

Francesco Vitale

C'è da fidarsi. Sulla fiducia in Jacques Derrida

Ci si può fidare di Jacques Derrida? Si può aver fiducia di qualcuno che – è il minimo che se n'è potuto dire – specula sulle parole, approfittando della più piccola instabilità semantica sfuggita alla stretta sorveglianza dell'ordine del discorso per detronizzarne il senso?

Oggi giorno la ricca messe di pubblicazioni, traduzioni, recensioni, attestati di stima e amicizia sembrano testimoniare in suo favore. All'indomani della sua morte, pare sia venuto il momento di concedere a Derrida degna accoglienza in quella comunità della quale è pur sempre stato un ospite anche se inquieto e inquietante. Non sembra più nemmeno il caso di porre una tale questione.

Dal canto suo Derrida fa appello alla *fiducia* in un testo in cui ne va delle condizioni di possibilità del cosiddetto *legame sociale*, proprio di ciò che dovrebbe aprire lo spazio di possibilità della comunità. Si tratta di uno di quei testi fatti apposta per irritare il lettore comodamente seduto sulle proprie certezze: le solite fumose speculazioni verbali per affrontare un tema tanto delicato... soprattutto *oggi*: la religione. E già sentiamo risuonare: "c'è da fidarsi?".

Un testo difficile da districare, fin dal titolo, una tripla citazione che richiama a sé l'eredità della tradizione riguardo alla declinazione moderna ed europea della questione della religione: *Fede e Sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*¹. Un testo diviso in due parti, con paragrafi numerati in sequenza (§§ 1-26, la prima, §§ 27-52, la seconda). Sequenza solo apparentemente casuale di passi più o meno lunghi: dall'aforisma di poche righe, a disquisizioni che prendono una o due pagine. I richiami alle questioni più attuali e urgenti attraverso le quali la *religione oggi* si impone alla nostra attenzione (le guerre di religione di ieri, di oggi e di domani, l'integralismo islamico, il neocolonialismo occidentale dei nuovi sedicenti paladini della fede cristiana) si alternano alle analisi genealogiche e strutturali, in particolare, alle minuziose ricognizioni etimologiche sulla scorta di Benveniste.

Proprio il dialogo con Benveniste, non sempre esplicito, definisce alcune coordinate essenziali del cammino di Derrida (Benveniste 1969)², a partire dalla questione non solo linguistica di ciò che chiamiamo *religione* noi occidentali, eredi della latinità, e cioè dell'elemento in cui si è costituita e nominata la religione, così come il nostro diritto, la nostra politica ecc.

Un percorso avventuroso in cui nessuna stabile definizione viene accreditata una volta per tutte, in vista di possibili aperture per il pensiero se non per l'esperienza. Lo seguiremo per qualche tratto, consapevoli del rischio della semplificazione, per trattare della *fiducia*.

La fiducia e il sacro

Non è possibile definire la religione come tale, isolarla da tutto ciò che ne è per noi indissociabile³. E tuttavia non si può fare a meno di rispondere di ciò che la religione è *oggi* per noi, agli interrogativi che essa stessa ci pone chiamandoci in causa.

Oggi il destino stesso della religione e di tutto ciò che, più o meno legittimamente, in Occidente si richiama a essa come alla propria fonte – la democrazia, il diritto, la libertà – è in pericolo. La religione, esposta alla violenza più arcaica o ipertecnologica degli integralismi che si oppongono, in suo nome, sui diversi fronti di una guerra da più parti definita *di civiltà*, costituisce la più grave minaccia per se stessa e per la sua comunità.

“La pulsione dell'indenne, di ciò che resta allergico alla contaminazione” (§ 28), l'economia del sacrificio all'ordine dell'integrità della comunità appartiene all'esperienza e al concetto di religione, ne è forse la “cosa stessa” (§ 27), sostiene Derrida⁴.

Proprio oggi allora è necessario mettere in questione la religione – la nostra esperienza, il nostro concetto di religione – per liberarla e liberarci da quel potenziale distruttivo che abita più o meno segretamente l'esperienza dell'indenne, del sacro, del puro, del sano, dell'incontaminato, del proprio, dell'integro: dell'identità piena e presente a se stessa che non è solo il proprio della nostra religione, ma anche di tutto ciò che è impossibile dissociare da essa – l'etico, il politico, il giuridico, l'economico ecc. – e che fa segno, attraverso la nostra tradizione, verso una fonte comune: l'onto-teologia.

Nessuna tentazione tuttavia per un nuovo appello alla coscienza critica, ai lumi della ragione *contro* la superstizione della religione. Nessun gesto ingenuo che *creda* di poterla osservare da un punto di vista altro, purificato e isolato da ogni contaminazione: il punto di vista disincantato e disincarnato, neutro e oggettivo del sapere.

Si tratta piuttosto di rintracciare, attraverso il concetto e l'esperienza del *legame* che ereditiamo dalla nostra religione, il senso della *relazione all'altro* quale irriducibile condizione di possibilità della comunità, da intendersi non solo in senso strutturale ma anche, potremmo dire, esistenziale, perché ne va della nostra stessa sopravvivenza, di un'altra possibilità per la comunità:

Ciò che orienterebbe qui *in* questo deserto senza rotta e senza dentro, sarebbe ancora la possibilità di una *religio* e di un *relegere*, certo, ma prima del legame del *re-ligare*, etimologia problematica e senza dubbio ricostruita, *prima* del legame tra gli uomini come tali o tra l'uomo e la divinità di dio. Ciò sarebbe anche come la condizione del “legame” ridotto alla sua determinazione semantica minimale: (...) il ri-

spetto, la responsabilità della ripetizione nel pegno della decisione o dell'affermazione (*re-legere*) che si lega a se stessa per legarsi all'altro. Anche se si può chiamarlo legame sociale, legame all'altro in generale, questo *legame* fiduciario precederebbe ogni comunità determinata, ogni religione positiva, ogni orizzonte onto-antropo-teologico. Riunirebbe delle pure singolarità prima di ogni determinazione sociale o politica, prima di ogni intersoggettività, anche prima dell'opposizione tra il sacro (o il santo) ed il profano (§ 20).

Un'altra possibilità per la comunità che dovrebbe fondarsi su un certo rapporto di *fiducia*. Un rapporto *fiduciario* da intendere quale irriducibile condizione di possibilità di ogni legame determinato o determinabile di fatto; come ciò senza cui non è possibile di fatto alcun legame tra gli uomini, tra gli uomini e Dio, alcuna comunità, religiosa, politica o altro che sia; come la struttura minima dell'esperienza affinché ci sia legame. Per vedere quali possibilità di questa struttura minima sono state poste in essere *di fatto* e quali – se ce n'è – sono state rimosse, sepolte, dimenticate. Per vedere se è ancora possibile trarle alla luce dell'esperienza, rinvenirne i resti e riaprire uno spazio per tali possibilità altre.

Per comprendere il motivo per cui Derrida si appella alla *fiducia* per definire una tale struttura, bisogna mettere in rilievo gli strati che si sono formati su di essa, incorporandola e allo stesso tempo riducendone l'orizzonte di possibilità.

L'indagine di Derrida segue un doppio registro, l'uno fenomenologico e strutturale, l'altro genealogico: da un lato si tratta di distinguere i tratti essenziali che compongono il concetto e l'esperienza che abbiamo della religione, ri-articolare la costellazione semantico-concettuale implicita nella nostra comprensione ingenua del fenomeno. Dall'altro, Derrida ricorre costantemente al *Vocabolario* di Benveniste, anche quando non lo cita esplicitamente, ma non per trarre dalla ricerca etimologica un senso più originario e quindi vero della religione. Il *Vocabolario* di Benveniste è un repertorio di testimonianze, di usi delle parole, e quindi di esperienze che queste parole nominano. Si tratta di vedere attraverso queste testimonianze quando e come i tratti isolati sul piano strutturale si incontrano, si compongono, stringono alleanza; quando e come alcuni vengono rimossi, subordinati, ridotti al silenzio a vantaggio di altri che prendono il sopravvento nella definizione della religione e dell'esperienza che ne abbiamo.

Derrida, come Benveniste, considera decisiva la stratificazione cristiana della parola latina *religione*, stratificazione densa che separa e unisce, fa da filtro e cerniera tra la greco-pagana e la latinità cristiana: in questo passaggio la parola *religione* sovviene a se stessa, a nominare l'istituzione che conosciamo sotto questo nome, attraverso una divisione etimologica che non interessa solo la filologia, ma il senso stesso della religione.

La religione divisa

Derrida cita e commenta la voce "*Religione e superstizione*" del *Vocabolario* di Benveniste:

All'interno del ceppo latino, l'origine di *religio* fu il tema di contestazioni in verità interminabili. Tra due letture o due lezioni, dunque due provenienze: da una parte, testi di Cicerone in appoggio, *relegere*, filiazione semantica e formale accertata, sembra: raccogliere per ritornare e ricominciare, da cui *religio*, l'attenzione scrupolosa, il rispetto, la pazienza, persino il pudore o la pietà – e d'altra parte (Lattanzio e Tertulliano) *religare*, etimologia “inventata dai cristiani” dice Benveniste, che lega la religione al *legame*, precisamente, all'obbligazione, al legamento, dunque al dovere e dunque al debito, ecc., tra uomini o tra uomini e Dio (§ 34).

Derrida ne trae una conclusione che avrebbe certamente sorpreso Benveniste:

Nei due casi (*re-legere* o *re-ligare*), ne va comunque di un legame insistente che si lega innanzitutto a se stesso. Ne va comunque di un raccoglimento di un ri-assemblaggio, una ri-collazione. Di una resistenza o di una reazione alla disgiunzione. All'alterità assoluta [ab-solue]. “Ricollazione” è d'altra parte la traduzione proposta da Benveniste, che l'esplicita così: “riprendere per una nuova scelta, ritornare un passo indietro”, da cui il senso di “scrupolo” (§ 34).

L'etimologia romana non contraddice quella cristiana almeno per un punto per Derrida essenziale: l'esperienza del *legame* che ci attesta la parola *religio* è sempre l'esperienza di un legame che si costituisce per reazione a una disgiunzione, per reazione a quell'alterità irriducibile che si insinua nella necessità stessa della riconferma di sé. Con Cicerone siamo già, almeno per la struttura formale, nell'orizzonte della pulsione dell'*indenne*, dell'economia del sacrificio, che viene esplicitata e ulteriormente connotata nell'uso cristiano che aggiunge alla parola i sensi di obbligazione, dovere, debito e quindi nell'orizzonte dell'esperienza di un legame che preserva il proprio, la proprietà, l'integrità, l'identità tra gli uomini di una comunità determinata e tra questa e il *suo* Dio, contro l'altro, la disgiunzione, la differenza. La relazione all'altro è qui evidentemente subordinata: non siamo ancora in presenza di una condizione di possibilità, ma di qualcosa che non solo è relativo e secondo, ma anche subordinato e in linea di principio necessariamente escluso o da escludere.

Per isolare la struttura della relazione all'altro quale irriducibile condizione di possibilità di ogni possibile legame bisogna ricorrere a distinzioni più accurate, bisogna allargare lo spettro semantico-concettuale attraverso le testimonianze raccolte da Benveniste:

Qui non potremo consacrare tutte le analisi necessarie a delle distinzioni indispensabili ma raramente rispettate o praticate. Esse sono in gran numero (religione/fede, credenza; religione/pietà; religione/culto; religione/teologia; religione/ontoteologia; o ancora religioso/divino – mortale o immortale; religioso/sacro-salvo-santo-indenne-immune – *heilig, holy*). Ma fra esse, prima o dopo di esse, metteremo alla prova il privilegio quasi trascendentale che crediamo dover accordare alla distinzione tra, da *una* parte, l'esperienza della credenza (fiducia, fidezza, confidenza, fede, il credito accordato alla *buona fede del tutt'altro* nell'esperienza della testimonianza) e, *d'altra parte*, l'esperienza della sacralità, del-

la santità, dell'indenne sano e salvo (*heilig, holy*). Ci sono qui due fonti o due fuochi distinti. La religione figura la loro *ellissi* perché comprende i due fuochi ma anche a volte ne tace, in maniera giustamente segreta e *reticente*, l'irriducibile dualità (§ 34).

La fede e il sacro sono i due elementi essenziali della religione. Da un lato l'esperienza del sacro, dell'indenne, del sano, del salvo, dell'immune, del puro, del proprio, dell'identità con sé della quale l'esclusione dell'altro è la condizione. Dall'altro l'esperienza della credenza, della fede, della fiducia, del credito e della testimonianza, un'esperienza dunque in cui la relazione all'altro è (per ora limitiamoci a dire questo) almeno implicata.

Per la complessa costellazione semantica associata all'esperienza della fede ancora una volta bisogna rinviare a Benveniste che Derrida questa volta non cita. In sintesi: alla voce "*La fedeltà personale*" del suo *Vocabolario* Benveniste, a proposito dell'uso della parola *fidis* presso i romani, distingue un uso oggettivo più antico da tradurre con *credito* – la fiducia di cui si gode presso qualcuno – e un uso soggettivo più tardo, *fidem habere*:

È a partire da qui che si sviluppa *fidēs* come nozione soggettiva, non più la fiducia che uno risveglia in qualcuno, ma la fiducia che si mette in qualcuno. (...) Se si passano in rassegna i diversi rapporti di *fidēs* e le circostanze in cui essi vengono sfruttati, si vedrà che i *partners* della "fiducia" non hanno pari statuto. Colui che detiene la *fidēs* messa in lui da un uomo ha quest'uomo in suo potere. Ecco perché *fidēs* diventa quasi sinonimo di *potestās* e di *diciō*. (...) È dunque un'autorità che si esercita contemporaneamente ad una protezione su colui che vi si sottomette, in cambio e nella misura della sua sottomissione. Questa relazione implica potere di obbligare da una parte, obbedienza dall'altra (Benveniste 1969, voce "La fedeltà personale").

Il cristianesimo iscrive il rapporto già attestato tra fiducia e credito nella determinazione della fede religiosa:

La storia di *fidēs* va oltre la sua parentela etimologica. Si è notato da molto tempo che *fidēs* in latino è il sostantivo astratto di un verbo diverso *crēdō*. Questa relazione suppletiva è stata studiata da A. Maillet il quale ha dimostrato che l'antico rapporto tra *fidēs* e *crēdō* è stato ravvivato dal cristianesimo: è allora che *fidēs*, termine profano, si è evoluto verso il senso di "fede religiosa" e *crēdere* (credere), verso quello di "confessare la propria fede" (ib.).

Per Derrida è dunque possibile distinguere la fede dal sacro: queste due esperienze non sono la stessa, non si coappartengono necessariamente. Si tratterebbe piuttosto di due esperienze essenzialmente differenti e la nostra religione sarebbe piuttosto un effetto storico determinato della loro articolazione, che la religione avrebbe interesse a tacere, che non può non tacere, in quanto ne va della sua stessa essenza: se la religione si fonda sulla fede nel sacro riconoscere un'articolazione tra questi due elementi, significa già affermare che non vi è fra questi un rapporto di necessità immanente, che,

trattandosi di elementi distinti, la loro articolazione può essere sciolta e distribuita diversamente. Si tratterebbe di sciogliere la fede dall'articolazione con il sacro, almeno per il tempo necessario a mostrare la densità di senso di tale esperienza. E tuttavia, proprio la ricostruzione della costellazione semantica associata alla fede non sembra lasciare molto spazio: certo, il rapporto di fiducia implica necessariamente una relazione all'altro, ma questa relazione è sempre determinata in vista di una compensazione, un risarcimento. La voce "*Credito e credenza*" non solo riconosce la presenza di questa costellazione semantica in civiltà più antiche di quella latina, ma ne ritrova l'origine proprio nell'economia dell'*indenne*, all'opera nella "rivalità di potere dei clan, dei campioni divini e umani, in cui bisogna fare a gara per vigore, per generosità, per assicurarsi la vittoria" (Benveniste 1969, voce "*Credito e credenza*"):

Questa somiglianza di struttura, in contesti religiosi diversi, garantisce l'antichità della nozione. La situazione è quella di un conflitto tra gli dei, in cui gli uomini intervengono sostenendo la causa degli uni o degli altri. In questo impegno, gli uomini danno una parte di se stessi per dar più forza al dio che hanno scelto di sostenere; ma vi è sempre una contropartita implicita; ci si aspetta dal dio la restituzione. Questo sembra essere il fondamento della nozione laicizzata di *credito*, *fiducia*, qualunque sia la cosa affidata o data in pegno. La stessa struttura appare in ogni manifestazione di fiducia; affidare qualche cosa (uno degli usi di *crēdo*), vuol dire dare a un altro, senza considerazione di rischio, qualche cosa che ci appartiene, che non si offre in regalo, per ragioni diverse, con la certezza di ritrovare la cosa affidata. È lo stesso meccanismo che entra in azione sia per una fede propriamente religiosa sia per la fiducia in un uomo, che l'impegno sia di parole, di promesse o di denaro (ib.).

Il rapporto di fiducia partecipa dell'economia del sacrificio all'ordine del sacro, della pulsione dell'*indenne*: un rapporto di obbligazione, di sottomissione a una autorità superiore in vista di un beneficio garantito, un rapporto al quale non è estraneo il conflitto e la pulsione distruttiva. Ci si sottomette all'autorità di un altro superiore fino al sacrificio di sé, per ricevere protezione e garanzia per se stessi di contro all'altro da sé. D'altra parte è proprio questa struttura del rapporto di fiducia che ha permesso la sua incorporazione nella fede religiosa e la sua articolazione con il sacro. È quanto di fatto attesta la religione.

Ognuno di questi assiomi [la fede e il sacro], in quanto tale, riflette già e presuppone l'altro. Un *assioma* afferma sempre, il suo nome lo indica, un valore, un prezzo; conferma o promette una valutazione che deve restare intatta e dar luogo, come ogni valore, a un atto di fede. In seguito, ciascuno dei due assiomi rende possibile, ma non necessario, qualcosa come una religione, vale a dire un apparato istituito di dogmi o di articoli di fede determinati e indissociabili da un *socius* storico dato (chiesa, clero, autorità socialmente legittimata, popolo, condivisione dell'idioma, comunità di fedeli impegnati nella stessa fede e accreditanti la stessa storia). Ora, lo scarto resterà sempre irriducibile tra l'apertura

della *possibilità* (come *struttura universale*) e la *necessità determinata* di tale o tal'altra religione (...). Questa [struttura] può essere *universale* (la fede o la fideità, la "buona fede" quale condizione della testimonianza, del legame sociale e perfino dell'interrogazione la più radicale) o già *particolare*, per esempio la credenza in tale avvenimento originario di rivelazione, di promessa o d'ingiunzione, come nella referenza alle Tavole della legge, al cristianesimo primitivo, a qualche parola o scrittura fondamentale, più arcaica o più pura del discorso clericale o teologico. Ma pare impossibile denegare la *possibilità* in nome della quale, grazie alla quale, la *necessità derivata* (l'autorità o la credenza determinata) si troverebbe messa in causa o in questione, sospesa, rigettata o criticata, perfino decostruita. *Non* la si può denegare, questo vuol dire che tutt'al più la si può solo denegare (Derrida 1995, § 88).

Cosa resta allora della relazione all'altro nel rapporto di fiducia? In cosa la relazione all'altro, implicita nel rapporto di fiducia, si sottrae all'incorporazione religiosa che pure rende possibile? Com'è possibile distinguere nel rapporto di fiducia la condizione di possibilità, la struttura universale, di cui la religione sarebbe solo una determinazione tra altre possibili ma ancora in attesa? Soprattutto quali altre possibilità promette tale struttura?

Una traccia: la testimonianza.

Il testimone

Derrida in effetti segue Benveniste ma solo fino a un certo punto: gli deve certamente la costellazione semantica associata alla fede con tutte le sue articolazioni. E tuttavia vi introduce un elemento che per Benveniste non appartiene alla famiglia di *fidis*, ed è in particolare estraneo alla *religio*: la *testimonianza*, secondo Derrida, implicita in ogni atto di fede, prima di ogni fede religiosa determinata:

Al di là della cultura, la semantica o la storia del diritto – d'altronde inestricabile – che determinano questa parola o questo concetto, l'esperienza della testimonianza situa *una* confluenza delle due fonti: l'*indenno* (il salvo, il sacro o il santo) e il *fiduciario* (fideità, fedeltà, credito, credenza o fede, "buona fede" implicata fin dentro la peggiore "cattiva fede") (§ 49).

Anche in questo caso bisogna ricorrere a Benveniste, non citato: la voce "*Religione e superstizione*" ricostruisce i passaggi che hanno portato all'opposizione per noi comune tra i due termini. All'origine della "superstizione" una certa determinazione della testimonianza

poiché *superstes* stesso non significa solo "superstite" ma in certi casi ben attestati "testimone". (...) Non è il solo uso di *superstes*; "sussistere al di là di..." non vuol dire solo "essere sopravvissuto a una disgrazia, alla morte", ma anche "aver attraversato un evento qualsiasi e sussistere *al di là* di questo evento", quindi essere stati "testimoni". O ancora "che si tiene sulla (*stat super*) cosa

stessa, che vi assiste, che è presente”. Tale sarà, in rapporto all’evento, la situazione del *testimone* (Benveniste 1995, voce “*Religione e superstizione*”).

Benveniste distingue però *superstes* da *testis*, la parola per *testimonianza* nel diritto romano: *testis* è il terzo, l’autorità superiore che interviene da garante nella relazione fra due sullo stesso piano. Il *superstes* è un testimone senza garanzie di credito, chiede di essere creduto rispetto a ciò che attesta del passato senza poter addurre prove, senza richiamarsi ad alcuna autorità riconosciuta ma solo alla credenza, alla fiducia dell’altro, è così che il termine sopravvive solo per indicare la *superstizione*, ciò che si sottrae all’autorità della religione ufficiale, ciò che resta sostanzialmente estraneo, straniero, all’ordine costituito della comunità, una minaccia per la sua integrità:

I Romani avevano orrore delle pratiche divinatorie; le consideravano delle ciarlatanerie; gli stregoni, gli indovini erano disprezzati, tanto più che nella maggior parte dei casi venivano da paesi stranieri. *Superstitio*, associato per questo a pratiche viste di malocchio, ha preso un senso sfavorevole. Ha denominato molto presto pratiche di una falsa religione considerate come inutili e basse, indegne di una mente ragionevole. I Romani, fedeli agli àuguri ufficiali, hanno sempre condannato il ricorso alla magia, alla divinazione, a pratiche giudicate infantili. Da qui si è fatta strada una nuova idea della *superstitio*, per antitesi con *religio*; essa ha prodotto questo nuovo aggettivo *superstitiosus*, “superstizioso”, interamente distinto dal primo, antitetico a *religiosus* con la stessa formazione. Ma è la concezione illuminata, filosofica, dei Romani razionalisti che ha dissociato la *religio*, lo scrupolo religioso, il culto autentico, dalla *superstitio*, forma degradata, pervertita della religione (ib.).

È proprio alla testimonianza del *superstes* che Derrida fa appello per richiamare la fiducia nella struttura universale della relazione all’altro quale condizione irriducibile del legame sociale, della comunità che di fatto si è fondata, si è potuta fondare quale noi la conosciamo solo attraverso la sua rimozione, repressione, esclusione, dunque della sua stessa – irriducibile – condizione di possibilità:

Nella testimonianza, la verità è promessa al di là di ogni prova, ogni percezione, ogni mostrazione intuitiva. Anche quando mento o spergiuro (e sempre e soprattutto quando lo faccio), prometto la verità e domando all’altro di credere l’altro che io sono, là dove io sono il solo a poterne testimoniare e dove mai l’ordine della prova o dell’intuizione saranno riducibili e omogenei a questa fiduciarità elementare, a questa “buona fede” promessa o richiesta. (...) Che fa dunque la promessa di questo performativo assiomatico (quasi trascendentale) che condiziona o precede come la loro ombra tanto le dichiarazioni “sincere” quanto le menzogne e gli spergiuri, e dunque ogni indirizzo all’altro? È come se dicesse: “credi a ciò che dico come si crede a un miracolo”. E la più piccola testimonianza benché si porti sulla cosa più verosimile, ordinaria o quotidiana, fa appello alla fede, come farebbe un miracolo (Derrida 1995, § 49).

Dunque la condizione irriducibile di ogni indirizzo all’altro, la condizione di “ogni legame sociale” (ib.) sarebbe la fiducia cieca, “L’acquiescenza alla te-

stimonianza dell'altro – del *tutt'altro* inaccessibile nella sua sorgente assoluta” (§ 32), e questa fiducia elementare sarebbe “indispensabile tanto alla Scienza che alla Filosofia e alla Religione” (§ 49). Una fiducia nell'altro senza alcuna garanzia, giuridica, economica, scientifica? Com'è possibile? Non è proprio in un tale atto di fiducia che ci si espone al più grande pericolo? Un tale atto non ratifica forse l'economia del sacrificio nella sua estrema assoluta: la rinuncia a sé di fronte alla parola dell'altro alla quale ci si sottomette senza garanzia alcuna, senza ritorno, senza alcuna ragione, senza coscienza?

Cerchiamo di procedere con ordine: la sopravvivenza del *superstes* è in effetti implicata in ogni testimonianza: il testimone come tale fa appello alla credenza dell'altro in rapporto a qualcosa, un evento, che non è più presente, irriducibilmente sottratto al regime della presentazione intuitiva, constativa, sensibile: se fosse ancora presente, non ci sarebbe bisogno di un testimone, se ne dovrebbe semplicemente constatare la presenza. E questo vale per ogni testimonianza. Indubbiamente è possibile, di fatto, elaborare tutta una serie di procedure di verifica della testimonianza, per iscriverla nel regime della prova, e questo è il fatto della cultura giuridica, scientifica, religiosa e della storia delle loro relazioni inestricabili. E tuttavia proprio la necessità di queste elaborazioni testimonia dell'irriducibilità della loro condizione: la relazione all'assolutamente altro implicito in ogni atto di fede, che sia richiesto o concesso.

Queste elaborazioni sono comunque il frutto di convenzioni, e quali che siano i progressi – anche tecnici – possibili in tale campo, il testimone testimonierà sempre di un evento passato al quale è stato presente nella sua irriducibile singolarità, un evento non più presente e necessariamente impresentabile nella sua presenza originaria. È attraverso queste elaborazioni storiche che le comunità si sono protette dalle minacce implicite in questo atto di fede che pure le è necessario sotto diverse forme (il diritto, la scienza, la fede religiosa) riducendo i possibili effetti di una tale apertura assoluta e cioè per struttura necessariamente incondizionata, sciolta da ogni legame, da ogni autorità o garanzia superiore, addomesticando dunque la relazione all'altro attraverso procedure più o meno violente, ma necessarie.

E sia, ma perché mai dovremmo fare appello a una tale fiducia elementare? In vista di cosa esporci al rischio più grave?

Perché in questa struttura che precede e quindi condiziona ogni possibile *legame sociale determinato*, ne va proprio di ciò che noi stessi siamo.

Nella sua struttura elementare la testimonianza del *superstes*, nel momento stesso in cui fa appello alla fede dell'altro, impegna la sua memoria di una presenza passata non più presente, attesta il suo essere stato presente a sé in questa presenza irriducibilmente perduta come tale, e della quale resta solo la traccia nella rammemorazione. Se della presenza a sé – dunque della mia identità – è possibile solo un'attestazione postuma, una testimonianza per struttura inverificabile, allora nell'atto di fede richiesto all'altro senza poter addurre alcuna garanzia superiore, nel credito illimitato che l'altro concede a un tale atto ne va della possibilità della presenza a sé nella sua singolarità irriducibile e

inassimilabile, dunque della mia identità stessa, della quale posso solo testimoniare l'alterità assoluta. In questo atto di fede ne va di ciò che io stesso sono nella mia alterità assoluta di fronte ad *ogni altro* come *tutt'altro*, assolutamente altro, e cioè, allo stesso tempo, chiamato a testimone. Nell'appello all'altro che mi *fa testimone* l'altro si fa a sua volta testimone, testimonia in favore della mia attestazione di presenza che gli resta irriducibilmente inaccessibile. Nella testimonianza la relazione all'altro nella sua reciprocità diventa la condizione di possibilità di entrambi i termini, di ciò per cui possono *dirsi*, l'uno l'altro, l'uno all'altro presenti. La possibilità della mia identità dipende irriducibilmente dalla possibilità dell'identità dell'altro e reciprocamente.

È a partire da questo atto di fiducia infinita di fronte all'altro come assolutamente altro, a partire da questa dissimmetria irriducibile e insaturabile che bisogna pensare la possibilità della relazione all'altro quale condizione di una comunità possibile fondata sulla giustizia:

Lì si aprirebbe il *socius* o il rapporto all'altro come segreto dell'esperienza testimoniale – dunque di una certa fede. Se la credenza è l'etere dell'indirizzo e del rapporto al tutt'altro, lo è nell'esperienza stessa del non-rapporto o dell'*interruzione* assoluta (...). Questa dis-giunzione interrutiva ingiunge una specie di uguaglianza incommensurabile nella dissimmetria assoluta (§ 49).

Se respingo, escludo, reprimo l'identità dell'altro, se lo costituisco in nemico – la necessità stessa per la costituzione del politico secondo la lezione di Carl Schmitt, *oggi più attuale che mai* – respingo, escludo, rimuovo, reprimo, muovo guerra a me stesso.

C'è da fidarsi!

Note

¹ Si farà riferimento al testo di Derrida con la sola indicazione del § tra parentesi di seguito alla citazione. La traduzione è nostra. I tre autori citati implicitamente nel titolo sono Hegel 1802; Kant 1793 e Bergson 1932.

² Quando citeremo Benveniste citeremo sempre da quest'opera, indicando solo il titolo della voce.

³ "Bisognerebbe dissociare i tratti essenziali del religioso come tale da quelli che fondano per esempio i concetti dell'etico, del giuridico, del politico o dell'economico. Niente è più problematico di una tale dissociazione. I concetti fondamentali che spesso ci permettono di isolare o di *pretendere* di isolare il *politico*, per limitarci a questa circoscrizione, restano religiosi o in ogni caso teologico-politici" (§ 28). Derrida fa riferimento a Carl Schmitt al quale aveva dedicato preziose analisi in Derrida 1994.

⁴ A proposito dell'*indenne* Derrida in nota riprende, senza citarla, la voce "*Sacrificio*" del dizionario di Benveniste: la parte relativa alla nozione latina che dal diritto romano evolve in senso religioso: "*Indemnis*: che non ha subito danno o pregiudizio, *damnum*; quest'ultima parola (...) proviene da *dap-no-m* affiliato a *daps*, *dapis* cioè il sacrificio offerto agli dei in compensazione rituale. Si potrebbe parlare in quest'ultimo caso di *indennizzazione* e noi ci serviremo qua e là di questa parola per designare in una volta il processo di compensazione e la restituzione, a volte sacrificale, che *ri-costituisce* la purezza intatta, l'integrità sana e salva, una proprietà non lesa. È proprio ciò che insomma la parola dice: il puro, il non contaminato, l'intatto, il sacro o il santo prima di ogni profanazione, ferita, offesa, lesione" (§ 27n.).

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Benveniste, É., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit; trad. it. 1976, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi.
- Bergson, H., 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF; trad. it. 1979, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Derrida, J., 1994, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée; trad. it. 1995, *Politiche dell'amicizia*, a cura di G. Chiurazzi, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Derrida, J., 1995, "Fede e Sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione", in J. Derrida, G. Vattimo, 1995, *La Religione*, Roma-Bari, Laterza; poi in J. Derrida, 2000, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil.
- Hegel, G. W. F., 1802, "Glauben und Wissen", in 1986, *Werke (in zwanzig Bänden), auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1971, *Fede e Sapere, Primi scritti critici*, Milano, Mursia.
- Kant, I., 1793, "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", in *Gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer Verlag; trad. it. 2004, *La Religione nei limiti della semplice ragione*, Roma-Bari, Laterza.