



La testimonianza come principio etico e sociale in Paul Ricoeur

Di Giuseppe D'Acunto

(riferimento documento di biografie con biografia n. 25)



1. *La testimonianza come “atto linguistico” e come istituzione*



In una delle sue ultime opere, *La memoria, la storia, l'oblio*, Ricoeur muove da una configurazione della testimonianza come di un “atto linguistico” vero e proprio, nel senso che, in essa, l’asserzione di realtà, in cui di fatto consiste, fa tutt’uno con il gesto di auto designazione del soggetto testimone¹.

Da questo accoppiamento procede la formula tipo della testimonianza: io c’ero. Ciò che viene attestato è indivisibilmente la realtà della cosa passata e la presenza del narratore sui luoghi dell’occorrenza. Ed è il testimone a dichiararsi, innanzitutto, come testimone. Egli nomina sé stesso².

Nella formula «io c’ero», abbiamo, infatti, tre elementi dotati di un profilo spiccatamente deittico e ostensivo: la prima persona del singolare, il tempo passato del verbo, nonché la menzione di una scena passata che viene rievocata in rapporto a una situazione presente.

Il gesto di auto designazione si iscrive poi entro una cornice dialogale, perché è sempre davanti a qualcuno che il testimone attesta la realtà di un qualcosa cui dice di aver assistito, da attore o da vittima, ma in ogni caso in qualità di terzo rispetto ai veri protagonisti dell’azione. Di un terzo che, poiché viene in tutti i sensi “interpellato”, non mette mai in mostra primariamente sé stesso, ma dice piuttosto: “eccomi!”³.

Ora, proprio questa struttura dialogale della testimonianza è ciò da cui discende direttamente la sua dimensione fiduciaria. Il testimone chiede, infatti, di essere creduto. Per cui, non si limita solo a dire: «io c’ero», ma, in più, aggiunge anche: «credetemi», così che la testimonianza viene, in tal modo, non soltanto certificata, ma anche accreditata.

La testimonianza [...] si trova così in una posizione intermedia tra una constatazione fatta da un soggetto e una credenza assunta da un altro soggetto in fede della testimonianza del primo⁴.

Da non lasciarsi sfuggire è, inoltre, il fatto che nel gesto di auto designazione affiora pure un’altra cosa: «l’inestricabile opacità di una storia personale» che si trova coinvolta, essa stessa, nel complicato intreccio di altre storie.

¹ Circa il riconoscimento della testimonianza come “atto linguistico”, Ricoeur è stato preceduto da J. L. Austin, *Come fare cose con le parole. Le «William James Lectures» tenute alla Harvard University nel 1955* (1962), ed. it. di C. Penco e M. Sbisà, tr. it. di C. Villalta, Marietti, Genova 1987. Qui, il filosofo inglese opera un richiamo alla legge americana sulla testimonianza, dove il resoconto, da parte di qualcuno, di un fatto avvenuto viene riconosciuto come una prova processuale equiparabile non tanto a «qualcosa che egli *ha detto*», quanto a «qualcosa che egli *ha fatto*», ossia a «una sua azione» (p. 16).

² P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio* (2000), a cura di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003, p. 229. Per una ricostruzione più completa dei molteplici aspetti in cui si articola il tema dell’attestazione e della testimonianza, in Ricoeur, cfr. A. Bruno, *L’ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

³ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 99. Sul testimone come colui che «non si limita a testimoniare che..., [...] ma testimonia [anche] per..., [...] a...», cfr. P. Ricoeur, *L’ermeneutica della testimonianza* (1972), in Id., *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F. Franco, Dehoniane, Roma 1997, pp. 73-108, il quale aggiunge: «Il testimone è capace di soffrire e di morire per ciò che crede». In questo caso, egli «cambia nome: si chiama martire. Ma cambia [veramente] di nome? μάρτυς, in greco, è testimone» (p. 83).

⁴ Ivi, p. 77.



Per questo motivo, l'importanza affettiva di un avvenimento capace di colpire il testimone [...] non coincide necessariamente con l'importanza che a esso annette il ricettore della testimonianza⁵.

Ricoeur sta qui dicendo che, prima di parlare e di essere ascoltato da qualcuno, il testimone ha «visto, sentito, provato», ossia è stato «impressionato, colpito, scioccato, ferito, in ogni caso *raggiunto* e toccato dal fatto», per cui ciò che il suo dire trasmette, e che può anche non essere recepito a dovere da altri, è un qualcosa che riguarda innanzi tutto proprio questo suo «*esser-impressionato da*», ossia l'«impronta del fatto [...], anteriore alla testimonianza stessa [...], impronta [...] che comporta una faccia di passività, di *pathos*, [un] tratto “patico”»⁶.

Dicevamo del fatto che la testimonianza non soltanto certifica qualcosa, ma chiede anche un'accettazione, da parte di altri, di ciò che essa stessa certifica. Ebbene, è esattamente qui che si apre l'alternativa tra affidabilità da accordare al testimone, da un lato, e sospetto da nutrire verso quel che egli dice, dall'altro⁷. Ma proprio questa possibilità di sospettare dischiude, a sua volta, un ampio «spazio di controversia», tale che, all'interno di esso, molte testimonianze e molti testimoni possono essere messi a confronto: «spazio [che] può essere qualificato come spazio pubblico»⁸.

Non c'è “vero” testimone senza “falso” testimone. [...] [N]on c'è altro rimedio contro la falsa testimonianza che un'altra testimonianza più credibile, e non c'è altro rimedio contro il sospetto che una attestazione più *affidabile*⁹.

In tal modo, il testimone aggiunge una terza clausola alle due, da noi, già incontrate in precedenza. Dopo «io c'ero» e «credetemi», abbiamo ora: «se non mi credete, chiedete a qualcun altro». Accade così che la dimensione fiduciaria della testimonianza viene corroborata da un'istanza di ordine morale supplementare, destinata a rafforzarla dal lato dell'affidabilità e della credibilità: la disponibilità del testimone a reiterarla nel tempo.

⁵ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 230.

⁶ P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato* (1998), tr. it. di N. Salomon, il Mulino, Bologna 2004, p. 18.

⁷ A proposito di questa alternativa, Ricoeur, in *ivi*, scrive che il contrario dell'affidabilità «non è il dubbio, nel senso strettamente epistemico del termine, bensì il sospetto». Cosa che fa sì che la verità storica sia un qualcosa che rimane sempre «in sospeso, plausibile, probabile, contestabile, insomma, in continua ri-scrittura» (p. 19).

⁸ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 231. Al riguardo, P. Ricoeur, *L'ermeneutica della testimonianza*, cit., sottolinea il fatto che, poiché la maggior parte delle cose umane sta sotto il segno della controversia, noi possiamo mettere a punto un giudizio o prendere una decisione solo dopo un dibattito, «un confronto tra opinioni avverse e punti di vista opposti». In tal senso, l'umano è il dominio del «probabile», il quale «non è afferrato se non attraverso una lotta di opinioni» (p. 79).

⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 99. In P. Ricoeur, *L'ermeneutica della testimonianza*, cit., ciò che fa la differenza tra il testimone falso e quello veritiero e fedele è «l'impegno (*engagement*) del testimone nella testimonianza», visto come «il punto fisso intorno al quale ruota l'insieme del significato» (p. 85).



Ricoeur nota come è proprio questo tratto ciò che apparenta la testimonianza alla promessa e, più precisamente, «alla promessa che sta prima di ogni promessa, quella di mantenere la propria promessa, di mantenere la parola»¹⁰.

Questa struttura stabile della disposizione a testimoniare fa della testimonianza un fattore di sicurezza nell'insieme dei rapporti costitutivi del legame sociale [...] fa della testimonianza un'istituzione. [...] [Un'] istituzione naturale¹¹.

In altre parole, ciò che costituisce un'istituzione è dato, innanzi tutto, proprio dalla «stabilità della testimonianza», nella misura in cui essa può essere reiterata, nonché dal contributo che la sua affidabilità «apporta alla sicurezza del legame sociale, in quanto questo riposa sulla confidenza nella parola altrui». Tale legame a base fiduciaria si estende poi a tutti i rapporti interpersonali di scambio, a tutti i contratti e patti e, col tempo, si consolida come un vero e proprio *habitus*, così che «il credito accordato alla parola altrui fa del mondo sociale un mondo intersoggettivamente condiviso»: «condivisione [che] è la principale componente di quello che possiamo chiamare “senso comune”»¹². Entro la cerchia dei membri di una comunità, la fiducia nella parola altrui rafforza così non soltanto la reciprocità, ma, attraverso lo scambio delle confidenze, anche la somiglianza, dove, in particolare, è proprio la prima ciò che promuove e consolida in ognuno di noi la presupposizione di un mondo comune, ossia la percezione di essere uomini che esistono in mezzo ad altri uomini.

Ma anche in un altro senso la *reiterabilità* che caratterizza la testimonianza è ciò che le conferisce lo statuto dell'istituzione. Essa, infatti, per quanto è originariamente orale, e va quindi ascoltata, intesa, può essere successivamente raccolta per iscritto, depositata. Un passaggio, questo, che è naturale alla testimonianza, in quanto essa, implicando, fin dalla sua origine, una certa distanza dall'evento riferito e iscrivendosi, perciò, in quella sfera che Ricoeur definisce come «quasi empirica»¹³, si costituisce, fin da subito, come narrazione, racconto: racconto che opera un *transfert*, una conversione, dal piano dell'instabilità delle cose viste al piano della permanenza delle cose scritte. Nasce così l'operazione di archiviazione, attraverso la quale, con l'imporsi della scrittura, l'attività storiografica fa il suo ingresso in essa.

2. La testimonianza come promessa

In precedenza, abbiamo visto come Ricoeur accomuni la testimonianza alla promessa, in base al fatto che ciò da cui l'una e l'altra traggono la loro dimensione fiduciaria è dato dall'«impegno» di mantenere la parola in tutte le circostanze. Più precisamente, entrambe sono due «atti linguistici»¹⁴ il cui esercizio presuppone un'istanza morale originaria.

¹⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 231.

¹¹ Ivi, pp. 231-232.

¹² Ivi, p. 232.

¹³ P. Ricoeur, *L'ermeneutica della testimonianza*, cit., p. 77.

¹⁴ Per una considerazione della promessa come un caso paradigmatico di “atto linguistico”, cfr. J. Searle, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio* (1969), tr. it. di G. R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 1976.



[O]gni singola promessa riceve la propria credibilità, nei confronti del beneficiario e del testimone della promessa stessa, dalla affidabilità abituale che si ricollega alla promessa prima della promessa¹⁵.

Ora, dal fatto che il beneficiario di una promessa può essere visto anche come un testimone, Ricoeur ne trae lo spunto per approfondire l'analogia che corre tra promessa e testimonianza. Certamente, la seconda, a differenza della prima, consiste in un'attestazione con cui si intende asserire la realtà fattuale dell'evento riferito. Tuttavia, nella fase di autenticazione di una deposizione in tribunale, ad esempio, si dà sempre un richiamo al comportamento ordinario del testimone, ossia a ciò che, in rapporto alla promessa, si chiama affidabilità.

Ma Ricoeur coglie non solo delle affinità fra promessa e testimonianza, ma afferma, in più, anche che la seconda, «in una delle sue fasi, implica [sempre] un momento di promessa»¹⁶. Il che si verifica proprio quando – lo abbiamo già visto in precedenza – al testimone in un processo viene richiesto di rinnovare la propria deposizione.

[P]uò [...] capitare che la testimonianza faccia ricorso alla promessa, qualora venga richiesto al testimone di rinnovare la propria deposizione. Il testimone è così colui il quale promette di testimoniare di nuovo¹⁷.

Ecco, dunque, in che modo la dimensione fiduciaria, comune tanto alla testimonianza quanto alla promessa, nella misura in cui «si estende ben al di là della circostanza del loro esercizio», può essere vista come ciò che sta a fondamento delle istituzioni umane, in generale, e dell'istituzione del linguaggio, in particolare. Linguaggio la cui pratica usuale ingloba in sé «una tacita clausola di sincerità e, se così si può dire, di carità», «clausola» che trova espressione nel principio: «io voglio davvero credere che tu intendi proprio ciò che dici»¹⁸.

La promessa, per Ricoeur, si coniuga infine anche con il perdono e chissà se, viste le analogie che corrono fra essa e la testimonianza, non si possa arrivare a dire che anche quest'ultima è, in fondo, una forma di perdono. E ciò proprio in virtù del radicamento profondo dell'una e dell'altro nella dimensione etica della «carità».

¹⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi* (2004), a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005, p. 147.

¹⁶ Ivi, p. 148.

¹⁷ Ivi, p. 149.

¹⁸ *Ibid.*