

La partizione originaria

Riflessioni fenomenologiche sull'esperienza del dolore

Il dolore assomiglia al tempo. Come per il tempo, per il dolore si potrebbe dire con Agostino che se nessuno chiede che cosa sia allora si crede di conoscerlo, ma appena si cerca di avvicinarlo, di definirlo, di scovarne la cifra peculiare, ecco che immediatamente esso sembra diventare sfuggente e ineffabile. Questa elusività può non essere casuale, anzi forse essa esibisce un tratto essenziale dell'esperienza del dolore: l'esperienza della propria intima estraneità, o come avrebbe detto Lacan, della propria extimità. Il dolore è lo specchio dell'io, ma uno specchio riflette sempre un soggetto rovesciato. Darne una definizione dunque implica assumersi l'onere di reperire un criterio che non sopprima questa peculiare logica del dolore in nome del pensiero oggettivante. Chiedere che cosa sia il dolore esige cioè di accettare una comprensione dialettica dell'essere. Cercherò di spiegarmi, in quanto segue, partendo da alcune riflessioni giustamente celebri sul rapporto tra dolore e sua espressione.

Nel § 91 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia, Wittgenstein scrive:

«Il “contenuto” dell'esperienza, del vissuto. – Io so che cos'è il mal di denti, lo conosco, so che cos'è vedere rosso, verde, blu, giallo, so che cos'è provare dolore, speranza, paura, gioia, affetto, desiderare di fare qualcosa, ricordare di aver fatto qualcosa, avere l'intenzione di fare qualcosa, vedere un disegno alternativamente come testa di lepre o di anatra, prendere una parola in un senso e non in un altro, ecc. So come si possa vedere grigia la vocale a e viola scuro la vocale ü. – So anche che cosa vuol dire rendere presenti a me stesso questi vissuti. Quando me li rendo presenti, non mi rendo presenti dei tipi di comportamento o delle situazioni. – E quindi, so anche che cosa vuol dire rendere presenti a se stessi questi vissuti? E che cosa vuol dire? Come faccio a spiegarlo a un altro, o a me stesso?»¹.

¹ L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, pp. 34-35.

Con la sua procedura ben nota di fare esperimenti mentali di stampo antropologico al fine di gettare uno sguardo estraniante sulla sua stessa cultura, nel successivo § 93 Wittgenstein sostiene allora:

«Proviamo a riflettere: abbiamo soggiogato una tribù e vogliamo farne una tribù di schiavi. Proprio per questo motivo ci interessano il comportamento e il modo di atteggiarsi dei membri della tribù in questione. Vogliamo descriverli, ossia vogliamo descrivere diversi aspetti di questo comportamento. Prendiamo in considerazione e osserviamo, ad esempio, il comportamento caratteristico del dolore, della gioia, ecc. Di questo comportamento fa parte anche l'uso di una lingua. E in generale ne fa parte sia ciò che viene appreso sia ciò che non viene appreso, come le grida di un bambino. Certo, queste persone non soltanto possiedono una lingua, ma anche delle espressioni psicologiche racchiuse in essa. – Ecco la mia domanda: Come fanno i bambini della tribù ad acquisire queste espressioni psicologiche?

Bene, assumo che questa gente possieda espressioni come le seguenti: “Io ho i capelli neri”, “Lui ha i capelli neri”, “Io ho denaro”, “Lui ha denaro”; “Io ho una ferita”, “Lui ha una ferita”. E ciò che fanno è usare questa costruzione grammaticale in asserzioni psicologiche»².

Il dolore, da questo punto di vista, consiste allora essenzialmente in un modo tra altri di riferirsi linguisticamente a propri stati vissuti, non dissimile da ogni altro. Ai §§ 108 e 109 infatti Wittgenstein così prosegue:

«108. Se ora dico, ad esempio, che il vissuto del ricordo e il vissuto del dolore sono di specie diversa, questo è fuorviante; infatti «vissuti di specie diversa» fa forse pensare al tipo di diversità che esiste fra un dolore, un prurito, e un senso di familiarità. Mentre la diversità di cui parliamo è piuttosto paragonabile a quella fra i numeri 1 e $\sqrt{-1}$.

109. Da dove viene il concetto di ‘contenuto’ di un vissuto? Bene, il contenuto del vissuto è l’oggetto privato, il dato di senso, l’‘oggetto’ [Gegenstand] che afferro immediatamente con l’occhio o l’orecchio, ecc., della mente. L’immagine interna. Ma dove c’è bisogno di questo concetto?»³.

Il problema per Wittgenstein consiste nell’assumere l’esistenza di qualcosa, un oggetto, come ente che sia causa, o quanto meno origine, di un vissuto. Tuttavia non è possibile avere la certezza che all’origine, come motivazione o

² *Ibi*, pp. 35-36.

³ *Ibi*, p. 41.

come causa, di un dolore vi sia tale oggetto, perché non si può mai essere realmente certi di ciò che gli altri provano e se ciò che provano sia comparabile a ciò che io, ognuno di noi come io, prova (§ 137). Come è noto, Wittgenstein vuole criticare la convinzione che si possa accedere direttamente ai propri stati: io non so cosa egli provi, ma *lui lo sa*. Ecco l'argomento fallace (§ 138). Poiché non si può comprendere il concetto di una esperienza puntando al vissuto soggettivo di tale esperienza, se ne deve concludere che l'esperienza del dolore in sé non può insegnare che cosa sia il dolore (§§ 154-155).

L'argomento non è per nulla banale. Anche Lacan una volta ha osservato che dare uno schiaffo a un bambino piccolo produce in lui una reazione che il bambino non sa se sia dolore, perché non sa come intenderla. Dunque ciò che a prima vista sembrerebbe il fenomeno più indubitabile di tutti, cioè il proprio provare dolore, comincia già a sfumare, a slittare, cioè ad assumere aspetti enigmatici.

Eppure il dolore è un problema che sta assumendo proporzioni preoccupanti per la tenuta dei conti della sanità pubblica. Il numero di persone che va a cercare di farsi curare per i propri dolori cronici sta aumentando, in proporzione diretta con l'invecchiamento della popolazione e con il prolungamento della vita. Se non altro da un punto di vista socio-economico, dunque, sembrerebbe che lo scetticismo nei confronti dell'esperienza del dolore sia ingiustificata.

In effetti Wittgenstein ritiene che il dolore sia qualcosa di ineffabile e quindi non comprensibile in quanto tale, ma anche che la sua espressione linguistica possa avere un effetto terapeutico. Ecco una indicazione suggestiva a cui guardare più da vicino. Nel § 244 delle *Ricerche filosofiche*, egli scrive che «l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido»⁴. Questa affermazione va intesa correttamente: egli ritiene che il dolore non sia uno stato sensoriale cui non si sarebbe ancora riusciti a dare una descrizione adeguata, ma quando ci si riuscisse si sarebbe anche risolto il problema. Il problema consiste nel fatto che l'esperienza non è riducibile alla sensorialità pura, la quale non ha una struttura. Per poter cogliere questa differenza, Wittgenstein scrive (Zettel, § 488) che

«Moti dell'animo: Ad essi è comune la durata autentica, un decorso. (L'ira s'accende, s'affievolisce, svanisce; e così la gioia, la depressione, il timore.)
Differenza dalle sensazioni: queste non sono localizzate (e neanche diffuse!)
[...]

Tra i moti dell'animo si potrebbero distinguere quelli che hanno una direzione da quelli che non ce l'hanno. Paura di qualcosa, Gioia per qualcosa.
Questo qualcosa è l'oggetto, non la causa, del moto dell'animo»⁵.

⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 119.

⁵ L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino 2007, p. 105.

Questa è in un certo senso una affermazione di stampo fenomenologico, nella misura in cui qui Wittgenstein parla di direzione di uno stato d'animo, cioè di relazione con un oggetto, che è in definitiva la concezione di Brentano dell'intenzionalità, cui Husserl ha dato la configurazione più elaborata e articolata. E tuttavia in Husserl come in Wittgenstein resta un'ambiguità di fondo relativamente alla sensorialità, che sembrerebbe non avere una struttura intenzionale. Tornerò tra poco su questo problema. Vale la pena però di soffermarsi ancora su un altro testo fondamentale di Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*, in cui egli di nuovo torna a lungo sul tema.

Wittgenstein si chiede: che cosa significa dire che qualcuno prova dolore? Su che basi una tale espressione ha significato? Che relazione intercorre fra l'impiego della parola "dolore" (il suo significato, nella misura in cui il significato è uso) e il comportamento tipico del dolore? Posto che si usa correttamente la parola "dolore" in presenza di comportamento tipico del dolore, dovremmo concludere che senza tale comportamento, il dolore non c'è? (cfr. § 281)⁶.

Il problema è difficile, per Wittgenstein, perché da un lato egli intende ricorrere a fatti pubblici e osservabili per spiegare il significato di "dolore", come quello degli altri termini indicanti stati psicologici, e dall'altro non intende essere piattamente riduzionista, ridurre cioè il dolore a una disposizione al comportamento. Inoltre (§ 288) il caso di "dolore" potrebbe essere un controesempio all'argomento contro il linguaggio privato, in quanto il dubbio della non riconoscibilità – su cui l'argomento contro il linguaggio privato si appoggia – non sembra, intuitivamente, potersi applicare.

La via d'uscita che Wittgenstein tenta comprende alcune mosse suggestive anche se forse non tali da comporsi in un quadro sufficientemente coerente e persuasivo.

Il comportamento ha a che fare con l'impiego della parola "dolore" non perché il dolore si riduca a comportamento, ma perché noi usiamo tale parola per individuare, e compiangiamo e consoliamo, chi riconosciamo come essere umano vivente (o qualche cosa di simile): chi si comporta come noi. Così come siamo in grado di riconoscere l'espressione del volto dei nostri simili, o di imitarla senza guardarci allo specchio, noi non attribuiamo il dolore a un corpo (qualunque), ma a un soggetto nostro simile, una persona.

Con la parola "dolore" si giocano giochi linguistici intersoggettivi: solo se sospendiamo il funzionamento di questi giochi linguistici sembra necessario andare in cerca di un criterio d'identità per la "sensazione" che la parola "dolore" designerebbe (§ 288), mentre nel contesto dell'uso ordinario, usi della parola

⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 128-129.

privi di una giustificazione esplicitamente articolabile possono ugualmente risultare legittimi (§ 289). Ma concepire l'uso di una parola relativa a una sensazione nei termini della designazione di un oggetto porta anche, a ben vedere, a escludere l'oggetto in quanto irrilevante (§ 293).

Il § 304 è, infine, abbastanza esplicito nel ricondurre il problema del dolore all'idea, che Wittgenstein ritiene erronea, che tutto il linguaggio funzioni per trasmettere pensieri "intorno a" qualcosa e sia quindi fondato sulla denotazione. Ammettere che questa non è la natura del gioco linguistico con la parola "dolore" permetterebbe, secondo Wittgenstein, di vedere che il significato (ossia l'impiego) di tale parola non è questione maggiormente "privata" di quello di alcuna altra parola e contemporaneamente non è riducibile al denotare qualcosa la cui presenza sia pubblica o inferibile su base "pubblica", quale un certo comportamento o la disposizione ad esso.

Con Wittgenstein si è guadagnata la consapevolezza dell'inutilità, oltre che dell'impossibilità, di spiegare il dolore con un approccio di tipo causale. E tuttavia qualcosa ancora sfugge. Al § 286 Wittgenstein scrive:

«Ma non è assurdo dire che un *corpo* prova dolore? --- E perché si avverte in ciò un'assurdità? In che senso non è la mia mano a sentire dolore, ma sono io che sento dolore nella mia mano?

Che genere di questione controversa è mai questa: è il *corpo* che sente dolore? – Come può essere risolta? Come è possibile avvertire che *non* è il corpo? – Ebbene, forse così: Quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva, e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; a lui si guarda negli occhi»⁷.

In questo passaggio si mostrano insieme i problemi e le direzioni a cui guardare per approfondire la questione dell'esperienza del dolore. Wittgenstein esclude di poter fare ciò che invece Husserl ha programmaticamente delineato come senso dell'indagine fenomenologica: una ricerca delle strutture generali dell'esperienza in prima persona. Wittgenstein è esplicito quando al § 293 scrive:

«Se dico di me stesso che soltanto dalla mia personale esperienza io so che cosa significa la parola "dolore", – non debbo dire *la stessa cosa* anche agli altri? E come posso generalizzare quest'*unico* caso in maniera così irresponsabile?»⁸.

⁷ *Ibi*, pp. 130-131.

⁸ *Ibi*, pp. 132-133.

In definitiva, per Wittgenstein dalla negazione della concezione denotativa del linguaggio, che non può dar conto adeguatamente della grammatica dell'espressione delle sensazioni, si deve concludere per l'impossibilità di parlare dell'esperienza personale del dolore *in quanto personale*. Per argomentare in favore di quest'ultima considerazione, Wittgenstein ricorre alla tesi per cui non si può provare il dolore altrui. Ciò che si può fare è assistere all'espressione del dolore altrui, alla sua esternazione. Non si tratta necessariamente di una esternazione di natura linguistica: anche un viso può esprimere la sofferenza, e persino la postura di un corpo. Ma si tratta in ogni caso di una mediazione espressiva. Da ciò consegue la fondamentale conclusione per cui l'esperienza del proprio dolore è comunque sempre mediata espressivamente da una struttura di comunicazione intersoggettiva e non si fonda su altro (cfr. §§ 302-304). Ciò che sembrerebbe più evidente diventa così il massimamente enigmatico.

L'enigmaticità della comprensione concettuale del dolore non era ignota a Husserl. Fin dall'epoca delle *Ricerche logiche* egli si trova a discutere di come comprendere l'esperienza del dolore, a partire dal dibattito tra i suoi due maestri, Franz Brentano e Carl Stumpf. Se il contesto in cui quel dibattito presenta i contorni di un approccio ancora molto ottocentesco e positivistico, tuttavia proprio per risolvere una controversia dai contorni enigmatici Husserl si trova a prospettare una via che lo avrebbe poi condotto a scoperte rilevanti. Nelle *Ricerche logiche* egli esamina l'intera questione alla luce della propria rivisitazione della nozione, di origine brentaniana, di intenzionalità, non senza tuttavia considerare con grande attenzione e rispetto anche le analisi di C. Stumpf. La posizione delineata da Husserl in quell'opera presenta un volto bifronte: per un verso orientato verso il passato, e in particolare in direzione di una sostanziale sottovalutazione dell'emotività; per altro, tuttavia, già in qualche modo aperto al futuro e al ruolo che l'intenzionalità emotiva giocherà negli scritti più tardi, andando progressivamente a complicare e arricchire il quadro della concezione fenomenologica dell'intenzionalità.

Nei due volumi delle *Idee* si può assistere all'apertura verso un'idea diversa e più ampia di fenomenalità. Contemporaneamente, Husserl considera la possibilità di concepire le oggettualità emozionali come oggettività di nuova specie. Inoltre, nel secondo volume, egli sviluppa ulteriori considerazioni legate alla costituzione del corpo vivente/vissuto, il *Leib*, e nel trattare tale tematica anche le questioni concernenti l'intenzionalità patica vengono articolate in direzioni molto originali e feconde.

Nel § 15 della quinta Ricerca logica⁹, Husserl espone la propria concezione del dolore, avendo come riferimenti impliciti gli scritti sia del suo maestro di-

⁹ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988, II vol., pp. 176 ss.

retto, Franz Brentano, sia dell'altro pensatore assai influente nella formazione del giovane Husserl, vale a dire Carl Stumpf. E proprio sul tema dell'esperienza del dolore i due mostrano un dissenso assai significativo. Comprendere perciò le tesi avanzate da Husserl non è realmente possibile se non si tiene conto del retroterra su cui esse si situano e da cui muovono. Il dibattito è stato sostanzialmente ignorato fino a tempi recenti, quando il prezioso lavoro di ricostruzione storico-critica di Saulius Geniūsas lo ha riportato alla superficie¹⁰.

La domanda fondamentale può essere espressa in questo modo: che cosa deve essere la coscienza per poter esperire il dolore? Evidentemente la questione risente dell'impostazione di Brentano e della sua psicologia descrittiva, che come è noto in effetti muove da problematiche in ultima analisi ontologiche. Anche Stumpf concorda su molti dei presupposti che reggono l'approccio brentanoiano, e tuttavia proprio su questa particolare questione egli sente la necessità di introdurre una distinzione molto importante.

Vale innanzi tutto la pena di ricordare che la psicologia descrittiva viene concepita da Brentano essenzialmente in opposizione alla psicologia genetica, che a sua volta è compresa, soprattutto in ambienti positivistici, come psicofisica. Ciò implica che, prima ancora di poter chiarire che cosa sia la coscienza, e in particolare la coscienza del dolore, in termini di cause (siano esse psichiche, fisiologiche o eventualmente anche sociali), è necessario chiarire concettualmente che cosa sia la coscienza e che cosa sia il dolore. Un approccio descrittivo deve quindi svolgere tale compito preliminare e fondativo.

Che cosa è dunque il dolore? In effetti la domanda è assai meno semplice da affrontare di quanto si possa pensare, perché impone di chiarire che cosa si intenda con intenzionalità, e dunque quale sia il senso della caratterizzazione della coscienza in termini di struttura intenzionale. Il dolore è, per la persona che ne sta facendo esperienza, qualcosa di innegabile. Allo stesso tempo, per quanto concerne il dolore fisico, l'esperienza del dolore sembra essere caratterizzata dalla non-referenzialità. Non vi è cioè un oggetto intenzionale in senso proprio. In questo senso, allora, essa appare come esperienza sensibile e non connessa a una qualche oggettività intenzionale. Ma poiché non appare costituita come non-referenziale, la coscienza del dolore sembra sottrarsi alla sua connotazione intenzionale.

A partire da questo dilemma si situano le due interpretazioni divergenti di Brentano e di Stumpf, nonché il tentativo di mediazione di Husserl. Brentano sostiene che il dolore sia una emozione, e quindi che sia una struttura

¹⁰ Si veda in particolare S. Geniūsas, *The Origins of the Phenomenology of Pain: Brentano, Stumpf and Husserl*, in «Continental Philosophy Review» XLVII, 1(2014), pp. 1-17.

intenzionale diretta all'atto di sentire, a sua volta intenzionalmente diretto al contenuto sentito¹¹. Stumpf invece ritiene che il dolore sia una esperienza non intenzionale, da lui descritta con un termine di difficile traduzione in italiano: *Gefühlsempfindung*¹², a dimostrazione della complessità di questa problematica. Si può proporre di tradurre tale termine con l'espressione "sensazione sensibile", avvertendone l'ambiguità semantica su cui sarà necessario tornare.

Brentano si oppone alla tesi di Stumpf in quanto ritiene che equiparare il dolore a una sensazione equivalga a ritenerlo simile alle qualità sensibili come colori, suoni, odori ecc. Ciò però per Brentano significa che in tal modo si perde la specificità dell'esperienza del dolore: mentre l'esperienza ascrive un colore o un odore a oggetti, il dolore è attribuito al soggetto esperiente. Ciò a sua volta significa che mentre colori e odori sono dati tramite percezione esterna, il dolore appartiene all'esperienza interna. Mentre la prima è sempre dubitabile, non così vanno le cose per la seconda: in altre parole se si può dubitare che il colore che io vedo del mare sia proprio blu, non ha senso dubitare del dolore che io provo quando ho una emicrania.

Per quanto la tesi di Brentano appaia plausibile, in particolare per ciò che concerne il riferimento del dolore al soggetto che lo esperisce, anche Stumpf offre delle argomentazioni non banali. In particolare, egli sostiene che l'esperienza del dolore consista nello ascrivere tale sensazione a un oggetto: il proprio corpo. È per questo che egli conia il termine sopra ricordato: in questo caso la sensazione è connessa alla sensibilità del corpo. Questo modo di descrivere il dolore implica che esso sia segnato intrinsecamente dall'affettività. Ma insieme si deve sempre ammettere la sensorialità del dolore. La dimensione affettiva non può essere disgiunta da quella sensoriale, altrimenti si avrebbe piuttosto un'esperienza emotiva. Le emozioni possono essere dolorose, ma non sono localizzabili corporalmente. Si potrebbe anche dire che la distinzione tra dolore fisico e dolore psichico passa precisamente per la localizzabilità o non localizzabilità. D'altra parte, si può avere un'esperienza sensoriale corporea non dolorosa, e con ciò si mostra come per parlare di dolore si debba sempre anche tener presente la dimensione affettiva, senza che ciò implichi emozione in senso proprio, ossia mentale. Ma allora che cosa si deve intendere con corporeità, in questo caso?

Il problema principale consiste nell'aspetto della localizzabilità del dolore, che impedisce di reimmettere senza residui questo genere di esperienza tra quel-

¹¹ Si veda in particolare F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1907.

¹² C. Stumpf, *Über Gefühlsempfindungen*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» XLIV (1907), pp. 1-49. In particolare pp. 6-7.

le più propriamente psichiche. Sia Stumpf, più chiaramente sebbene in maniera meno teoricamente strutturata, sia anche Brentano, ritengono che la corporeità e la localizzabilità siano determinazioni sostanzialmente sinonime, rimandando pertanto la nozione di corporeità a quella di somaticità, l'uno per annetterla al fenomeno del dolore, l'altro per escluderla. In questo senso è vero che l'eredità cartesiana si fa sentire: Cartesio qualifica il dolore come chiaro ma non distinto, perché mentre il sentire dolore non può essere messo in dubbio, la sua localizzazione sì, in quanto ci si può effettivamente sbagliare sull'origine di esso. In epoca di neuro-imaging tale impostazione è ancora più complessa, perché apre alla domanda sulla causa cerebrale del dolore, e impone di chiedersi se il luogo del dolore sia la parte dolente o la struttura cerebrale che, propriamente, è deputata a consentirne l'effettuazione.

Il punto però fenomenologicamente più sottile è costituito dal concetto di sensazione sensibile delineato da Stumpf. Per costui, la sensazione non è in questo caso da intendersi come *diretta alla* sensibilità, o come sensazione *della* sensibilità, ma come sensazione in senso stretto, sebbene di qualità diversa rispetto a quelle più comunemente accettate. Stumpf insiste con ciò sulla semplicità dell'evento in questione, anche se la sua comprensione appare essere complessa.

Per Brentano invece la struttura dell'esperienza del dolore è essa stessa complessa, perché presenta tre aspetti fondamentali. È cioè necessario distinguere tra il contenuto sentito, l'atto senziente diretto a tale contenuto, e la relazione emotiva di odio o amore, diretta verso l'atto senziente stesso. In particolare, dunque, la valutazione emotiva non è diretta al contenuto ma all'atto, in una prospettiva che ricorda, sia pure probabilmente in modo involontario, la posizione di Kant. Nel caso del dolore, questo consente di discriminare più finemente gli elementi in gioco, in quanto se è vero che il dolore è indubitabile, è però anche vero che la sua qualità spiacevole può variare molto e ci si può perfino esercitare a non sentirne gli effetti, pur in presenza dello stimolo. Ciò non sembrerebbe possibile se la connessione tra evento psicofisico e affettività fosse indiscernibile, come vuole Stumpf.

Di qui l'aspetto eminentemente psichico dell'esperienza del dolore per Brentano, in quanto l'aspetto emotivo può essere modificato, attenuato e anche eliminato senza con ciò modificare l'evento sensoriale. Detto ancora in altri termini, entro la prospettiva di Brentano il dolore può essere oggetto di apprensione emotiva anche positiva, il che consente di comprendere alcuni aspetti noti in psicopatologia, come il cercare intenzionalmente di procurarsi dolori fisici. È vero che Stumpf replicherebbe che questo genere di esperienze sopravviene al dolore in senso proprio, ma questa interpretazione non sembra cogliere adeguatamente la originarietà del nesso tra dolore e sua esperienza.

Per comprendere la posizione di Husserl nelle RL è necessario tener presente questo sfondo, in quanto egli recupera molte delle tesi di Stumpf pur tentando di restare ancorato alla cornice intenzionale di Brentano. Come nota Geniusas, Husserl in particolare riprende da Stumpf il tentativo di porsi a metà strada tra una prospettiva di ascendenza jamesiana, che tende a ridurre ogni emozione a sensazione, e l'approccio brentaniano che, all'opposto, riconduce ogni sensazione a emozione, come si è visto nel caso del dolore. Pertanto, da una parte Husserl sostiene che vi siano vissuti propriamente intenzionali connessi al piacere e al dolore. D'altra parte distingue tra sentimenti e sensazioni, e l'esempio del dolore è addotto a chiarimento di questa distinzione. Le sensazioni di questo tipo sono classificate tra i casi di strutture non intenzionali.

La distinzione qui è condotta sulla base della nozione di ascrizione: nel percepire come bello un oggetto, come un panorama o un'atmosfera, le qualità vengono ascritte all'oggetto stesso anche se è chiaro che la sua valutazione è soggettiva. Invece nel caso del dolore l'ascrizione avviene nei confronti del soggetto che esperisce, e qualifica perciò la sensazione stessa come spiacevole.

A ciò si deve aggiungere che tale distinzione è anche strutturale, in quanto ha a che fare con la distinzione tra esperienze fondate e fondanti. La valutazione, anche emotiva e non solo estetica o morale, è per Husserl un caso di atto fondato. D'altra parte, il dolore non riposa su altro, e in particolare su atti sensoriali più basilari. Pertanto in questo senso la sensazione dolorosa è direttamente connessa a un contenuto e alla sua datità immediata, che però non ha carattere intenzionale.

Chiaramente la posizione di Husserl è ambigua e risente di una ancora insufficiente elaborazione fenomenologica. In effetti si può anche dire che sia proprio l'esperienza del dolore a presentare aspetti equivoci: da una parte essa è connessa con aspetti sensoriali, dall'altra con aspetti intenzionali. Ciò che resta da capire è se la sensorialità sia un campo non intenzionale. Si può dire che il problema consista cioè nell'intendere la sensorialità. Husserl qui sembra mantenersi su di una posizione tutto sommato tradizionale: il dolore come puro dato sensibile non è intenzionale, ma la sua localizzazione in una parte del corpo, e la connessione dell'esperienza dolorosa con delle cause che possano averla provocata, richiedono in effetti l'intenzionalità.

Correlativamente l'evidenza dell'esperienza del dolore è adeguata se connessa all'evento sensoriale non intenzionale, che non può essere messo in discussione (come sostiene Cartesio), ma è non adeguata se connessa al suo luogo e alla sua causa, proprio perché ci si può sbagliare in entrambi i casi. In definitiva comunque la posizione di Husserl qui delineata è volta a consentirgli di aderire sia alla posizione di Stumpf sia a quella di Brentano, poiché il dolore appare sia come connesso sia anche come non connesso all'intenzionalità, a seconda

dell'aspetto focalizzato. Si può anche dire che il dolore in quanto evento sensoriale sia da intendersi non, come per Stumpf, come del tutto non-intenzionale, ma come pre-intenzionale, nella misura in cui consente oggettivazioni intenzionali. Tutto sta ancora una volta nell'intendersi su cosa sia una sensazione.

In quanto vissuto diretto, dal punto di vista della psicologia descrittiva di Brentano così come da quello dell'approccio intenzionale iniziale di Husserl, la sensazione è un evento diretto e semplice, e perciò di natura psichica. La differenza risiede nel fatto che Brentano pone una equazione stretta tra ciò che è psichico e ciò che è emotivo, mentre come si è visto Husserl non vuole aderire a tale posizione totalizzante e recupera la prospettiva di Stumpf per trovare una soluzione intermedia, che passa per il superamento della distinzione, capitale in Brentano, tra percezione interna e percezione esterna, in favore di quella tra evidenza adeguata e inadeguata, immanenza e trascendenza.

Nondimeno anche questa impostazione mostra di possedere aspetti problematici. Husserl ritiene che le sensazioni dolorose siano aspetti non intenzionali (iletici, nella terminologia successiva) che possono nondimeno fornire contenuti presentativi per atti intenzionali e così costituire il dolore inteso come oggetto intenzionale dell'esperienza. Il dolore in questo senso è sia semplice, se inteso nella sua componente iletica, sia complesso, quando visto alla luce della stratificazione intenzionale. La distinzione risente della partizione tra fondato e fondante e quindi anche tra presentazione e ripresentazione. Ma tutte queste nozioni a loro volta possono essere riesaminate proprio alla luce del ruolo del dolore come tipo di esperienza che le mette in gioco, non per decretarne l' inutilità, ma al contrario per produrne una tensione feconda.

Il dolore è qualcosa che, nel suo possedere un aspetto valutativo, richiede di essere considerato innanzi tutto dal lato degli atti fondati come le emozioni, però d'altra parte è anche un tipo di vissuto che possiede indubitabili caratteristiche presentative, nel senso husserliano del termine, cioè connesse alla temporalità della coscienza stessa nella sua automanifestazione. Questo è uno dei problemi che hanno infatti portato Husserl, nel prosieguo della sua indagine, a rivedere profondamente il modello basato sullo schema della correlazione tra apprensione intenzionale e contenuto apprensionale non intenzionale. In questo senso è proprio la struttura temporale del dolore ad avere un ruolo decisivo, poiché assegnare tale struttura al dolore stesso, nella sua "sensorialità", e non alle sue determinazioni concettuali, impone a Husserl di ricomprendere la stessa nozione di base iletica e attribuire a essa caratteri intenzionali, sia pure riconoscendo una peculiarità all'intenzionalità iletica non omologabile a quella propria degli atti noetici. In questo contesto diventa decisivo affrontare la questione del *Leib* e delle sue specifiche modalità di costituzione.

La distinzione tra corpo materiale e corpo vivente, ossia tra *Körper* e *Leib*, è stata introdotta come a tutti noto da Husserl nel suo secondo volume delle *Idee*¹³, sebbene non manchino indicazioni anche precedenti. In relazione a quanto visto sino a questo punto, tale distinzione assume la massima rilevanza proprio perché consente una revisione di un presupposto comune a tutti gli autori indagati, cioè sia Brentano e Stumpf sia anche Husserl, in quanto in tutti i casi la possibilità di intendere il dolore come sensazione o è apertamente rifiutata, o quando è accettata ha come implicazione la sua esclusione dal novero delle strutture intenzionali. Se però si riconsidera la questione alla luce della comprensione dello statuto intenzionale della corporeità stessa, le cose cambiano decisamente. In altre parole diventa meglio comprensibile come si possa fare esperienza del dolore nel doppio senso del genitivo: cioè come il dolore come evento corporeo sia anche connesso alla sua propria modalità di manifestarsi. La differenza consiste nel passare dal considerare una separazione classica tra corpo e mente o coscienza a una separazione, o quanto meno una distinzione, tra corpo senziente e corpo sentito. A sua volta, questa acquisizione richiede di considerare che cosa propriamente significhi dire che “il corpo” è sia senziente che sentito o sensibile.

È allora innanzi tutto opportuno rievocare brevemente i caratteri essenziali con cui Husserl descrive il corpo vivente e senziente. Il primo aspetto da lui affermato è quello per cui il corpo costituisce il punto zero dell’orientamento spaziale, cioè il qui assoluto rispetto a cui ogni qui e ogni là prendono senso da un punto di vista esperienziale¹⁴. Ovviamente Husserl è ben consapevole del fatto che non sta parlando di determinazioni oggettive riferibili a uno spazio fisico di tipo omogeneo e isotropo, ma di uno spazio orientato e qualitativo, ossia qualcosa che poi anche Heidegger, probabilmente proprio sulla scorta di queste analisi husserliane, avrebbe sviluppato in *Essere e tempo*.

Dal punto di vista che interessa qui, il corpo come punto zero implica che l’esperienza corporea del dolore si mostri nella sua duplicità ed equivocità: è il corpo-qui a dolere, ma in tal modo esso si porta anche alla ribalta, laddove usualmente esso rimane silente e assente, poiché funge solo da luogo per il manifestarsi degli oggetti che vengono esperiti attraverso il corpo stesso. La localizzazione corporea del dolore pertanto mostra come il corpo vivente possa essere passibile di determinazioni ambigue quanto alla propria localizzazione, non nel senso usuale

¹³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002. L’analisi che segue si concentra in particolare sui §§ 35-42, pp. 146-163.

¹⁴ E. Husserl, *Idee*, cit., § 41.

con cui si può intendere questo aspetto, cioè quello messo sopra in luce per cui la localizzazione del dolore è cartesianamente non distinta, ma piuttosto per il fatto che questa localizzazione emerge proprio quando il corpo spicca come tale e si frappone tra il suo fungere anonimo e l'esperienza dell'oggetto a cui tende.

A queste considerazioni si connettono quelle collegate alla seconda delle determinazioni individuate da Husserl per caratterizzare il *Leib*: quella del corpo come organo della volontà e luogo del movimento¹⁵. Husserl qui sostiene una tesi in definitiva del tutto prossima a ciò che Aristotele dice dell'anima sensitiva: vale a dire che il corpo "si muove" e non è "mosso" dall'esterno. La volontà di cui qui si parla è quindi una volontà corporea e ha a che fare con il proprio potersi auto-determinare cineticamente e cinestheticamente. Dal punto di vista del problema dell'esperienza del dolore ciò di nuovo diventa perspicuo solo quando si considera il dolore come ostacolo, temporaneo o permanente, a tale determinazione: allora il corpo diventa un inutilizzabile, cioè un utilizzabile non più funzionante, per dirla con Heidegger.

Qui si possono fare alcune considerazioni relativamente a cosa accade in questo caso, ossia a quale regime della manifestazione si fa riferimento. In particolare mi pare plausibile dire che proprio la reticenza del corpo dolorante, la sua passività, la sua resistenza attiva a funzionare normalmente, sono altrettanti tratti di una manifestatività negativa che non nega ma anzi conferma l'idea che il corpo sia intrinsecamente connesso all'esperire e non sia semplicemente una sua appendice. Ciò però a sua volta impone di rivedere un certo tipo di comprensione della manifestatività intesa in senso fenomenologico, per far posto a qualcosa che altrove ho chiamato negatività naturale. Tornerò tra poco su questo punto.

Il terzo tratto saliente della concezione husserliana del *Leib* concerne il suo essere definibile come espressione dello spirito¹⁶. Qui si tocca a mio avviso il punto nevralgico. Il corpo qui viene descritto come animato dallo spirito. Come è ben noto, gli interpreti divergono su come intendere tale determinazione: da una parte vi è chi ritiene che Husserl abbia una concezione aristotelica della corporeità, per cui in definitiva lo spirito configura il senso complessivo della corporeità: non vi è cioè un corpo che poi avrebbe determinazioni spirituali, ma al contrario è la presenza dello spirito, immanente e in certo modo potenziale, a orientare nondimeno l'intera struttura della corporeità in quanto tale e a distinguerla, in questo senso, dalla corporeità vivente degli animali.

Un'altra interpretazione tuttavia pone piuttosto in luce l'idea che lo spirito stesso sia incarnato e che quindi non sia il fondamento ma una modalità

¹⁵ *Ibi*, § 38.

¹⁶ Cfr. in particolare *ibi*, § 21.

del corpo vivente. Qui si coglie il senso con cui l'approccio genetico può fare la differenza: una prospettiva genetica di tipo husserliano canonico tenderebbe in effetti a dare la preferenza all'idea che la capacità espressiva del corpo sia tale in quanto il corpo è fin dall'inizio corpo-dello-spirito. Un approccio invece più segnato da esigenze naturalizzanti, anche se non naturalistiche, potrebbe intendere l'emergere dello spirito dal corpo in termini di ciò che oggi intendiamo con emergentismo forte. Una posizione di questo genere è in effetti quella che viene sostenuta da Merleau-Ponty sia nella *Struttura del comportamento* che nelle lezioni sulla natura, in particolare il terzo corso, sia anche in *Il visibile e l'invisibile*, anche se in maniera più implicita e criptica.

In entrambi i casi, comunque, si può sostenere la tesi per cui il corpo così inteso non può essere un corpo puramente materiale nel senso materialistico del termine. Solo un corpo che "si" sente può anche essere espressione dello spirito. Pertanto la corporeità di cui si parla a questo livello differisce in maniera drastica dalla materialità, sia nel senso di Husserl stesso, sia e a maggior ragione rispetto al materialismo eliminativistico contemporaneo che vede nel cervello la sede reale dell'esperienza. Nondimeno resta l'ambiguità di fondo con cui si sostiene che il corpo vivente si senta. A questa ambiguità in un certo senso Husserl tenta di rispondere con la quarta determinazione del *Leib*, inteso come supporto delle sensazioni localizzate o campo della localizzazione sensoriale.

Qui si ottiene una apertura importante: se si parla di campo infatti non si può semplicemente intendere che la localizzazione intervenga a livello di dati atomici, in quanto affinché si possano dare dati simili è necessario che sia stata intanto aperta, già sempre, la possibilità che si possa avere qualcosa come una localizzazione. Non è cioè la stessa cosa parlare di localizzazione in senso geometrico e in senso esperienziale. Ma se si assegna alla corporeità del *Leib* questa determinazione, ecco che diventa in qualche modo inevitabile assegnare a esso determinazioni usualmente riservate alla coscienza. La lettura data da Merleau-Ponty della corporeità parte da qui.

In effetti già con Husserl si ha una indicazione importante: il corpo che si sente e perciò localizza le sensazioni su se stesso è un corpo duplice, senziente-sensibile. Questa affermazione, come è ampiamente noto, viene fatta da Husserl per il caso del tatto, in cui si assiste alla famosa reversibilità dell'esperienza tattile nel caso delle due mani. Il dato fenomenologico essenziale per Husserl consiste nel dover ammettere che il corpo non è né soltanto oggetto del mondo né soltanto coscienza di esso, ma in un certo senso entrambe le cose, e che soltanto così si può intendere propriamente che cosa sia la corporeità propria del *Leib*. In quanto soggetto di sensazioni tattili, ossia capace di sentire in questo modo, il corpo è un campo sensibile.

Qui Husserl introduce un termine impegnativo per qualificare adeguatamente la sensibilità di cui si sta trattando, che non è la sensorialità di tipo fisiologico, ma qualcosa che ha a che fare col proprio sentirsi. Egli parla infatti di *Empfindnis* e non di *Empfindung*¹⁷. A tale proposito egli insiste sullo strato da lui chiamato estesiologico, che non essendo meramente fisico non ha però caratteri non sensibili. Husserl sottolinea comunque soprattutto il fatto che mentre il corpo si dà in questo modo, cioè soggettivamente, *al contempo* si mostra anche come oggetto materiale, cioè come base di presentazioni sensoriali di tipo tattile. Il che lo conduce a parlare della questione della congruenza (*Deckung*) tra le due determinazioni: solo se vi è congruenza vi è *Leib*¹⁸. Vi deve cioè essere una connessione tra due determinazioni eterogenee: il dolore come parte del corpo dolente e il dolore come sensazione non sono la stessa cosa eppure non sono separate. L'esperienza complessiva in quanto tale ovviamente non è duplice, ma unitaria nella sua complessità. Si può però sdoppiare se sopravviene una rettifica, sia pure esperienziale, per cui la parte che inizialmente appariva come dolorante viene poi compresa come essere soltanto accidentalmente interessata da un dolore che si origina effettivamente altrove. Ancora una volta, questi fenomeni mostrano il loro senso quando qualcosa smette di andare come al solito oppure si modifica.

La comprensione husserliana della duplicità tattile del *Leib* implica allora che il corpo così inteso sia ambiguo nel senso che esso si dà a se stesso sia "dall'interno", per così dire, ossia al modo di un atto, anche se sensibile, sia dall'esterno, cioè come oggetto di un atto, configurato in modo trascendente: in questo caso come oggetto materiale. In più il corpo si presenta allora come cosa, ma di un genere particolare: non mera cosa, ma cosa che sente. Questa determinazione è quella decisiva: se infatti la si approfondisce, si può allora sostenere, con Merleau-Ponty, che il corpo "si" manifesti a se stesso come corpo, e non semplicemente come supporto o base (*Träger*) del sentire stesso, che in tal senso resterebbe in qualche modo separato. Il che non significa che allora si debbano confondere i due tratti: semmai è proprio in virtù di questa duplicità che il corpo vivente è ciò che è: cioè non semplice cosa ma neppure puro spirito. In entrambi i casi infatti non vi sarebbe duplicità ma identità, ma proprio perciò non si potrebbe parlare di una estesiologia, cioè propriamente di un sentire. La duplicità non è quindi una determinazione difettiva ma, come vuole Merleau-Ponty, una peculiarità irrecusabile e costitutiva della soggettività corporea.

Spesso si è mossa a Merleau-Ponty questa accusa, di determinare cioè il corpo sensibile-senziente soltanto negativamente, vale a dire come ciò che non è né

¹⁷ Cfr. *ibi*, § 36.

¹⁸ Cfr. *ibi*, § 42.

mera cosa né puro spirito. Il dibattito, del resto decisivo e del tutto eccedente i limiti di questo intervento, istituito da Michel Henry nei confronti del concetto merleau-pontyano di corpo e di carne è centrato proprio su questa problematica, che nei termini di Henry prende la forma della contestazione della trascendenza, in senso heideggeriano, come paradigma dell'intenzionalità, a favore di una paticità più originaria¹⁹. Ma proprio l'esperienza del dolore mi pare porre un problema al modello elaborato da Henry: proprio nel porre la paticità come essenza della manifestazione, diventa necessario reintrodurre quella distinzione e differenza "del" sé con se stesso che, almeno nel caso del dolore, mi pare incontestabile, come ho argomentato altrove. Il corpo vivente si manifesta a se stesso come originario proprio nel suo sentirsi come altro.

Anche Geniasas ammette questo aspetto, facendo allora del dolore un evento fondativo della costituzione della soggettività corporea, e forse l'evento più originario. Tuttavia egli poi ritiene che il modello husserliano sia preferibile in quanto permette di ammettere che la sensibilità sia l'elemento che distingue la coscienza dal corpo, proprio nel momento in cui il dolore estranea il soggetto da se stesso e gli impone di vivere il proprio *Leib* come un *Körper*. Io credo che le analisi di Geniasas siano preziose e illuminanti, ma d'altra parte penso anche che la coscienza di cui egli parla non sia altro che lo stesso corpo vivente in quanto duplice, che solo così può distanziarsi da se stesso, nel dolore, fino a vivere la propria stessa corporeità come estranea e aliena. Geniasas si chiede infatti:

«Come esattamente noi esperiamo il dolore? Si tratta di qualcosa che ci tocca nel centro del nostro essere, o è qualcosa che si svolge a distanza dall'ego? Se si sceglie la prima alternativa, si è invitati a porsi dalla parte di Merleau-Ponty e vedere il corpo come luogo originario di ogni possibile esperienza. Per contro, se si trova la seconda risposta più impellente, si è invitati ad accettare la prospettiva husserliana»²⁰.

In effetti mi pare che proprio per ciò che si è visto sia possibile accettare la posizione di Merleau-Ponty in quanto il corpo è esattamente ciò che manifesta l'io a se stesso nella stessa misura in cui lo allontana dal corpo in quanto estraneità dolente. La scissione, o meglio la duplicità non dualistica, sta nel *Leib* stesso e quindi precede la distinzione tra materia e spirito. A mio avviso proprio qui si situa la ragione per cui Husserl non ha potuto portare a compimento e pubblicare il secondo volume delle *Idee*: nel riconoscere uno

¹⁹ Si veda in particolare M. Henry, *Incarnazione*, SEI, Torino 2001.

²⁰ S. Geniasas, *The Subject of Pain: Husserl's Discovery of the Lived-Body*, in «Research in Phenomenology» XLIV (2014), p. 399. La traduzione è mia.

statuto peculiare al *Leib* egli in qualche modo si è trovato costretto a rivedere l'impianto personalistico e in definitiva spiritualistico della sua opera, e correlativamente a ricomprendere tutta una serie di altre problematiche che intanto andavano dipanandosi nella sua riflessione, prima tra tutte quella concernente la temporalità come struttura anonima fungente pre-egoica, e in questo senso iletica. Il dolore svela il corpo a se stesso, operando così una sutura che accade proprio come spaziamento o partizione originaria, tale per cui il corpo vivente appare a se stesso come altro da sé. La sfida concettuale posta da questa esperienza consiste nell'esigere allora una logica non più basata sul principio di identità e di non contraddizione, poiché la contraddittorietà di questo fenomeno originario sembra costituirne la cifra peculiare.

LUCA VANZAGO

Università degli studi di Pavia - luca.vanzago@unipv.it

ABSTRACT

This paper discusses the phenomenological approach to the experience of pain, highlighting in the first place its ambiguity and indeed its enigmatic trait. The enigma of pain is well known to Wittgenstein, who shows, in his repeated discussions of the topic, that pain cannot be conceived simply as a private experience. Yet in Wittgenstein there is, in the last analysis, no way to address the peculiar relationship between feeling pain and feeling one's own feeling pain. This issue is well known to Husserl, who derives his approach from the debate between Brentano and Stumpf. In his attempt to find an intermediate position between the two, Husserl broadens the meaning of experiencing pain. This can be seen in particular when taking into consideration what Husserl calls the Leib. In discussing this notion, the paper shows two possible interpretations of it, offering arguments in favor of the radical embodiment of consciousness.

