplessi; è evidente infatti che l’“analisi” binswangeriana, pur prescindendo dal piano del rapporto dell'Esserci con l'essere, non investe elementi empirici o psicologici, bensì strutture o “forme fondamentali” ed infine potenze spirituali come il “terribile” e l’“amore”. Preferisco “analisi dell'esserci”, per evitare ambiguità [Cfr. anche Cargnello D.: “Analisi della presenza come locuzione italiana equivalente al termine composto tedesco *Daseinsanalyse*”, *Psichiatria generale e dell'età evolutiva*, 1992 – N.d.R.].

“Mondo” è il concetto che più chiaramente indica lo spostamento dello sguardo che interviene tra Freud e Binswanger. Se Freud ha dilatato lo spazio interno a toccare i confini tra inconscio e natura, e posto al centro dell’indagine lo scontro tra desiderio e realtà e si è soffermato a coglierne l’eco nei sogni e nei racconti, Binswanger coglie nel “mondo” la regione che fin dall’inizio dispiega una distanza tra “vita” e “natura”.

Poiché è «nell’unità figurale [*gestalthefter*], articolabile soltanto fenomenologicamente, del *mondo*» che appaiono le «forme del Sé corrispondente» (p. 94; tr. it., p. 97), è questo il centro dell’analisi binswangeriana. Per lui, la fenomenologia, lungi dall’essere una ricerca condotta nell’“interiorità”, è un sentiero “civile”, che si snoda “fuori”, sul terreno e nelle strade del mondo: poiché mondo sempre significa non soltanto il che cosa entro cui l’esserci esiste, ma al tempo stesso il come e il chi del suo esistere, le forme del come e del chi, dell’essere-in e dell’essere-se-stesso risultano “spontaneamente” dalla caratterizzazione dei mondi in cui tal esistenza rispettivamente si svolge» (*ivi*). Il termine “mondo” indica la totalità di rapporti attraverso cui l’esserci rinvia a se stesso, poiché «si riferisce in pari tempo a mondo circostante [*Umwelt*], a mondo della coesistenza [*Mitwelt*] e a mondo proprio [*Eigenwelt*], non certo come compendio di questi tre mondi in uno solo, bensì come espressione designante i modi universali in cui il mondo in generale si costituisce in quelle regioni mondane» (*ivi*).

La compagine “mondana”, nella lettura di Binswanger, si amplia fino ad una figurazione “cosmologica”: le sue falde oggettive e i modi di esistenza corrispondenti si “materializzano” in base agli “elementi” della tradizione pre-socratica, richiamati da Bachelard. La terra, l’aria, l’acqua, il fuoco sono nello stesso tempo “materia” e “segno”, come il paesaggio è un “esterno” in cui è dato un “interno”. Così nella malattia di Ellen «si profila il contrasto tra il mondo “aereo” [...] e il mondo angusto, il mondo della tomba» (p. 99; tr. it., p. 105): al mondo dei “desideri alati”, dello “stato d’animo elevato”, delle ambizioni nobili si oppone «la pesantezza terrestre, la solidità, il compatto riempimento dello spazio» (*ivi*), e questo contrasto investe pienamente la sfera del corpo proprio (il Sé spaziale) e la temporalità.

Binswanger dispiega la corrispondenza fenomenologica tra i modi temporali e i vissuti della corporeità: «I mondi in cui questo esserci [*Dasein*] ha il suo “ci” [*Da*] sono dunque il *mondo sulla terra*, il *mondo dell’aria* e il *mondo nella e sotto la terra*. Il movimento dell’esserci sulla terra è il procedere, quello nell’aria il volare, quello nella e sotto la terra lo strisciare. Ad ognuno di questi movimenti corrisponde una particolare forma di temporalizzazione e di spazializzazione, una parti-

colare consistenza materiale, una particolare illuminazione e colorazione e ciascuno rappresenta un particolare, globale darsi qualitativo» (*ivi*). Si delinea ora un contrasto, che investe i “mondi” nella loro globalità, e attraversa l’atmosfera, passa nella vegetazione, raggiunge la corporeità, «assume altresì l’aspetto di un rifiuto e di una lotta contro il tempo» (p. 123; tr. it., p. 136).

Il senso dell’Esserci si dispiega secondo Binswanger nell’intimissimo nesso fra “tempi” ed “elementi”. «Tutti si muovono – scrive lo psichiatra – nelle elementari forme originarie o configurazioni originarie dell’aria (della luce e del cielo, dell’acqua, del fuoco e della terra)» (*ivi*; tr. it., p. 137). Vi è una temporalità del mondo etereo, come del mondo sepolcrale e del mondo della prassi. La “malattia” è il rifiuto della mediazione tra gli elementi, che comporta il “distorcersi” della temporalità, intesa qui secondo la relazione *ek*-statica e nel privilegio heideggeriano del futuro. Quanto più, identificandosi all’“elevato” mondo etereo, l’esserci si tiene lontano dalla terra – e con essa rifiuta la prassi, il corpo, il cibo – tanto più «*sprofonda nella terra, che a poco a poco avvolge nella sua tenebra, lentamente si stabilisce o si consolida, trascorre dall’“état subtil” all’“état lourd”*» (pp. 123-124; tr. it., *ivi*). La “distorzione” si manifesta in un movimento “in circolo”, nell’irrigidirsi del tempo, l’essere inghiottito dalla forma temporale del verme che striscia cieco sulla terra, «è la forma temporale dell’*inferno*» (p. 124; tr. it., p. 138). Il futuro fantastico del mondo etereo, il cui senso spaziale è «l’ampiezza sconfinata, chiara, luminosa», quando si oppone al mondo della terra (prassi) e pretende negarlo, lo vede ergersi «come ignaro, cieco, sinistro esser-minacciati dall’ombra, come angoscia» (p. 128; tr. it., p. 143).

L’abbraccio mortale della terra-sepolcro, l’ispessirsi dell’ombra è l’espressione del prevalere del *passato*, del consolidamento dell’esserci, del ricadere all’indietro.

Qui, nel modo più incisivo, Binswanger delinea il tratto antropologico centrale che fa la differenza tra l’animale e l’uomo, tra il “puro vivere” – il “nudo orrore” [*nacktes Grauen*] – e l’esistere. «L’appetire – scrive – è caratterizzabile in termini esistenziali con la prossimità, l’angustia e il vuoto del mondo, con il suo aspetto di voragine, in cui l’esserci si appaga di ciò che è a portata di mano [...] La forma di temporalizzazione di questo essere-nel-mondo non è più l’aspettarsi (del futuro), bensì un *mero* presentificare, un presentificare un mero *Ora*, che né nasce dall’avvenire, né si lascia alle spalle un passato. La “serietà animale” di questo presente si mostra in ciò, che tutto ancora si “aggira” unicamente intorno al mangiare ed al divorare» (p. 130; tr. it., p. 146).

Il rifiuto della terrestrità come del proprio esser-dato, della fattualità dell'esistenza ne capovolge il senso nella compattezza animale e nella chiusura tombale. Attraverso il "mondo" e le sue configurazioni, la "malattia" manifesta il senso del tempo come dominanza del passato o insignificanza dell'ora, la circolarità infernale e l'esser-murati nella pietra. Ma se di fronte al "perché?", la risposta laica da Cartesio a Freud indica l'incolmabile distanza tra l'infinità della volontà (o del desiderio) e la finitezza dell'intelletto, Binswanger addita un elemento estraneo a razionalismo e irrazionalismo. Anziché nei "motivi" psicologici o "cause" biologiche, la "malattia" si annida in un fattore "innaturale"- "oltre" [*über-hinaus*]; in un "trascendere" non soltanto verso ma oltre il mondo. In virtù di questo "oltre", l'esser-uomo travalica il "puro vivere", la "serietà animale", non solo in quell'Aperto che disvela l'ente¹⁰, ma in un elemento non situabile che ha molti nomi: modo duale, incontro, eternità, avere-in-dono-il-Noi, amore [*die Liebe*]. Il suo offuscarsi nella malattia non è mai un venir meno, non può mai perdersi del tutto, poiché è il fondamento «più occultato, anzi il più represso» e tuttavia autentico dell'esser-uomo. Binswanger ne vede la prova in quel "fallimento" che è il suicidio di Ellen West: «abbiamo osservato che tale germe era certo posto in ombra [...], ma che tuttavia questo esserci non avrebbe sofferto il proprio vuoto e la propria miseria in modo tanto tormentoso, cioè non soltanto come un peso, ma come un inferno, se non avesse avuto una segreta coscienza della possibilità di essere al di sopra e al di fuori del mondo» (p. 136; tr. it., p. 154).

La "malattia a morte", in questo caso, offre secondo Binswanger "un senso positivo del nulla" (p. 137; tr. it., p. 155), come rifiuto dell'*appetire* o del "puro vivere". In questa prospettiva, la *nulla* e la malattia che lo *avverte* [*Ahnen*] rappresentano, nell'uomo, il pericolo e la salvezza: l'interruzione originaria e fondante dell'*appetire* come puro vivere, il "terribile" come condizione del bello, rilkianamente.

Qui Binswanger apre nel modo più deciso, senza sfumature, il contenzioso con Freud. Non vi è altro scritto binswangeriano in cui la distanza sia presa in modo così duro e perfino ingiusto. E il punto è che «il desiderare (il "principio di piacere") costituisce l'autentica direzione significativa in cui *Freud* immette l'uomo» (*ivi*). In Freud e Heidegger l'angoscia resta il "fondo" dell'uomo, benché in senso diverso. Per Freud, la costituzione antropologica resta vincolata alla sostanza indomabile del desiderio; Heidegger svela la "nullità d'essere" che parla nel

¹⁰ Cfr. per questo tema Agamben, in particolare il cap. "L'aperto", pp. 60-65. Seguendo Heidegger, Agamben considera proprio dell'uomo lo svelamento di mondo, mentre «un'apertura senza svelamento definisce la povertà di mondo dell'animale» (p. 58).

Gewissen. In entrambi i casi, manca ciò che sta a cuore a Binswanger: il potere o il dono di oltrepassarsi verso l'Altro.

Ma è certo che il "desiderio" in Freud coincida compiutamente con l'"appetire" animale? Se il suo linguaggio sembra offrire, nell'elementare opposizione piacere-dolore, una dimensione semplice nel suo naturalismo, la complessità della "costruzione" dell'umano attraverso il conflitto, l'immaginazione, il lavoro, lascia almeno un dubbio sull'interpretazione del sottomondo freudiano.

Posta come vera l'originarietà di piacere e di dolore in Freud, nulla è ancora deciso per l'antropologia freudiana, poiché – come scrive E. Grassi – «i principi freudiani del piacere e della realtà costituiscono la traccia di una teoria della formazione del mondo, essi superano i limiti di una teoria psicologica e raggiungono un significato essenzialmente filosofico» (p. 38). In quanto "il più antico" rispetto al principio di realtà ed alla necessità di rappresentazione di quest'ultimo – donde ha inizio il farsi dello psichico – il principio di piacere e l'"abissale" (pp. 37 sg. (cap. "Passione e illusione")). Con questo nome Grassi indica l'irrappresentabile che può essere soltanto figurato nelle illusioni (leopardiane) o nei sogni, fiabe e personaggi letterari (Freud).

L'abbandono dell'interpretazione restrittiva del "desiderio" freudiano dà la linea all'intera opera di Lacan e alla sua teoria del significante. Resta vero, tuttavia, che la dimensione del "trascendente" fa la differenza tra Freud e Binswanger. E nell'allievo, per di più, il trascendente si mostra molteplice. Non vi è solo l'intenzionalità husserliana, né l'essere-nel-mondo heideggeriano, vi è ancora e soprattutto *Die Liebe*, l'amore trascendente-immanente, il principio che, goethianamente, forma. L'amore non è il "nullo fondamento", ma nemmeno il "puro vivere", che esclude l'apertura.

Binswanger, tuttavia, fa torto a Freud: in Freud il desiderio, in quanto desiderio umano, non è il vitale puro, bensì il suo interrompersi, moltiplicarsi, ramificarsi e mascherarsi nelle immagini, nei sogni e nei lapsus, in quegli anfratti (im)penetrabili, che sono le fucine dove il fare come il comprendere l'uomo è un lavoro interminabile. O *infinito*: l'inconscio di Freud è stato anche correlato alla teoria degli insiemi infiniti, alla moderna concezione dell'infinito plurale (cfr. Sciacchitano). Ma Freud stesso *si* leggeva forse come a partire da quella "scienza" che il suo pensiero rendeva obsoleta. Per Freud, l'infinito (il desiderio) è profondo, potente, tormentoso. Per Binswanger (*Die Liebe*), "alto", unificante, intensivo.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G.: "L'aperto. L'uomo e l'animale". Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Aristotele: "De Anima", tr. it. con testo a fronte a cura di G. Movia. Rusconi, Milano, 1996.
- Binswanger L.: "Das Raumproblem in der Psychopathologie", in "Ausgewählte Vorträge und Aufsätze", Bd. 2, pp. 174-225. Francke Verlag, Bern, 1955.
- ... : "Über Phänomenologie", in "Ausgewählte Vorträge und Aufsätze", Bd. I, pp. 5-350. Francke Verlag, Bern, 1955a. Tr. it. di E. Filippini in: "Per un'antropologia fenomenologica", a cura di F. Giacanelli, pp. 5-41. Feltrinelli, Milano, 1970.
- ... : "Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit. Der Fall Ilse", in "Schizophrenie", pp. 29-55. Neske, Pfullingen, 1957. Tr. it. ne "Il caso Ellen West e altri saggi", a cura di F. Giacanelli, Prefazione di D. Cargnello e F. Giacanelli. Bompiani, Milano, 1973.
- ... : "Der Fall Ellen West", in "Schizophrenie", pp. 57-188. Neske, Tübingen, 1957a. Tr. it. di C. Mainoldi, ne "Il caso Ellen West e altri saggi", cit., pp. 55-226.
- ... : "Über Ideenflucht". Asanger, Heidelberg, 1992. Tr. it. di Cristina Caiano, Introduzione di S. Mistura. Einaudi, Torino, 2003. Seguiamo questa traduzione con alcune modifiche.
- Cantillo G.: "Introduzione a Jaspers". Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Conforti R.: "Psicopatologia e scienze sociali in Charles Blondel". La Città del Sole, Napoli, 2003.
- d'Ippolito B.M.: "Il ricordo dell'Altro e l'ontologia negativa", in AA.VV.: "Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza". Quodlibet, Macerata, 2000.
- Grassi E.: "La metafora inaudita", a cura di M. Marassi. Aestetica, Palermo, 1990.
- Häberlin P.: "Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und Ihr Verhältnis", Bd. I: "Wissenschaft". Kober Spittlers Nachf, Basel, 1910.
- Häberlin P., Binswanger L.: "Briefwechsel 1908-1960", hrsg. u. kommentiert v. Jeannine Luczak. Schwabe & Co, Basel, 1997.
- Hegel G.W.F.: "Phänomenologie des Geistes", hrsg. v. J. Hoffmeister, "Vorrede". Hamburg, 1952. Tr. it. di E. De Negri, 2 voll., I, Prefazione. La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- ... : "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". Tr. it. di E. Codignola e G. Sanna: "Lezioni di storia della filosofia", II. La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- Heidegger M.: "Sein und Zeit". Tübingen, 1963. Tr. it. di P. Chiodi: "Essere e tempo". Bocca, Milano, 1953.
- Husserl E.: "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", I, hrsg. v. W. Biemel, § 4 "Wesenserchauung und Phantasie". Den Haag, 1950. Tr. it. a cura di E. Filippini. Einaudi, Torino, 1965.
- Kant I.: "Kritik der reinen Vernunft". Tr. it. a cura di P. Chiodi: "Critica della ragion pura". UTET, Torino, 1977.

- Masullo A.: "Paticità e indifferenza". il melangolo, Milano, 2003.
- Movia G.: "Introduzione", in Aristotele: "De Anima". Bompiani, Milano, 2001.
- Schotte J.: "Le dialogue Binswanger-Freud et la constitution actuelle d'une psychiatrie scientifique", in Fédida P.: "Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse", pp. 55-77. Écho-Centurion, Paris, 1986.
- Sciacchitano A.: "Essere giusti con la follia". *Aut aut*, 285-286, maggio-agosto 1998.
- Toth I.: "De Interpretatione". Tr. it. e Introduzione a cura di B.M. d'Ippolito. La Città del Sole, Napoli, 2000.

Prof.sa Bianca Maria d'Ippolito
Via G. Santacroce, 66
I-80129 Napoli