

Società
Filosofica
Italiana

Edizione

Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia



DALL' ATTESTAZIONE AL RICONOSCIMENTO

In ricordo di Paul Ricœur

a cura di
Francesca Scaramuzza

 MIMESIS

Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Claudio Tondo, Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana – Sezione Friuli Venezia Giulia

Sede sociale: via Borgo Peressotti 38/a – 33010 Pagnacco (Udine)

www.sfifvg.info

Questo volume è stato pubblicato con il contributo di



In copertina: Paul Ricoeur a Pordenone nel 1992, all'Auditorium della Regione durante il dibattito su *La sofferenza non è il dolore*, foto di Assunta Romor.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Società Filosofica Italiana EDIZIONE Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia
Isbn: 9788857534039

© del “Comité éditorial du Fonds Ricoeur” per il testo *Lo scandalo del male* titolo originale *Catastrophes naturelles et crime de l’homme. Le scandale du mal*

© 1993 dell’Amministrazione Provinciale di Pordenone, della Sezione Friuli Venezia Giulia della Società Filosofica Italiana, delle Edizioni Biblioteca dell’Immagine per la traduzione italiana de *L’attestazione*

© di Fabrizio Turoldo per il testo *Seguendo il filo di un cammino* e per le interviste *Sull’ontologia e Sulla teoria della verità*

© della Sezione Friuli Venezia Giulia della Società Filosofica Italiana per la traduzione italiana di *La sofferenza non è il dolore* (1992), *Interpretare la Bibbia* (1992), *Memoria, oblio e storia* (1995), *Il problema morale* (1996), *Lo spirito di scoperta* (1998)

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

PAUL RICŒUR

LA SOFFERENZA NON È IL DOLORE

Il titolo della mia conferenza può sembrare un po' troppo sicuro e perentorio. Lo sforzo per comprendere la sofferenza nella sua dimensione universale, come un'esperienza comune a tutti gli esseri umani, incontra delle difficoltà considerevoli.

La prima concerne, evidentemente, il confine fra dolore e sofferenza; e tuttavia non è questa la difficoltà più considerevole. È innanzitutto ai segni differenti del dolore e della sofferenza che si può ricollegare l'uso distinto di due termini. A questo riguardo io propongo di riservare il termine dolore a degli stati affettivi percepiti come localizzati in organi particolari del corpo o nel corpo intero e il termine sofferenza a degli stati affettivi aperti alla riflessività, al linguaggio, al rapporto con se stessi, al rapporto con gli altri, al rapporto con il senso, ad una problematica – tutte cose queste che prenderemo fra poco in considerazione. Ma il dolore puro, puramente fisico, resta un caso limite, come lo è forse una ipotetica sofferenza puramente psichica, che raramente si trova senza un certo grado di somatizzazione. Questa sovrapposizione spiega le esitazioni del linguaggio ordinario: parliamo di dolore in occasione della perdita di un amico, ma dichiariamo di soffrire di un mal di denti. È dunque secondo una tipologia ideale (*ideal type*) che distinguiamo il dolore e la sofferenza sulla base delle due semio-logie di cui abbiamo appena parlato.

La seconda difficoltà è più seria: se non ci si lascia guidare dai riferimenti nosografici della clinica, come non perdersi nella litania interminabile dei mali, nel funesto infinito della deplorazione? Per affrontare questa difficoltà metodologica, propongo di ripartire i fenomeni del soffrire, i segni del soffrire, su due assi, che poi si riveleranno come ortogonali. Il primo è quello del rapporto *se stesso-l'altro*; in effetti il soffrire si mostra insieme come una alterazione del rapporto con se stessi e del rapporto con gli altri. Il secondo asse è quello dell'*agire-patire*. Mi spiego: si può adottare come ipotesi di lavoro che la sofferenza consista nella diminuzione della potenza d'agire. L'accento spinoziano di questa definizione non ci impegna ad alcuna sottomissione filosofica esclusiva. Esso sottolinea solamente

il fatto che solo delle persone che agiscono possono essere anche delle persone che soffrono. (Mi capita spesso di dire: gli uomini che agiscono e soffrono...). Di qui l'asse agire-patire. Cercheremo successivamente i segni di questa diminuzione nei registri della parola, dell'azione propriamente detta, del racconto, della stima di sé; questo, nella misura in cui si può assumere questi registri come livelli di potenza e di impotenza. Come avremo modo di vedere, l'asse dell'agire-patire taglia perpendicolarmente l'asse se stesso-l'altro.

Queste due piste saranno esplorate nelle due prime parti della mia esposizione.

Riserverò poi ad una terza parte, molto più breve, il problema del senso, posto immancabilmente dalla sofferenza. Si potrebbe poi parlare di un terzo asse, in qualche modo trasversale, nel quale la sofferenza si rivela tesa fra lo stupore muto e l'interrogazione più violenta: perché? Perché a me? Perché a mio figlio? All'orizzonte si profila il temibile problema di sapere che cosa la sofferenza faccia pensare, ed anche se essa possa istruire, come pensa Eschilo che termina il suo *Agamennone* con il consiglio del corifeo: *pathēi mathos* - "imparare attraverso il soffrire". Ma imparare che cosa?

1. Asse se stesso-l'altro

Innanzitutto, ci sembra di essere messi di fronte ad un paradosso. Da una parte il sé appare intensificato nel sentimento vivo di esistere, o meglio nel sentimento di esistere a vivo. "Io soffro-io sono"; nessun ergo, come nel famoso *cogito ergo sum*. L'immediatezza sembra irrimediabile; nessuno spazio per qualche "dubbio metodico" cartesiano. Ridotto al sé che soffre, io sono una piaga viva. Questo ripiegarsi è ancor più amplificato dalla sospensione della dimensione rappresentativa; mentre io penso "qualche cosa", soffro assolutamente. Potremmo sviluppare questo punto appoggiandoci alla distinzione freudiana fra la rappresentazione e l'affetto. Rimanendo sul piano fenomenologico, si può dire questo: ciò che è implicato nel soffrire, è l'intenzionalità *che tende* a qualche cosa, ad altra cosa che il sé; da ciò la cancellazione del mondo come orizzonte di rappresentazione; o per dirla diversamente, il mondo non appare più come abitabile ma come popolato. È così che il sé appare rigettato su se stesso.

D'altra parte, non è falso diagnosticare un'intensificazione di un tipo speciale di rapporto con l'altro; questa si attua in forma negativa, come una crisi dell'alterità che si può riassumere con il termine di separazione.

Abbozziamo qualche figura di separazione nella sofferenza.

a) Al più basso livello s'impone l'esperienza viva dell'insostituibile; altro rispetto a qualsiasi altro, colui che soffre è unico.

b) Al livello seguente si delinea l'esperienza viva dell'incomunicabile: l'altro non può né comprendermi né aiutarmi; fra lui e me la barriera è invalicabile: solitudine del soffrire...

c) A un livello ancor più stridente, l'altro si annuncia come un mio nemico, colui che mi fa soffrire (insulti, maldicenza...); qui s'imporrebbe un *excursus* sul tema della famiglia come concentrato di ostilità, nel quale il complesso di Edipo non occuperebbe tutto lo spazio!... Ferita del soffrire.

d) Infine, al più alto grado di virulenza, si scatena il sentimento fantasmaticizzato di essere scelto per la sofferenza. Si parlerebbe di questa maledizione come di un'elezione alla rovescia; è da lì che sorge la domanda: "Perché a me ? Perché a mio figlio?". Inferno del soffrire.

Non si può abbandonare l'asse se stesso-l'altro senza aver detto una parola sul fenomeno della sofferenza che si inflige a se stessi. La semiologia della coppia rapporto con se stesso-rapporto con l'altro ne esce contemporaneamente arricchita e confusa. Immenso è il regno del "far soffrire se stessi". Non si può qui evitare di evocare *Lutto e melanconia* di Freud, dove si vede che la perdita dell'oggetto d'amore suscita l'accanimento su se stesso da parte di un soggetto incapace di mollare la presa. Anche se la fenomenologia resta a questo riguardo un po' ai margini, tanto è nascosto questo gioco di forze, si possono però mostrare, nella zona più rischiarata della coscienza, fenomeni manifesti che dipendono dal "far soffrire se stessi": è quanto io farò comparire più avanti, sul secondo asse, a livello della stima di sé.

2. Asse agire-patire

Se si adotta come criterio del soffrire la diminuzione della potenza di agire, è possibile costruire una tipologia del soffrire che si regolerebbe su quella dell'agire. Propongo per questa la griglia di lettura che ho già messo alla prova in *Sé come un Altro*. In quest'opera, distinguo quattro livelli di efficienza: quello della parola, quello del fare nel senso ristretto del termine, quello della narrazione, e infine quello dell'imputazione morale. Dalla parte del soffrire, vi corrisponderebbero tutte le ferite che affliggono di volta in volta il poter dire, il poter fare, il poter(si) raccontare, il potere di stimare se stessi come agenti morali. E poiché a ciascuno di questi livelli entra in azione di nuovo il paradosso precedente del sé intensificato e del sé separato dall'altro, si ottiene così una matrice a doppia entrata, costruita sui due assi ortogonali di cui abbiamo parlato.

Comincio dall'*incapacità di dire*, perché, come è stato sottolineato fin dall'inizio della semiologia del soffrire, mentre il dolore trova il proprio luogo nell'intero corpo, il soffrire si somatizza in modo elettivo a livello della mimica e particolarmente nello spazio del volto; così la sua manifestazione si ripiega sul grido e sulle lacrime. Si apre così una lacerazione fra il voler dire e l'incapacità (impotenza) di dire. Ed è dentro a questa incrinatura che il voler dire, nonostante tutto, traccia il cammino del lamento. Il lamento è contemporaneamente emanato dal sé, strappato dal profondo del corpo e indirizzato all'altro come domanda, come richiesta di aiuto. È in questo modo che si sottolinea la differenza con il dolore che molto spesso resta racchiuso nel silenzio degli organi.

Quanto all'incapacità di fare, lo scarto fra volere e potere da cui essa deriva è prima di tutto comune al dolore e alla sofferenza, cosa che spiega la sovrapposizione parziale dei loro due domini. Ma, come ricorda l'antico senso della parola soffrire, soffrire significa innanzitutto *sopportare*. Un grado minimo di agire si incorpora così alla passività del soffrire.

Sostituiamo adesso questo "sopportare" sull'asse se stesso-l'altro. Ciò che si osserva subito, è il raddoppiamento dell'estrema passività del soggetto rigettato nuovamente su se stesso dalla perdita del potere-*su*... È necessario ricordare che un agente non ha di fronte a sé solo degli altri agenti, ma dei pazienti che subiscono la sua azione. È questo rapporto che si trova capovolto nell'esperienza di essere sotto il potere di..., alla mercé di..., consegnati all'altro. Questo sentimento può insinuarsi perfino nei rapporti di aiuto e di cura. Soffrire significa allora sentirsi vittima di... Questo sentimento si trova a sua volta esacerbato dagli effetti della violenza subita, sia essa fisica o simbolica, reale o fantasmatica. La sofferenza caratterizza allora la crisi più acuta di quello che Habermas chiama l'agire comunicativo, sotto forma di scomunica, nel senso più forte della parola, cioè di una estromissione contemporanea dai rapporti di forza e dai rapporti di simbolizzazione.

Arriviamo così alla terza modalità del soffrire che consiste nei danni inferti alla *funzione del racconto* nella costituzione dell'identità personale. Ricordiamolo: una vita è la storia di questa vita, che cerca una narrazione. Comprendere se stessi significa essere capaci di raccontare su se stessi delle storie che siano contemporaneamente comprensibili e accettabili – soprattutto accettabili.

Gli sconvolgimenti del raccontare si distribuiscono lungo l'asse se stessi-l'altro. La sofferenza si manifesta qui come rottura del filo narrativo, come conseguenza di una concentrazione estrema, di una focalizzazione puntuale sull'istante. L'istante, è necessario sottolinearlo, non coincide con

il presente, così magnificamente descritto da Agostino nelle *Confessioni*: mentre il presente si nutre della dialettica fra la memoria (che egli chiama il presente del passato), l'attesa (o presente del futuro), l'attenzione (o presente del presente), l'istante è sganciato da questa dialettica del triplo presente e non è più che interruzione del tempo, rottura della durata; è a causa di questo che tutti i nessi narrativi si trovano alterati. Ma come viene alterata l'incapacità (impotenza) di raccontare e di raccontarsi, così viene anche alterato il rapporto con l'altro, nella misura in cui la storia di ciascuno è mescolata in modo inestricabile con le storie degli altri, come è stato detto da R. Koselleck in un libro intitolato precisamente *Avviluppato nelle storie* (In *Geschichten Verstrickt*); è così che la nostra storia diventa un segmento della storia degli altri. È questo tessuto inter-narrativo, per così dire, che viene lacerato nella sofferenza. E lo si sperimenta quando ci si trova di fronte a certe forme di confusione mentale, nelle quali tutti i punti di riferimento della comune temporalità, con i suoi orizzonti di passato e futuro, sono confusi. La sofferenza dell'interlocutore non è allora minore di quella del paziente. In questo senso si potrebbe arrischiare il termine "inenarrabile" per esprimere questa incapacità (impotenza) di raccontare.

Notiamo, incidentalmente, che questa analisi fenomenologica si avvicina a certe scoperte di Freud: all'inizio della sua carriera, egli descrive il nevrotico come "colui che soffre di reminiscenze"; molto più tardi, oppone il lavoro della rimemorazione alla resistenza costituita dalla ripetizione del sintomo; che si possa o no attribuirle alla pulsione di morte, questa incapacità (impotenza) di passare dalla ripetizione alla rimemorazione sottolinea la gravità di ciò che ci è apparso come uno sconquasso del narrativo, che colpisce in eguale misura il piano personale e il piano interpersonale.

Non mi resta che aggiungere qualche parola *sull'incapacità di stimare se stessi*. Considero la stima di sé come la soglia etica dell'agire umano. Io mi stimo in quanto essere capace di stimare le cose, cioè di preferire una cosa all'altra, in virtù di ragioni d'agire e in funzione di giudizi che riguardano il bene e il male. Si può qui parlare di un movimento della riflessione che va dalla stima di qualche cosa alla stima di sé.

Se proiettiamo questa osservazione iniziale sull'asse se stesso-l'altro, aggungendovi il tema della sofferenza inflitta a "se stesso come un altro", ciò che attira immediatamente la nostra attenzione è la tendenza alla distima di sé, al senso di colpa. In occasione della perdita di un essere caro, in particolare, si è portati a dire a se stessi: "Devo ben essere punito per qualche cosa". La parola di conforto che si impone a questo punto è quella di dire: "No, tu non sei colpevole; stai solo soffrendo; ed è un'altra cosa".

Perché, dopo tutto, quando la disistima di sé è spinta fino a questo punto estremo, non fa che ratificare la visione che il carnefice ha dell'umanità. Qual è in effetti l'obiettivo che il carnefice persegue attraverso la tortura? I medici che hanno avuto a che fare con delle vittime della tortura ce lo dicono: facendo soffrire, il carnefice mira, al di là della morte dell'altro, alla sua umiliazione, servendosi del giudizio di condanna che la vittima è spinta a pronunciare contro se stessa; gli stessi medici ci parlano della vergogna che si attacca, per così dire, all'anima di questi umiliati. Ci si imbatte qui nuovamente nella difficoltà provata nel dire, nel raccontare, nell'integrare questi episodi di violenza subita in una storia accettabile. Ed è vero che si raggiunge però un punto limite quando non c'è spazio neanche per la condanna di se stessi. Sembra qui di essere usciti dalla sfera in cui ci può essere stima o disistima, attraverso il passaggio al limite estremo dell'incapacità (impotenza) di stimare se stessi...

Sull'altro versante, quello dell'alterità, la perdita della stima di sé può essere percepita come un furto o una violazione esercitati dall'altro; la nosografia del delirio mostra quella parte di interpretazioni che si innesta sul tema dell'accusa. Ma nella realtà di un mondo violento ciascuno può essere condotto a soffrire dal "far soffrire", reale o fantasmatico, ordito dai "cattivi". A questo punto, il lamento evocato in precedenza oltrepassa il semplice gemito e si articola in *lamento di...*, in *lamento contro...* (Evo-co qui il sentimento di scandalo che provavo nel passato alla lettura dei *Salmi* di Davide in cui si esprime così frequentemente il lamento contro i "nemici" che vi scherniscono, vi calunniano e vi mettono in ridicolo. Oggi sarei piuttosto portato a rendere giustizia a questi testi che, pur qualche volta deliranti, danno però voce all'esperienza troppo spesso repressa della vittimizzazione; c'è probabilmente qualcosa non solamente di veridico, ma di liberatorio nel grido di queste confessioni: senza l'espressione del rimprovero ci sarebbe ancora spazio per il perdono?): Questo modo che il lamento ha di rasentare il delirio, testimonia forse la natura profonda della recriminazione, che oscilla sul crinale invisibile che si trova fra la denuncia del male e il delirio di persecuzione.

All'intersezione fra il rapporto con se stessi, intensificato dal senso di colpa, e il rapporto con l'altro, alterato dal delirio di persecuzione, si profila il volto terrificante di una sofferenza che qualcuno infligge a se stesso anche a livello della propria stima. Qui lo psichiatra ha senza dubbio molto più da dire del fenomenologo. Tuttavia i due si incontrano sul terreno di quelle che un tempo erano chiamate "le passioni dell'anima", zona intermedia in cui il *pathos* rasenta il patologico. È vero che oggi non si scrivono più "Trattati sulle Passioni", come facevano gli antichi, i medioevali e i classici

(si pensi a Descartes o a Spinoza). È per questo che una lettura incrociata delle passioni, in cui psichiatri e fenomenologi mettessero in comune le loro conoscenze, sarebbe forse suscettibile di ridare vita al soggetto (a questo proposito l'espressione tedesca *Leidenschaft* dà molto da pensare: mi sono chiesto in particolare se Freud non avesse evitato questo termine a causa della grande tradizione romantica che ne ha fatto l'uso che si sa; il suo spirito scientifico gli consigliava di conservare il termine *Schmerz* salvo a precisarlo con *Seelenschmerz*). Checché ne sia, le passioni offrono una illustrazione sorprendente del "far soffrire se stessi". In effetti, a differenza delle emozioni, che vanno e vengono, e delle pulsioni che investono oggetti variabili d'amore e di odio, le passioni consistono in investimenti del desiderio su degli oggetti assolutizzati; esse presentano così un carattere di dismisura, di *hybris*, che completa il processo di cristallizzazione così ben descritto da Stendhal. Ponendo il suo tutto in un oggetto, colui che prova una passione si colloca in una situazione in cui la perdita dell'oggetto diventa perdita totale. Egli soffre due volte: una prima volta, nel cercare di raggiungere ciò che è fuori della sua portata e per il quale paga un prezzo forse incalcolabile in forma di godimento sacrificato a vantaggio di una sola cosa che viene desiderata; una seconda volta, nel mancare ineluttabilmente il suo obiettivo: sotto questo aspetto si soffre tanto per la disillusione quanto per l'illusione. La descrizione fenomenologica si interseca qui con tutta la problematica psicoanalitica dell'oggetto perduto, di cui Freud elabora la teoria nel famoso saggio intitolato *Lutto e Melanconia*.

Propongo l'esame rapido di due passioni in cui la sofferenza inflitta a se stessi beneficia ancora, se mi è permesso dirlo, di una certa chiarezza o, per dir meglio, di una certa lucidità: l'invidia e la vendetta. L'invidia è uno stato affettivo che ha vivamente interessato i fondatori dell'economia politica seguaci di Adam Smith, così come i teorici moderni della giustizia come Rawls. Il vocabolario francese *Robert* la definisce così: "sentimento di tristezza, di irritazione e di odio contro chi possiede un bene che non si ha"; e ancora: "tormentarsi per la buona sorte di un proprio simile". Non è più solamente ad Adam Smith che si pensa, ma a René Girard e alla sua nozione di mimetismo: soffro perché non ho ciò che l'altro ha, perché è l'altro che ce l'ha, e non io. Quanto alla vendetta, essa consiste, dice ancora il *Robert*, nel "risarcire se stessi per un'offesa (reale o presunta) punendone l'autore". Questo comportamento da giustiziere che si sostituisce ai giudici è prettamente regressivo, come testimonia la tragedia degli Atridi; il diritto, come si apprende dalla tragedia di Oreste, progredisce solo quando la città priva gli individui della loro pretesa di assumersi l'esercizio della punizione; la vendetta è allora una riappropriazione della punizione da parte degli

individui, come se fossero gli arbitri del risarcimento dovuto a se stessi. La clinica, evidentemente, incontra figure più inquietanti, anzi più terrificanti, di simili giustizieri diventati persecutori-perseguitati. Da ciò si vede come la fenomenologia ricollegandosi ai trattati sulle passioni può progredire fino a raggiungere la nosografia degli psichiatri.

3. *Ciò che la sofferenza dà da pensare*

Il tema che pongo sotto questo titolo deve essere affrontato con grande precauzione. È qui che incontriamo le insidie del moralismo e anche del dolorismo, appena si tenta di elevare la sofferenza a sacrificio ritenuto meritorio. È questo un cammino che si può adottare per se stessi, ma non è una strada che si possa insegnare. E tuttavia, se si seguono i tragici greci, la sofferenza “insegna”. Ma che cosa? Si può tentare di dirlo solo procedendo con grande modestia e soprattutto con rispetto verso la sofferenza. Mi limiterò a due rilievi, l'uno sull'asse della riflessione su se stessi, l'altro sull'asse della relazione con l'altro.

Sul primo versante, direi così: *la sofferenza interroga*. L'interrogazione in effetti è familiare al lamento: Fino a quando? Perché a me? Perché a mio figlio? Queste domande non si iscrivono più entro un quadro esplicativo, fosse pure quello di una economia libidinale, ma nella prospettiva di una richiesta di giustificazione.

(Non posso qui dimenticare il mio maestro Nabert e il suo *Saggio sul male*. Esprimo anche il mio debito nei confronti di Jérôme Porée nella sua opera ancora inedita, intitolata *La filosofia alla prova del male. I Il tempo del soffrire*).

Il problema della sofferenza assume una dimensione etica e filosofica, dal momento che si incontrano nel medesimo stato affettivo, la passività del soffrire, subito, o addirittura inflitto dall'altro, e una richiesta di senso. Si è qui un poco oltre la caratterizzazione iniziale del soffrire come *cogito* assoluto, *cogito* senza *cogitatum*. Soffro, senza che vi sia un “qualche cosa” per il quale io soffro; se la sofferenza è in un certo modo senza “oggetto”, essa non è però senza “perché?”. Non è solamente sentita, ma anche giudicata come una figura del male. Ciò che richiede giustificazione, è, da una parte, la percezione (*sentiment*) che la sofferenza non si limita ad essere, ma che essa è qualcosa di eccessivo; soffrire significa soffrire troppo. Dall'altra parte, c'è la percezione (*sentiment*) che non ogni male è un male legato ad una colpa, male “morale” (è, ancora una volta, in questa direzione che bisogna aiutare l'altro che soffre a incamminarsi), ma è, nel

senso di Leibniz, male “fisico”, cioè esistente nella “natura”, senza trovare giustificazione nell’ordine morale. In altre parole bisogna distinguere l’essere-vittima dall’essere-colpevole. Non si può evitare di evocare a questo punto la discussione del *Libro di Giobbe*: se la causa di questo eroe biblico ha acquistato il valore paradigmatico che sappiamo, è perché egli fa a pezzi tutto il sistema di pensiero – la famosa teoria della retribuzione – da cui sono uscite le teodicee volte a giustificare ogni sofferenza come punizione meritata, *poena*; al termine di questo smantellamento, il *male subito* si rivela irriducibile al *male commesso*. Vittima, ma non colpevole, proclama Giobbe. E pertanto, se noi chiamiamo male – male subito, e tuttavia sempre male – la sofferenza, è perché essa condivide con la colpa il fatto di presentarsi come qualche cosa che è ma che non dovrebbe essere. Il momento filosoficamente significativo consiste in questo nodo dell’essere e del dover essere, nel cuore stesso dello stato affettivo del soffrire. È così che la sofferenza porta ogni dolore sulla soglia dell’assiologia: è, ma non merita d’essere. Da ciò la domanda: perché esiste ciò che non dovrebbe essere? Il problema morale diventa allora problema metafisico.

Sul secondo versante, dirò questo: *la sofferenza è un appello*. Il paradosso del rapporto con l’altro viene qui messo a nudo: da un lato, sono io che soffro e non l’altro: i nostri posti sono insostituibili; può essere anche che io sia scelto per soffrire, secondo il fantasma dell’inferno personale. Dall’altro lato, malgrado tutto, a dispetto della separazione, la sofferenza espressa nel lamento è appello all’altro, domanda di aiuto – domanda forse impossibile a essere soddisfatta di un soffrire-con senza alcuna riserva; una simile compassione è senza dubbio qualcosa che non si può dare. Mi ricollego qui alle osservazioni di Jean-Jacques Kress sull’esigenza di “parsimonia”. La parsimonia può essere una regola che l’uomo si dà svolgendo il ruolo di “colui che aiuta”, ma è anche un limite di cui soffre lui stesso, poiché ha la percezione (*sentiment*) di non poter corrispondere effettivamente a ciò che viene chiamato un soffrire-con senza riserve. La sofferenza segna qui il limite del donare-ricevere. E tuttavia rimane, come una timida speranza, il convincimento arrischiato, e forse insensato, che il mondo potrebbe essere migliorato grazie a ciò che Jan Patocka chiamava nei suoi ultimi scritti la “solidarietà dei tormentati” (*solidarité des ébranlés*)...

Qualunque sia la soluzione di questi enigmi, uno stato d’animo è proibito sia ai fenomenologi che agli psichiatri, cioè l’ottimismo che qualcuno, una volta, ha definito come la caricatura di una speranza che non avrebbe conosciuto lacrime.

Ritroviamo per finire il significato primo del soffrire, cioè sopportare, e dunque perseverare nel desiderio di essere e nello sforzo per esistere a *dispetto di...* È questo “a dispetto di...” che tratteggia l'ultimo confine fra il dolore e la sofferenza, anche quando essi abitano lo stesso corpo.

Traduzione di Roberto Laurita