

“Laddove c’è prova, non c’è testimonianza”*

Le aporie del testimone secondo Jacques Derrida

EMMANUEL ALLOA**

ABSTRACT: The priority that phenomenology grants to the first-person perspective is challenged in different ways by post-phenomenological thinkers, such as Jacques Derrida. The article aims at outlining the strategic function that the figure of the “witness” (*témoin*) plays in Derrida’s thought, i.e., as a “third” that in Derrida’s early writings undermines the metaphysics of presence and, especially in the later works, appears as a speculative figure between belief and knowledge. On the basis of various remarks on the “witness” to be found across Derrida’s *oeuvre* it is possible to articulate a grammar of the “witness,” grammar characterized by three constitutive paradoxes: (a) the substitutability of the unsubstitutable, (b) the foundation of the unfoundable, (c) the repetition of the unrepeatable. By elaborating a constitutive logic of the “witness,” Derrida works a complication of phenomenology that falls back upon the notion of “remediation.”

KEYWORDS: person, evidence, perception, language, remediation.

1. Prima, seconda, terza persona

Che cosa ne è delle persone in fenomenologia se si tiene conto che per Husserl ogni scienza — fenomenologia compresa — deve essere “impersonale” o meglio “sovrapersonale”?¹ È possibile personalizzare ciò che appare e che cosa è che risulta da tale personalizzazione? Se si introducono delle persone in fenomenologia al di là della celebre prima persona, il cui modo di accesso privilegiato deve fondare tutto il resto, come si può ammetterle senza rimettere in questione l’intero metodo fenomenologico?

* Traduzione italiana dell’inedito testo francese di Alessio Rotundo, «Là où il y a preuve, il n’y a pas de témoignage». *Les apories du témoin selon Jacques Derrida*.

** University of St. Gallen (emmanuel.alloa@unisg.ch).

1. EDMUND HUSSERL, “Philosophie als strenge Wissenschaft” (1911), *Husserliana* vol. XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, ed. Thomas Nenon et Hans-Rainer Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987, pp. 52 e 59.

Conosciamo la soluzione proposta da Lévinas secondo cui la fenomenologia husserliana in prima persona viene tradotta in una filosofia della seconda persona, la filosofia dialogica del “Tu” di Martin Buber o di Franz Rosenzweig. La terza persona non interviene che molto tardi e implica sempre una certa violenza poiché essa obbliga alla “comparazione dell’incomparabile.”² In altre parole la terza persona obbliga a mettere sullo stesso piano diverse alterità, le quali, secondo Lévinas, sono tuttavia assolute. Conosciamo anche la soluzione di Sartre la quale consiste a pensare il “Noi” a partire dall’emergenza di un terzo. In *L’Être et le néant*, il terzo è l’istanza che rende oggettivo un per-sé collettivo: quando due uomini stanno combattendo e un terzo compare, essi sono d’ora in avanti uniti in un *noi* che è inevitabilmente generato dallo sguardo della terza persona.³ Detto altrimenti, la semplice presenza di un altro lascia emergere la coscienza originaria di un “noi siamo”; mi sento solidale con l’altro contro un terzo che rimane escluso dal nostro cerchio.

Ci si potrebbe anche chiedere se la fenomenologia non si basi interamente sul principio del terzo escluso (in un senso tuttavia non logico, ma metodologico). Poiché si tratta di mostrare che l’analisi dell’evidenza originaria alla prima persona permette di determinare strutture impersonali, nel passare dunque dalla prima alla terza persona nel senso di un “si” anonimo e universale, possiamo chiederci che ruolo possa mai avere in fenomenologia una figura così particolare come quella del “testimone,” ovvero di una terza persona che parla a nome della prima. Lontani dal “neutro” di Blanchot e dall’“illeità” di Lévinas (dal latino *ille*, “quello”), ci si trova in questo caso di fronte a una persona che richiede di essere compresa in virtù dell’autorità che la sua esperienza di prima mano gli conferisce, benché allo stesso tempo questa esperienza originaria a cui il testimone fa riferimento non ha che un valore derivato. Il dato di fatto iniziale è basilare: a un testimone facciamo appello solo nel momento in cui ci è impossibile verificare personalmente ciò che è accaduto. Da questo punto di vista possiamo cogliere i motivi per cui la figura del testimone rimase (e rimane) problematica per la fenomenologia, ovvero per il fatto che essa mette in pericolo il famoso principio dei principi caro a Husserl. Secondo questo principio non si può accettare come fonte di conoscenza che quello che si dà direttamente e intuitivamente alla coscienza, *leibhaftig*, in carne ed ossa.⁴

Le analisi che seguiranno si concentrano dunque su questa terza persona alquanto particolare — la figura del testimone — con l’obbiettivo di

2. EMMANUEL LÉVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 247.

3. JEAN-PAUL SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 457.

4. Edmund Husserl, Husserliana [=Hua] III/1, *Ideen I*, §24.

illuminare in maniera per così dire trasversale il progetto fenomenologico e metterne in risalto le zone d’ombra. Dopo aver interrogato i limiti della fenomenologia husserliana a partire dalle questioni della testimonianza e dell’attestazione in Paul Ricoeur,⁵ il presente articolo si propone di seguire il filo di un certo numero di riflessioni di Jacques Derrida sul tema della testimonianza che lungi da essere un oggetto di riflessione fra i tanti nell’opera dell’ultimo Derrida, ne rappresenta piuttosto l’*exemplum crucis* in relazione all’analisi della fenomenologia husserliana in *La voix et le phénomène* e più generalmente alla decostruzione della presenza. Si mostrerà in quale misura la figura del testimone comporta una *complicazione* della fenomenologia che presenteremo nei termini del concetto di *rimediazione*.

2. Dalla fede percettiva alla fede testimoniale. Credere sulla parola

Qual è lo statuto della testimonianza nell’opera di Derrida? Quando Derrida evoca la figura del testimone, lo fa sia in linea con che anche contro la fenomenologia. La testimonianza è da intendersi nel senso di un’origine la quale tuttavia è già contaminata dalla ripetizione e dalla posteriorità (*après-coup*), oppure anche nel senso di uno sdoppiamento originario. Il testimone aspira infatti a ciò che fonda la fenomenologia, in altre parole l’aver visto “di persona.” D’altra parte quando è stato dato testimonianza e l’esperienza è stata riportata, ciò su cui si è testimoniato è accessibile solo in maniera mediata e indiretta attraverso lo strumento della memoria. In *Mémoires d’aveugles*, Derrida ci ricorda che nell’antichità greca così come nelle Scritture ebraiche, i veri testimoni sono tutti ciechi: la percezione subisce una riformulazione nella testimonianza nella misura in cui la narrazione si sostituisce all’evidenza dei sensi. Il testimone, Derrida spiega, “non può contemporaneamente vedere, mostrare e parlare e l’interesse per l’autenticazione e così come per il testamento si rifà a questa dissociazione. Nessuna autenticazione può mostrare al momento presente ciò che ha visto il testimone più convinto o piuttosto ciò che ha visto e conserva nella sua memoria.”⁶

Il testimone introduce dunque una dissociazione nel cuore stesso di ciò che per Husserl deve essere messo in correlazione: da un lato, l’esperienza in prima persona di ciò che si dà nel presente vivente, dall’altro la sua espressione attuale (il suo *Ausdruck*). “Le parole usate possono provenire dalla lingua comune, essere piene di equivoci e rimanere vaghe a causa della loro variazione di senso: fino a quando “coincidono” con il dato intuitivo

5. EMMANUEL ALLOA, “Du témoignage ou De l’ininterprétable”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 6, No 1 (2015), p. 94–110.

6. JACQUES DERRIDA, *Mémoires d’aveugle. L’autoportrait et autres ruines*, Paris, Louvre, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 106 (traduzione dell’editore).

nella forma di un'espressione effettiva assumono un senso determinato.”⁷ Stabilendo così una correlazione tra l'espressione attuale e un dato intuitivo è possibile verificare la natura del legame tra esperienza e giudizio.

In questo caso l'espressione viene ricondotta a un valore assertivo: dire qualcosa *a proposito di qualcosa* significa aspirare alla verità di un giudizio. Ogni affermazione, come spiega Husserl in *Logica Formale e Trascendentale*, ha una pretesa alla verità, “proprio questa cosa è ciò di cui rendo conto, è una cosa vera, essa può essere verificata in termini di evidenza adeguata in qualunque momento.”⁸ Tuttavia nel caso della testimonianza abbiamo a che fare con un'affermazione che ha la sua ragione d'essere nel fatto che la verifica nei termini di un'evidenza adeguata — dell'*adaequatio* — non può avere luogo. Impossibile provare le allegazioni, impossibile autenticare ciò che si dice — la parola del testimone reclama che gli si faccia credito senza poter verificare la fondatezza delle sue affermazioni. “Nella testimonianza, la verità è al di là di ogni prova, da ogni percezione, da ogni mostrazione intuitiva”, dice Derrida.⁹ Dunque non una “fede percettiva,” secondo l'espressione di Merleau-Ponty per la *doxa* husserliana, ma piuttosto una fede per così dire testimoniale: bisogna credere sulla parola. Tra esperienza e giudizio, tra la prima e la terza persona, la testimonianza apre un divario — uno scarto — che non si potrà più colmare.

È precisamente a questo punto che interviene la riflessione condotta da Derrida attorno alle aporie della testimonianza, con questa frase che dovremo esplorare nelle sue varie implicazioni, “laddove c'è prova non c'è testimonianza.”¹⁰

3. Laddove c'è prova, non c'è testimonianza

Derrida sostiene dunque questa tesi che, a prima vista, può sembrare sconcertante: “Là où il y a preuve, il n'y a pas témoignage.”¹¹ *Laddove c'è prova non c'è testimonianza*. Nella sua traduzione inglese, “Where there is evidence, there is no testimony.”¹² Come appare chiaro in inglese, il termine *evidence*

7. Husserl, *Hua III/1, Ideen I*, § 66 (traduzione dell'editore).

8. EDMUND HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, *Hua XVII*, §79.

9. JACQUES DERRIDA, “Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione”, trad. A. Arbo, in Jacques Derrida, Gianni Vattimo (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, 3-73, p. 70.

10. JACQUES DERRIDA, BERNARD STIEGLER, *Ecografie della televisione*, tr. it. L. Chiesa, Milano, R. Cortina, 1997, p. 103.

11. JACQUES DERRIDA, BERNARD STIEGLER, *Echographies de la télévision. Entretien filmés*, Paris, Galilée, 1996, p. 107.

12. JACQUES DERRIDA, BERNARD STIEGLER, *Echographies of Television*, trad. ingl. J. Bajorek, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 94.

si riferisce innanzitutto agli elementi di prova in una procedura giuridica. Tuttavia, oltre al suo uso giuridico, si deve certamente fare riferimento anche alla radice etimologica di questo termine, all'*evidentia* sulla quale la retorica latina insiste così tanto. Ciò che è “evidente” è ciò che è chiaro di primo acchito, e ciò che è evidente si esprime direttamente, senza aver bisogno di ulteriori spiegazioni. Proprio in questo senso la prova può assumere un valore probante, poiché essa parla di per sé e la verità, per così dire, salta subito agli occhi. È questo l'aspetto che Husserl conserverà per il suo concetto di evidenza allorché parlerà del carattere apodittico dell'evidenza. Qualche cosa si mostra direttamente (*apodeixis*), alla luce del sole, nel suo essere—così (*Sosein*) e sarebbe infatti impossibile vederla diversamente.

Per Derrida la testimonianza non ha nulla di evidente né di apodittico. Testimoniare non ha senso che in una situazione in cui nessuna *apodeixis* è possibile o, piuttosto, in una situazione in cui nessun sapere definitivo può essere assicurato. “Testimoniare è qualcosa di diverso che dimostrare una prova o esibire un elemento di prova.”¹³ Ciò non significa che il testimone non possa, in certi casi, accompagnare la sua esposizione con oggetti, resti materiali o tracce. In ogni caso la sua legittimità come testimone non dipende in nessun caso da tali “resti” in quanto essa ha tutt'altra origine: ovvero di essere stato testimone di un evento per cui non vi è nessun equivalente.

“Una testimonianza non è mai considerata, e non dovrebbe mai essere considerata, una prova [...] E possibile che una testimonianza sia corroborata da una prova, ma il processo della prova è assolutamente eterogeneo rispetto a quello della testimonianza, che implica la credenza”.¹⁴

Ciò che il testimone richiede è dunque un atto di fede da parte del suo pubblico; il testimone esige che gli si faccia credito in relazione ad un evento per il quale non vi è alcun'altra prova che l'autorità che il testimone medesimo invoca per sé. L'autorità del testimone si appoggia dunque esclusivamente su alcunché che non è né presente né dato, su qualcosa a cui il testimone ha assistito e che esso ci restituisce nel presente, a fatti accaduti e a distanza. Con il testimone ci si trova di fronte al paradosso di una simultanea assenza—presenza, di qualcuno che è chiamato a testimoniare in ragione del fatto di essere stato presente durante l'accaduto e che lo riporta più tardi quando ormai la fattualità dell'evento non è più accessibile e l'evento stesso è rifluito nel passato ma rimanendo però attestato — *hic et nunc* — per mezzo della presenza fisica del locutore. È questo sdoppiamento della presenza nella sua ripetizione, l'irriducibile *différance* della testimonianza

13. JACQUES DERRIDA, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2005, p. 30 (traduzione dell'editore).

14. DERRIDA, STIEGLER, *Ecografie della televisione*, op. cit., p. 103.

attraverso la sua estensione temporale che produce nello stesso momento la sua giustificazione e la sua natura precaria. Derrida giunge allora a trarne la sua paradossale conclusione:

“Non appena è assicurata, assicurata come prova teorica, una testimonianza non è più assicurata in quanto testimonianza. Per essere assicurata in quanto testimonianza, non può, non deve essere assolutamente assicurato, assolutamente certo e sicuro nell’ordine della conoscenza in quanto tale”¹⁵

L’unico privilegio di cui il testimone gode è il *essere-stato-là*, al punto che ogni altro privilegio, ogni ulteriore caratterizzazione metterebbe in dubbio la sua neutralità e la sua oggettività. Assumere una funzione specifica, avere un certo ruolo, essere caratterizzato in qualunque modo — tutto ciò significherebbe per il testimone correre il rischio di essere *parziale* e, di conseguenza, di essere già parte delle deliberazioni, di favorire l’interesse di questo o quel partito. Da ciò deriva la descrizione del testimone ideale come di un “chicchessia”, un “qualunque” (*n’importe qui*).¹⁶ Il testimone ideale dovrà dunque essere neutro, non essere caratterizzato in modo particolare e senza privilegi (appoggiandosi sul registro di un tutt’altro vocabolario teorico si potrebbe parlare di una “singolarità qualunque”).

Se il testimone è tuttavia una figura precaria e poco determinata ciò è anche dovuto al fatto che esso non può assumere nessun tipo di distinzione, nemmeno in quanto testimone regio, poiché ogni fuoriuscita dalla “media” potrebbe far sorgere il dubbio sulla sua neutralità. Nessuna distinzione, e di conseguenza nessuna prova: ricordiamoci che ogni periodo di prova, la *probatio* dei latini, deriva da una radice che significa uscire dalla massa, essere eminente (dal sanscrito *prabuh*: emergere, essere preminente, essere evidente in modo eminente). Il testimone deve dunque essere “qualunque” e mancare di qualsiasi ragione personale per presentarsi come testimone. Ritroviamo la stessa idea in Elie Wiesel, il primo grande testimone di Buchenwald, il quale confessò ad un certo punto, “Se qualcun altro avesse potuto scrivere i miei racconti, non li avrei scritti.”¹⁷

Nonostante tutto, se il testimone non ha il diritto di essere straordinario o di spiccare da altri, è tuttavia necessario che si distingua in un modo o nell’altro, dato che è proprio in virtù della sua particolarità che divenne testimone. Per assistere a un evento deve essersi trovato in una posizione particolare, in un certo luogo, che è ciò che gli permetterà di essere chiamato come testimone. Per poter dire, “l’ho visto con i miei occhi,” ciò implica

15. DERRIDA, *Poétique et politique du témoignage*, op. cit., p. 14.

16. JACQUES DERRIDA, *Demeure. Sur Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p. 47.

17. ELIE WIESEL, “La solitudine di Dio” (1984). Citato secondo Shoshana Felman, “A l’âge du témoignage”, *Au sujet de Shoah*, Paris, Belin, 1990, p. 55.

l’essere stato presente in carne ed ossa, ovvero in quanto soggetto incarnato. Questa è la ragione per cui, da un lato, il testimone deve essere assolutamente sostituibile da chiunque e per cui anche, dall’altro, esso è unico in modo irriducibile. Questa è anche la ragione che avvicina l’ “io” al testimone. A questo proposito, Derrida ricorda giustamente che nulla è più sostituibile quanto un “io”, né meno sostituibile (“rien n’est plus substituable mais rien ne l’est moins qu’un ‘je’”).¹⁸ In un certo senso si potrebbe dire che il testimone occupa una funzione che nella linguistica strutturalista Roman Jakobson assegnava ai cosiddetti *shifters*, ai commutatori linguistici.¹⁹ Così come i commutatori quali “io,” “qui,” “ora,” “oggi” sono le espressioni linguistiche più neutre e allo stesso tempo le più specifiche, il testimone rappresenta a sua volta uno *shifter* nella misura in cui la sua posizione rimane vuota fino a che essa non è incarnata da qualcuno, situata, personificata.

L’incarnazione del testimone non è caratterizzante o identificante; essa è piuttosto esemplare. Il testimone era là, in carne ed ossa, e ha visto con i suoi propri occhi, sulla scena stessa; tuttavia la scena non gli appartiene, non può renderla propria, poiché chiunque testimoni potrebbe dire la stessa cosa se si fosse trovato ad assistere alla medesima scena. Il testimone non può essere sostituito, indubbiamente, e tuttavia la sua esemplarità significa che chiunque si potrebbe sostituire a lui in ogni momento. Per dirla con Derrida, l’insostituibile deve lasciarsi sostituire seduta stante (“L’irremplaçable doit se laisser remplacer sur place.”²⁰)

Nel prosieguo raccoglieremo queste riflessioni che Derrida sviluppa sul tema della testimonianza per tentare così facendo di trarre alcuni elementi costituenti per una breve grammatica della testimonianza. Una grammatica singolare poiché essa si fonda su un a seria di aporie e di paradossi.

4. Breve grammatica della testimonianza

4.1. Il primo paradosso del testimone: la sostituibilità dell’insostituibile

Il primo paradosso del testimone si può formulare nel modo seguente: *il testimone deve essere completamente insostituibile rimanendo pur tuttavia perfettamente unico e incapace di essere sostituito*. Il testimone deve poter dire “io,” parlare alla prima persona, e tuttavia ciò che ha visto e tutto ciò che dice deve corrispondere a quello che chiunque altro avrebbe visto e detto al suo

18. DERRIDA, *Poétique et politique du témoignage*, op. cit., p. 61.

19. ROMAN JAKOBSON, “Commutatori, categorie verbali e il verbo russo” (1957), in *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 149–169.

20. DERRIDA, *Demeure*, op. cit., p. 47.

posto. Al centro della personificazione testimoniale, il testimone invoca dunque una forma di impersonale anonimato. Questo primo paradosso ci conduce direttamente al secondo che ne deriva: tutta la testimonianza afferma la verità e si fa voce di questa verità. Non accontentandosi di dire “io,” il testimone dice inoltre “io dico la verità,” sia in forma di un giuramento esplicito (“Giuro di dire la verità, tutta la verità e nient’altro che la verità”) sia in forma di un giuramento implicito (“Voi dovete credere a ciò che dirò”). In entrambi i casi si tratta di una richiesta fiduciaria. Vi chiedo di riporre la vostra fiducia, di accettare che quello che dirò è vero, benché voi non sarete mai interamente nella condizione di stabilire se ciò che ho detto è la verità (e ancora meno di stabilire se ho detto tutta la verità e nient’altro che la verità). Ogni testimonianza, per quanto pubblica, manterrà sempre una parte di segreto: “ciò di cui testimonio è, innanzitutto, nell’istante, il mio segreto: resta per me riservato”.²¹

Ecco dunque la ragione per cui l’affermazione di Derrida — *Là où il y a preuve, il n’y a pas témoignage* — può essere intesa anche in questo secondo senso. Non c’è testimonianza che non implichi un certo tipo di giuramento, una certa fede giurata. Su questo punto, un atto testimoniale si contraddistingue dalla mera trasmissione di un’informazione, o della segnalazione di un fatto, proprio in quanto implica un impegno: qualcuno si impegna *nei confronti di un altro*, tramite un giuramento più o meno implicito, a rendere conto di un evento o di una verità di cui è stato a sua volta testimone, ma che nessuno potrà mai verificare negli stessi termini. Derrida lo precisa chiaramente quando scrive,

“Il testimone marca o dichiara che qualche cosa gli è o gli è stata presente, che non lo è ai destinatari ai quali il testimone è legato da un contratto, un giuramento, una promessa, da una fede giurata la cui performatività è costitutiva della testimonianza e fa di questa un pegno, un impegno”.²²

A questo punto possiamo formulare questo secondo paradosso del testimone.

4.2. *Il secondo paradosso del testimone: il fondamento dell’infondabile*

A prima vista sembrerebbe che Derrida si limiti a riaffermare una distinzione tra credenza e sapere, una distinzione familiare alla filosofia almeno da Hegel in avanti, situando di pari passo la testimonianza dal lato del credere. Infatti se la testimonianza non può essere dimostrata né dedotta in nessu-

21. Derrida, *Demeure*, op. cit., p. 108.

22. Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, p. 36 (traduzione dell’editore)

na maniera, allora richiede inevitabilmente un atto di fede.²³ Guardando con maggiore attenzione questa natura fiduciaria mostra il suo carattere paradossale. Lungi dal limitarsi al suo status di non-verificabilità e dunque di richiedere una fede per così dire “cieca”, l’atto testimoniale rappresenta invece una vera e propria operazione di fondamento. Annunciato nel contesto di condizioni inverificabili la parola testimoniale corrisponde a quello che la filosofia degli atti linguistici chiama un atto performativo, dal momento che essa permette che si verifichi ciò a cui essa si riferisce. Per questo si può affermare che il secondo paradosso del testimone consiste nel seguente enunciato: *per mezzo del suo atto il testimone promette una fondazione dell’infondabile.*

Da questo punto di vista appare sorprendente che Derrida non si soffermi su questa formula alquanto bizzarra, la “production du témoin”, la “produzione del testimone”. Cosa significa infatti produrre un testimone? Letteralmente ciò significa naturalmente pro-duzione ovvero il fatto di condurre qualcuno a testimoniare. Tuttavia in questo movimento di estrazione verso l’espressione, in questa “duzione” verso la dizione, vi è di più che un semplice movimento di locomozione. Il testimone diventa solamente testimone solo al momento della deposizione della sua testimonianza e della presa di parola in pubblico. L’istituzione dell’attestazione è per questa stessa ragione ciò che istituisce il testimone in quanto tale, ciò che lo produce nel senso di fargli avere luogo, nel senso performativo del termine. L’impegno di fronte all’istituzione — davanti alla legge, si potrebbe dire —, il giuramento testimoniale consiste a impegnarsi a dire la verità, a farle avere luogo.

Il più celebre testo di testimonianza e certamente quello che inaugura questo genere nella tradizione della filosofia occidentale è rappresentato dalle *Confessioni* di sant’Agostino. Scrivendo le *Confessioni*, spiega sant’Agostino, egli intende *facere veritatem*. Le traduzioni classiche rendono questo passo nella maniera seguente, cioè come l’atto che consiste a “riconoscere la verità.” Tuttavia una traduzione più letterale e fedele dovrebbe essere questa qui: “fare la verità.”²⁴ Fare la verità non può essere compreso solo come il fatto di portare a conoscenza; poiché è certamente possibile “dire il vero” senza che tuttavia “si faccia il vero,” come quando per esempio si constata o si descrive il vero ma non lo si confessa per niente al resto del mondo. D’altra parte le *Confessioni* non hanno come obiettivo quello di

23. Cf. a questo riguardo il testo di Jacques Derrida, “Fede e sapere”, *art. cit.*

24. Cf. Jacques Derrida, “Circumfession”, in Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 47. Voir également les réflexions sur témoignage et vérité déployées tout au long de son ouvrage intitulé *Demeure*, à partir de Blanchot. Cf. inoltre le riflessioni sulla testimonianza e la verità sviluppate nel libro intitolato *Demeure (Dimora)*, a partire da Blanchot.

trasmettere un sapere dato che colui a cui ci si rivolge — Dio — conosce già ogni cosa. Al posto di un atto epistemologico, di trasmissione di un sapere, conta esclusivamente l'atto in quanto tale e le persone che coinvolge. Colui a cui la testimonianza è rivolta e che è il primo ad accoglierla prenderà così parte alla produzione della verità. Dio non è solamente il testimone del testimone, è più di ciò; Dio è invocato a titolo di arbitro o di giudice il cui compito è quello di "fare la verità." "Fare la verità": questo è anche un rimando al Vangelo secondo Giovanni dove è scritto che Dio est *Ho de poiôn ten alêtheian*.²⁵ La Vulgata latine sceglie come traduzione la formula seguente: *qui autem facit veritas*, mentre La Bibbia di Gerusalemme lo rende con "colui che opera la verità." Questa traduzione è rappresentativa ciò che si trova all'incirca in tutte le traduzioni in lingua vernacolare come per esempio nella traduzione di Lutero o in quella della King James Bible. Se torniamo però a Sant'Agostino, sembra proprio che il filosofo di Ippona indicasse qualcos'altro e quest'aspetto è stato evidenziato da James O'Donnell nella sua edizione delle *Confessioni*: "the truth does not exist until it is made."²⁶ L'idea che la verità non esista, ma che debba essere prodotta non ha potuto che spiazzare il suo autore, e continua forse anche a spiazzare noi.

Se dunque bisogna produrre la verità è perché ci troviamo in una situazione in cui la falsità, l'errore e la menzogna possono ad ogni istante incombere sulla verità. Lo stesso accade per quanto riguarda la testimonianza. Impegnarsi a dire la verità è necessario per il semplice fatto che anche il suo contrario lo è. Non c'è bisogno di promettere qualche cosa che comunque capiterà: si promette solo ciò che rischia di non accadere. L'uomo è l'animale che può promettere, scrive Nietzsche,²⁷ ma il contrario è altrettanto vero: l'uomo è anche l'animale capace di spergiurare. Non vi è promessa che non sia costantemente minacciata da ciò che la mette in pericolo — questo tema, lo sappiamo, è stato approfondito ampiamente da Derrida.

Per la questione della testimonianza, questa costellazione si presenta così: la testimonianza rappresenta una promessa di verità che è sempre accompagnata dalla finzione, lo spergiuro o la menzogna ("indécidablement partie liée avec la fiction, le parjure ou le mensonge"²⁸). Gli scenari in cui la testimonianza equivale alla menzogna sono molteplici e Derrida ne elenca diversi,

25. Giovanni, 3:21.

26. James J. O'Donnell, *Augustine: Confessions. Text and Commentary*, Oxford–New York, Clarendon Press, 1992, p. XVII.

27. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), III, §27, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1976, vol. VI, t. II, p. 364.

28. Derrida, *Demeure*, *op. cit.*, p. 21.

Perché se spergiuro, se mento facendo quel che viene chiamato una falsa testimonianza, è perché ho *forse* già mentito (non necessariamente né sempre, ma *forse*), ho *forse* già precedentemente mentito promettendo (sottinteso seriamente) di dire la verità: ho già mentito promettendo la veracità (bisogna sempre precisare: la veracità piuttosto che la *verità*, dato che mentire o spergiurare non significa dire il falso o il non-vero, ma dire altra cosa che ciò che si pensa, non perché ci si sbaglia, ma perché si inganna deliberatamente l’altro). Ho forse già mentito promettendo di dire la verità, mentito prima ancora di mentire quando non ho detto la verità. Vediamo perciò il tempo dello spergiuro dividersi fin dal primo istante: quando mi autoaccuso di spergiuro o quando accuso qualcuno di spergiuro, quest’accusa può prendere due direzioni al contempo: posso accusare l’altro (o me stesso) di aver tradito, *in un secondo tempo*, una promessa sincera che non sarebbe stata mantenuta, il tradimento *seguirebbe* allora, come un secondo tempo originale, un impegno dapprima onesto e di buona fede, autentico; oppure (o al contempo) posso accusare lo spergiuro, l’altro o me stesso, di aver mentito *fin dal primo istante*, di aver già spergiurato promettendo di dire la verità, dunque giurando prima: per aver spergiurato giurando. È possibile quindi spergiurare *dopo* aver giurato, ma si può spergiurare giurando.²⁹

Questo per quanto riguarda la falsa testimonianza. D’altra parte una testimonianza può essere falsa senza essere per questo una falsa testimonianza. Ogni deposizione può implicare una parte di errore, non fosse che per il semplice fatto che il testimone è stato vittima di una visione pregiudicata o anche perché i suoi sensi lo hanno ingannato. Anche in questo caso però — ritornando all’aporia iniziale — come è possibile provare che una testimonianza è falsa? Come ci si può assicurare che non vi è stato inganno? Ancora una volta: là dove c’è testimonianza non vi può essere prova.

Peraltro, la prima persona che deve affrontare questo dubbio è il testimone stesso: ho veramente assistito a ciò che pretendo di aver visto? Infatti la promessa implicita in ogni deposizione testimoniale è che d’ora in poi mi impegnerò a ripetere fedelmente il medesimo racconto, per quanto tempo mi verrà richiesto, senza cambiare nulla, con lo scopo di contrappormi all’inarrestabile logica dell’oblio.³⁰ Ecco dunque perché sia il testimone che

29. Jacques Derrida, “Le parjure, peut-être (« brusques sautes de syntaxe »)” *Études françaises*, Volume 38, numéro 1-2 (2002), p. 27 et 28 (*Lo spergiuro. Il tempo dei rinnegati*, tr. it M. Bertolini, Roma, Alberto Castelvocchi Editore 2006, p. 31)

30. Cf. anche il legame con l’atto memoriale del ricordo il quale rimane sempre esposto al rischio dell’oblio: “On aura beau soustraire à la destruction une archive (mais la finitude même de la terre nous empêche d’avoir ici une assurance absolue), on pourra rêver d’une assurance absolue, mais si on atteignait l’indestructible, si on construisait un blockhaus, un coffre absolument invulnérable, le fait même de son invulnérabilité en ferait un monument présent, une pierre présent qui n’aurait aucun rapport avec la mémoire. On risquerait de détruire précisément parce qu’on a voulu sauver à tout prix. Le salut de la mémoire ne peut pas être une assurance contre l’oubli. Le salut de la

si impegna a dire il vero che lo spergiuro che si ostina a raccontare un'altra versione della verità seguono entrambi una stessa logica della ripetizione: così come il testimone che è persuaso a dire la verità deve essere pronto a ripeterla tante volte quanto richiesto, così lo spergiuro si impegna a fare di tutto perché la sua menzogna rimanga nascosta. Ciononostante, anche lo spergiuro non fa niente di nuovo poiché anch'esso *mantiene* la sua versione dei fatti, custodisce il segreto attraverso tutte le iterazioni della sua falsa testimonianza. Il testimone e lo spergiuro sono dunque perseguitati dalla stessa preoccupazione: sarò in grado di mantenere la mia parola e di onorare il mio giuramento?

4.3. *Il terzo paradosso del testimone: la ripetizione dell'irripetibile*

Su tale sfondo, possiamo ora formulare un terzo paradosso del testimone: *ogni testimonianza deve poter essere ripetuta indefinitamente presentandosi tuttavia come unica*. Presentarsi come testimone significa impegnarsi a dire e ridire fino a quando sarà necessario ciò che è accaduto. Attraverso tutte le reiterazioni bisognerà mantenere la stessa versione dei fatti senza più aggiungervi nulla. E ciò tenendo presente che la forbice della distanza temporale non smette di ampliarsi man mano.

Osservando più da vicino tuttavia le cose, ci si rende conto che il compito testimoniale presenta ancora ulteriori vincoli. Il giuramento del testimone richiede non solo di mantenere lo stesso racconto nel tempo ma anche di negare il carattere narrativo della testimonianza. Ciò che il testimone racconta non è una storia ma piuttosto una percezione immediata. Un testimone non si può mai limitare a citare una testimonianza iniziale, ma deve immedesimarsi di nuovo nella situazione e riviverla così da raccontarla come se non l'avesse mai raccontata prima. Vi è dunque un patto implicito ogni volta che si accetta una testimonianza: ogni uditore che si presta ad accogliere la deposizione rivolge la propria attenzione a qualcosa che va oltre un contenuto positivo, a un fatto o a un sapere; ovvero si rivolge ad una persona. Il testimone mette in gioco tutta la propria persona, diventa il pegno vivente di ciò che risponderà. Un discorso troppo collaudato, una narrazione un po' troppo liscia, un racconto che mostra essere stato ripetuto prima di essere pronunciato — tutto ciò desterebbe subito il sospetto. La testimonianza deve invece inventarsi in qualche modo sul momento, *hic et nunc*, nell'istante stesso in cui viene espressa. In questo senso — e Derrida

mémoire ou par la mémoire, pour la mémoire, implique le risque absolu, cet acte de foi que doit rester un témoignage exposé. Ce ne sera jamais une preuve. On ne peut pas et on ne doit pas éviter le risque de l'oubli si on veut se rappeler. La mémoire sans risque d'oubli n'est plus une mémoire." Jacques Derrida, "Un témoignage donné. . ." in *id.*, *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 92.

insiste su questo punto — la testimonianza deve essere assolutamente unica. E nel caso non lo fosse abbastanza bisogna renderla unica. È per questo che esiste effettivamente un’operazione testimoniale, che rimedia alle mancanze inerenti ad ogni esperienza finita. Un’operazione che si può perciò definire di *rimediazione*, nel doppio senso di ciò che compensa e di ciò che opera una mediazione.

5. Vedere attraverso gli occhi dell’altro. La logica della rimediazione

Il testimone rimedia a una mancanza di evidenza, non tanto perché fornisce prove, ma restituendo un’assenza. Nella sua deposizione il testimone rende presente ciò che non lo è attraverso la mediazione di un atto di parola che deve contemporaneamente negare il suo carattere di ripetizione. Quando Derrida discute con Maurizio Ferraris della questione della testimonianza questi giungono a due posizioni contrarie: mentre Maurizio Ferraris ricorda, con Gilbert Ryle, che l’essere testimone dipende interamente dalla percezione, Derrida risponde che essere testimone significa ricordarsi.³¹ Eppure si tratta evidentemente di una falsa opposizione poiché tutta la testimonianza possiede una struttura mediale. Tramite la parola del testimone un evento passato riemerge, *traspone*. L’evento appare in tutta la sua presenza sensibile ma in un’operazione di rimediazione che si nega come tale. Di fronte alla testimonianza ci si confronta a una strana immediatezza rimediata.

Tra le conferme più sorprendenti di questo paradosso vi è un caso che fece molto scalpore all’epoca — il caso di Rodney King —, caso che Derrida commenta in una serie di interviste con Bernard Stiegler, raccolte in *Echographies de la télévision*.³² Concludiamo con questo caso. Il caso Rodney King risale agli inizi degli anni Novanta e in particolare a un fatto di cronaca che all’epoca aveva sconvolto Los Angeles. Nella notte del 3 marzo 1991, Rodney King, un cittadino afro-americano di Los Angeles, fu arrestato con il suo veicolo alla fine di un inseguimento con gli agenti di polizia. Viene tirato fuori dalla sua macchina e violentemente malmenato dai quattro agenti della LAPD Highway Patrol. Un fatto di cronaca che avrebbe potuto non conoscere alcune conseguenze giudiziarie se non fosse stato per una circostanza del tutto fortuita. Sul ciglio della strada dove l’auto di Rodney King venne fermata si trovava un vicino di nome George Holliday, il quale era in procinto di provare la sua nuova Sony Handicam che aveva appena acquistato. In seguito alla denuncia deposta da Rodney King, il caso venne attribuito ad un tribunale locale. L’assoluzione degli agenti per mano di una giuria composta

31. JACQUES DERRIDA, MAURIZIO FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Bari, Laterza, 1997, p. 90.

32. DERRIDA/STIEGLER, *Echographies de la télévision*, op. cit., pp. 106–107.

esclusivamente da giudici bianchi causò violente sommosse nella regione di Los Angeles che provocarono la morte di 54 persone e centinaia di feriti. Lo stesso sindaco di Los Angeles non poté trattenere la rabbia e rilasciò la seguente dichiarazione, “Oggi il tribunale giudiziario ha confermato di fronte al mondo intero che ciò che abbiamo visto con i nostri propri occhi non fu un crimine.” Infatti, la registrazione video era stata diffusa su tutti i canali televisivi dando a tutti i telespettatori l’impressione di essere diventati a loro volta dei testimoni dell’evento. Nonostante tutto — Derrida ricorda il dettaglio in *Echographies de la télévision* — queste immagini non furono prese in considerazione dal tribunale: “la registrazione video è potuta servire come elemento d’archivio, forse come elemento di condanna, forse anche di prova, ma non è stata sostituita alla testimonianza.”³³ Anche in una società mediatica, sempre più abituata ai mezzi di registrazione della realtà, la parola vivente rimane il paradigma della verità (o lo diviene a maggior ragione?). Al momento del processo in appello (durante il primo processo i poliziotti erano stati assolti), uno dei giurati aveva detto, “Abbiamo visto il video dall’inizio, al contrario, immagine per immagine, al rallentatore e a velocità normale. Penso che il video parli da sé. Si potrebbe dire che è il video che alla fine ha condannato [i due ufficiali di polizia].” Eppure il dubbio rimane. Durante il primo processo, al momento in cui i poliziotti erano stati prosciolti da giudici in maggioranza caucasici, questo stesso video era stato utilizzato a loro discolpa. Nella fattispecie, sembra che le immagini video di per sé non fossero abbastanza eloquenti (o forse lo erano troppo?), ma in ogni caso, durante la procedura giuridica, non avrebbero potuto valere di per sé stesse: il testimone oculare resta, pur sempre, l’ultimo garante dei fatti. Si fece chiamare George Holliday, l’uomo che aveva filmato queste immagini per caso, e gli si chiese di dire che cosa avesse visto, con i suoi propri occhi, tramite l’obiettivo della telecamera. Durante l’interrogatorio Holliday ripeté che tutto quello che aveva visto si trova nei nove minuti della registrazione, in questo modo facendo coincidere percezione e mediazione. Eppure la testimonianza video sembra avere bisogno di un ulteriore fondamento, di un’altra incarnazione a lei esterna, come se ci fosse bisogno a ogni costo di un testimone di cui l’esperienza deve rimanere rigorosamente singolare. Se Holliday autentica con la propria persona il video, il contrario non è per forza vero. “Nessuno testimonia per il testimone” si è tentati di dire citando i versi di Paul Celan. “Nessuno testimonia per il testimone,” neanche 300 milioni di telespettatori americani.

33. *Ibid.*, p. 107.