
LA VERITÀ DI RANGO SUPERIORE. Considerazioni sui Seminari di Zollikon

Carlo Sini

I *Seminari di Zollikon*, recentemente apparsi in traduzione italiana¹, registrano, come si sa, gli incontri tenuti da Martin Heidegger con un gruppo di medici, psichiatri e analisti tra il 1959 e il 1969. Fu Medard Boss, medico e analista svizzero scomparso un anno fa, il promotore di questi ormai celebri incontri-seminari, svoltisi per lo più nella sua stessa casa. Di essi viene fornito il protocollo, corretto e approvato dallo stesso Heidegger. La parte seconda del volume contiene lo stenogramma delle conversazioni private che lo stesso Boss ebbe con Heidegger tra il 1961 e il 1972. Segue una raccolta di lettere inviate da Heidegger a Boss, e infine un articolo e una conferenza di quest'ultimo rispettivamente dedicati a Binswanger e al significato del pensiero di Heidegger per la psicoterapia. Il testo complessivo che ne risulta è per molti versi importante. Anzitutto può essere assunto come luogo ideale per un confronto tra filosofia fenomenologico-esistenziale e psichiatria. Di qui l'interesse si estende facilmente al rapporto con l'antropologia e le scienze umane, sino a investire l'intero ambito delle scienze della natura e il loro modello fisicalistico (più volte evocato). Poi il testo è ovviamente importante come documento del modo in cui Heidegger interpretava il suo pensiero e lo difendeva dialetticamente in contraddittorio. Infine si può osservare che esso chiarisce definitivamente le ragioni che in-

duessero Heidegger a non condividere (bisogna dire giustamente) la linea interpretativa e applicativa seguita dalla *Daseinsanalyse* di Binswanger ².

Un testo così ricco e complesso non può e non potrà esaurire in breve tempo la discussione su di esso. Quelle che seguono sono solo alcune osservazioni, sebbene non marginali, occasionate da una prima lettura.

La prima ovvia osservazione è che se la psichiatria riuscirà a sollevarsi alla effettiva e corretta comprensione del luogo problematico variamente delineato in questi *Seminari*, la questione sempre attuale del rapporto tra filosofia e psichiatria avrà compiuto un passo in ogni senso decisivo (non pare che i partecipanti a quei *Seminari* vi siano in generale riusciti). La seconda, meno ovvia, osservazione è che l'eventuale compimento di questo passo non cancellerebbe affatto il problema di fondo. È indubbio che la psichiatria, compiendolo, si libererebbe da molti suoi dogmatismi, ingenuità, veri e propri errori di metodo, e così pure da molti miti e forzature ideologiche; ma è, secondo me, altrettanto indubbio che l'apporto filosofico, pur relevantissimo, avanzato da Heidegger non risolve nessuno dei problemi concreti della psichiatria e non arriva neppure, come già in Husserl, alla corretta impostazione dell'intera questione (che in ultimo concerne, come si è detto, l'ambito delle scienze umane e della scienza in generale) ³. La terza osservazione concerne la sostanza dello stile di pensiero heideggeriano, sostanza che fu e restò pressoché interamente fenomenologica (si ricordi che negli anni in cui si svolsero i *Seminari* Heidegger era più che settantenne), quali che fossero le critiche interne rivolte al "coscienzialismo" husserliano.

Relativamente a quest'ultimo punto basti qui ricordare il modo in cui Heidegger conduce le sue conversazioni "socratiche" con i partecipanti ai *Seminari*. Egli si muove interamente nell'ambito dell'approc-

cio husserliano ai “fenomeni” (che essi poi concernano il campo intenzionale della coscienza, oppure l'evento dell'essere, è alternativa importantissima, ma che non contraddice e non elimina l'impostazione fenomenologica di base). Si veda come Heidegger utilizza gli esempi del tavolo, della tazza, delle determinazioni spazio-temporali, in modo da sormontare l'atteggiamento ingenuo-naturalistico e categoriale dei suoi interlocutori e così condurli a un approccio pre-categoriale. Lo stile di pensiero è interamente e genuinamente husserliano, così come gran parte della terminologia, e tanto più lo è nel contesto specifico dei fenomeni psicologici e psicopatologici. Qui nozioni correlate come causalità-motivazione, visione sensibile-visione d'essenza, *Leib-Körper* si rivelano assolutamente indispensabili. È sulla base della loro presupposizione e utilizzazione che Heidegger ha qualcosa da obiettare alla psichiatria e poi qualcosa da proporre di più personale. Questa constatazione irrefragabile ha la sua importanza per valutare il senso dell'ermeneutica heideggeriana e dell'ermeneutica attuale⁴; ma ciò che qui soprattutto importa è un'altra cosa ancora. Essa si potrebbe esprimere così: dove è scritto, dove è stato deciso che l'atteggiamento fenomenologico, l'intenzionalità “pura” del suo sguardo e della sua voce descrittiva, non siano essi stessi pratiche “ricoprenti”, modi finiti dell'atteggiarsi umano nel mondo e sul mondo, e niente affatto vie maestre per accedere alla verità dei fenomeni? Nella misura in cui tale domanda (che coinvolge l'intera pratica filosofica, se è vero — come Husserl e Heidegger pensano — che la fenomenologia riassume e recupera il gesto filosofico originario e il suo senso perenne) non viene assunta a tema di una riflessione adeguatamente radicale, allora lo stile fenomenologico stesso è un’“illusione trascendentale” che si avvolge in se stessa⁵.

Che sia appunto questo il caso, almeno per quanto riguarda i rapporti tra il pensare heideggeriano, e più in generale fenomenologico, e la psichiatria, è ciò che qui si vorrebbe brevemente argomentare, pur nella consapevolezza che un così complesso e profondo problema esigerebbe ben più sistematiche e diffuse argomentazioni. Naturalmente va anzitutto riconosciuta la straordinaria rilevanza della fenomenologia husserliana e heideggeriana per i problemi complessivi della psichiatria: una rilevanza che è ben lungi dall'essersi esaurita e che anzi sembra ancora una meta remota per la maggioranza di coloro che studiano e lavorano nel campo psichiatrico, come più sopra già si accennava. Qual'è però il punto dolente del quale si vuol qui far questione?



C'è anzitutto una presupposizione che governa sin dall'inizio tutto il decorso del pensiero heideggeriano. Essa concerne la preventiva e mai discussa distinzione tra l'esserci, l'esistente "umano", e gli enti intramondani: siano essi l'inerte utilizzabile inorganico oppure la pianta e l'animale⁶. L'esserci umano non è una cosa (ma come e in che senso lo sarebbero una pietra o un gatto? ecco una domanda del tutto inevasa); esso appunto "ek-siste" e perciò si trova nell'originaria apertura del mondo (nell'apertura dell'es-

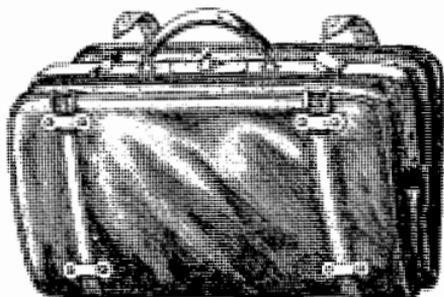
sere); è così che in esso e per esso si “aprono” il tempo, lo spazio e la significatività degli enti, laddove una pietra e anche un animale non avrebbero mondo, né tempo, né spazio, né significatività, e perciò infine neppure linguaggio, come tutti possono constatare. Questi sono, dal punto di vista di Heidegger (e già di Husserl, ma qui il discorso sarebbe anche diverso per via del tema della costituzione e della correlazione universale), dati fenomenologici primari. Ogni “teoria” dell’uomo, della pietra o dell’animale già li presuppone e li frequenta, anche se non se ne avvede o non lo sa. Per questo Heidegger parla di continuo dell’“essenza” dell’uomo, dell’“uomo in quanto tale” o dell’“uomo in quanto uomo”, colto nella sua “evidenza ontologica”, e non soltanto ontica, cioè considerato nella sua “essenza particolare”⁷ e non arbitrariamente ridotto a essere naturale (*Naturwesen*), come fanno le neuroscienze, i comportamentisti americani o anche Freud con la sua teoria delle pulsioni. Un lutto, ad esempio, è un fenomeno esperienziale ontologico originario, concernente una modalità dell’esistenza, e non una ragnatela di sinapsi o una reazione chimica.

Supponiamo che le cose stiano così; non solleviamo in proposito e per il momento alcuna obiezione. Si presenta però l’enorme difficoltà di chiarire e spiegare l’altrettanto originaria relazione che l’essere intrattiene col mondo naturale, a partire dal suo stesso corpo, che è poi il tema principale di ogni psichiatria fenomenologico-esistenziale, sua croce e delizia, cioè suo maggior vanto e insieme limite deludente e inconclusivo. Heidegger si muove totalmente all’interno della celebre partizione husserliana tra *Leib* e *Körper*: il corpo dell’uomo è un esistenziale e non un ente semplicemente presente. Gli compete la “trascendenza” e non l’inerzia della cosa. Così, non è l’occhio-cosa che vede, perché il vedere è un’aper-

tura ek-statica, una luce originaria non meramente sensibile, qualcosa che vede e che perciò non si vede (avrebbe detto Wittgenstein) ⁸. È certamente così e chi pensa il contrario è solo un ingenuo e rozzo materialista che non comprende neppure le parole che dico. E tuttavia, corpo di Bacco, come entra l'occhiosa nel vedere, dato che senza, certamente non vedremmo, né il mondo, né alcuna "significatività" del visibile? Come si spiega il fatto che questo corpo-cosa lo posso operare, riparare, trapiantarvi parti estranee e far sì che funzioni quando si è inceppato e così via? E qui siamo al gran mistero dell'essere.

Heidegger non ha in realtà alcuna risposta a queste domande. Egli per esempio dice: il corporeo (*Leibliche*) "si forma in modo tale da poter essere adoperato per il commercio con l'elemento materiale" (*Materiellen*) inanimato e vivente di ciò che si fa incontro". "Si forma in modo tale": quale? Mistero dell'essere. E che è mai l'elemento materiale inanimato e vivente che si fa incontro? Non si sa; o meglio, si sa da sempre e lo sanno tutti: una pietra è una pietra, perbacco, e un cane è un cane. La fenomenologia lo mostra "originariamente". Poi Heidegger aggiunge che il corpo umano non è un utensile fatto di pezzi che si possano sistemare separatamente in una cassetta degli attrezzi; almeno sino a che il corpo sia vivente. Nel morire infatti il corpo "tramuta il suo modo d'essere in quello di una cosa (*Ding*) inanimata, alla massa di un cadavere, che cade-fuori". Fuori da che? Quale "modo d'essere"? E come esso si tramuta da "animato" in "inanimato"? Il mistero continua. Già nel corso della vita peraltro, Heidegger osserva, "il corporeo tollera che lo si veda come un oggetto materiale, inanimato, come una specie di macchina complicata". Cioè: l'occhio "tollera" (bontà sua) di farsi operare dall'oculista. Ma così "l'essenziale del corporeo è già per sempre scomparso dallo sguardo". Dallo

sguardo non-corporeo, ovviamente, la cui “essenzialità”, per quel che ne sappiamo sin qui, è appunto di essere non-corporeo, cioè di non essere una cosa (una cosa “vista” o “visibile”). Il che significa (per usare un modo argomentativo che lo stesso Heidegger ci ha utilmente insegnato) che tale essenzialità è completamente ricalcata sul e dipendente dal suo contrario, cui si oppone: la cosalità materiale. Heidegger riconosce, a questo punto, l'emergere di una certa “perplexità nei confronti di tutti i fenomeni essenziali del corporeo”. Poi però continua: “In rapporto all'intera corporeità si deve dire la medesima cosa che è già stata menzionata in rapporto al vedere e agli occhi corporei: noi possiamo ‘vedere’, non perché abbiamo occhi, piuttosto, possiamo avere occhi, solo perché, conformemente alla nostra natura fondamentale (*Grundnatur*), siamo di essenza visiva (*sehenden Wesen*)”⁹. E così, si deve supporre, olfattiva, tattile, loquace, deambulatoria ecc.: grazie alla *Grundnatur* che ci caratterizza “in quanto tali” (in sé e per sé), così come la *vis dormitoria* notoriamente caratterizza l'oppio.



Dove possa portare un siffatto filosofare alla Molière è facilmente intuibile. Nella sostanza conduce a un generico e involontario, o inconfessato, “spiritualismo”, che è di per sé la negazione delle premesse

fenomenologiche, altrove fatte valere da Heidegger nel modo più esemplare e fruttuoso. Di fronte all'*impasse* non resta che separare "gerarchicamente" le esperienze e le verità (con una sorta di reviviscenza della duplice verità medievale). Per esempio c'è un modo scientifico di considerare lo spazio: lo spazio obiettivato e calcolabile della fisica. Poi però c'è anche lo spazio "vissuto" che, dice giustamente Heidegger, non è da pensarsi come meramente soggettivo e psicologico. Si tratta di quella spazializzazione esistenziale originaria che apre l'esperienza del corpo e del mondo. Come mettersela però con queste due verità? Lo spazio vissuto, non misurabile né obbiectivabile in alcun modo, si coglierebbe mediante una "visione approfondita" (*Einsicht*), che in realtà è termine ancor più vago di quella "intuizione d'essenza" di cui parlava il primo Husserl (il quale si rese conto in seguito della necessità di una complementare ricostruzione genetica e operativa di tali *essenze*). Ora, dice Heidegger questa visione approfondita "è una specie di verità diversa da quella della fisica, forse una verità superiore"; quella della fisica sarebbe invece una verità "in un ordine inferiore di rango"¹⁰. Ciò consentirebbe "una posizione libera rispetto alla scienza". In realtà però libera soltanto in questo senso: che sulle verità della fisica non si ha nulla da dire e da eccepire, purché non avanzino pretese "imperialistiche" di spiegazione ultimativa e olistica della realtà; e anzi, purché accettino di starsene buone in sottordine (rimanendo peraltro incomprensibile perché queste verità, accidentaccio, funzionino e che "specie diversa" di verità siano). Di contro si stagliano le verità "di rango superiore", che bisogna star bene attenti a non far invadere da alcuna pretesa di "spiegazione" e che bisogna "salvaguardare" pensando-ringraziando l'Essere che ce le ha "donate": verità coltivate nella "rimemorazione", "poetica", dell'"es-

senza", del tutto al di sopra e al di fuori dei traffici scientifici, lasciati interamente liberi di frequentare la loro logica, purché non disturbino (ma loro, ahinoi, disturbano, eccome).

Naturalmente Heidegger da buon fenomenologo e da quel profondo pensatore che indubbiamente è, sa benissimo che non è sostenibile un semplice e "metafisico" dualismo tra spirito e natura. Per esempio scrive: "...il *soma* dell'uomo, ciò che nell'uomo è natura, può venire indagato in modo scientifico-naturale. Dai risultati di tali indagini provengono i molti e tanto efficaci metodi terapeutici della medicina odierna... si può anche considerare l'uomo in modo scientifico-naturale come una parte della natura. Solo, resta il problema se poi ne risulti ancora qualcosa di umano, che riguarda l'uomo in quanto uomo. Non si può suddividere l'uomo in un ambito che è natura e in uno, più centrale, che non è natura. Come si potrebbero mai conciliare due cose tanto eterogenee nonché farle agire l'una sull'altra? Piuttosto, il cosiddetto elemento più centrale, non avvicinabile in modo scientifico-naturale, deve costituire l'essenza anche dell'ambito cosiddetto più periferico, cioè il *soma* dell'uomo, a prescindere se questo lo si possa inoltre ancora considerare in modo scientifico-naturale o no" ¹¹.

A parte la vaghezza di quell'"a prescindere", che lascia il problema esattamente al punto di partenza, *come* in concreto pensare l'elemento più centrale quale "essenza" anche di quello periferico? Forse che dobbiamo pensare il corpo come autoalienazione dello spirito, al modo neoplatonico-hegeliano? Quale mai novità sarebbe allora in Heidegger, rispetto alla cosiddetta "metafisica", e del resto, che soluzione sarebbe? Questa essenzialità dobbiamo invece vederla connessa, come talora parrebbe, a un che di "più significativo" dal punto di vista umano, a qualcosa di ran-

go superiore e perciò dotato di maggior valore (rispetto alle spiegazioni scientifiche)? Ma non è proprio Heidegger ad averci insegnato che ragionare per valori equivale a ragionare in modo ancora dogmaticamente metafisico, e cioè antropologico e umanistico? È forse poi sufficiente attribuire questo valore all'essere, piuttosto che all'uomo (cui resta peraltro il privilegio, sempre assunto come semplice presupposto, della esclusiva e originaria apertura all'essere), per presumere di *non* pensare più "metafisicamente"?

Abbiamo così sollevato un certo numero di domande, che mi paiono ineludibili. Sarebbe istruttivo ascoltare la risposta degli odierni heideggeriani, posto che abbiano voglia di misurarsi con problemi concreti, quali troviamo nei rapporti tra filosofia e psichiatria, piuttosto che continuare a chiacchierare in termini meramente "culturali" di ermeneutica con una sorta di vacanza del pensiero. Vi è però forse un altro modo di impostare la questione, un modo più fruttuoso e meno aporetico? Certo che c'è, a mio avviso. Esso anzitutto dovrebbe muovere dal tema delle "pratiche", così come sembra a me importante intenderlo, e dal problema della stessa pratica filosofica, per approdare infine a ridisegnare l'intera questione sotto il profilo di ciò che chiamerei un'"etica della scrittura". Allora i paradossi mente-corpo, spirito-natura e altri consimili dismettono il loro profilo inquietante e la stessa questione della verità del conoscere scientifico assume contorni più comprensibili, aprendo al pensiero la via di un nuovo possibile cammino. Non sarebbe però produttivo tentarne qui, in poche frasi, una sintesi espositiva, che di certo risulterebbe oscura e fuorviante ¹².

1. M. HEIDEGGER, *Zollikon Seminare*, a cura di M. BOSS, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, trad. it. *Seminari di Zollikon*, a cura di A. GIULIANO e B. MAZZARELLA, Guida, Napoli 1991.
2. Su tale questione rinvio alla mia relazione del 1984 *Le due anime della psichiatria fenomenologica ed esistenziale*, ora in *Il profondo e l'espressione. Filosofia, psichiatria e psicoanalisi*, Lanfranchi, Milano 1992.
3. Per una discussione più analitica del problema qui sollevato rinvio ai saggi del cit. *Il profondo e l'espressione* (in particolare *Fenomenologia e psichiatria*, pp. 60-8).
4. Cfr. in proposito il mio contributo *La fenomenologia e la questione del pensiero* in AA.VV., *Filosofia '88*, a cura di G. VATTIMO, Laterza, Bari 1989.
5. Per una critica alla "voce fenomenologica" si veda il mio *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p. 237 e sgg.
6. Ho svolto tale critica nel corso di lezioni del 1984 (*Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano), ora in *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, pp. 221 sgg.
7. Cfr. il Seminario del 2 e 5 novembre 1964, trad. it. cit., p. 79.
8. Su tale questione cfr. il mio *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989, *Appendice*.
9. *Seminari* cit., pp. 340-1.
10. *Op. cit.*, pp. 71-2.
11. *Op. cit.*, pp. 80-1.
12. Non posso far altro che rinviare il lettore al mio *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992, e poi, per quanto concerne in particolare il rapporto tra spirito e natura, o mente e corpo, al saggio *Dialogo sulla natura*, in "Paradosso", n. 1, 1992 (Pagus Edizioni).