

La ricerca dell'origine della lingua. Messianismo e materialismo storico nella riflessione linguistica di Benjamin. Un confronto con Platone

Manuel Disegni

Humboldt Universität zu Berlin
uovo.gallina@gmail.com

Abstract This essay submits some theoretical considerations about the linguistic thought of Walter Benjamin with particular regard to his early text *On Language as Such and on the Language of Man*. It firstly aims to locate the problem of language into the context of Benjamin's philosophy by clarifying its systematic place, namely by pointing out its connections to the conception of knowledge and of history. The essay avails itself of the later Benjaminian concepts of messianism and historical materialism, which appear necessary to a thorough understanding of his earlier, avant-garde writings. Furthermore Benjamin's linguistic reflection is compared and contrasted with those of some influential sources of his, among which it has been opted for Plato, Marx and Scholem. The essay argues that Benjamin's should not be read as a theory of language. It should be rather qualified as a critique of language or, which is the same, as a philosophy of its history, meaning an ideal interpretation of the concrete historical development of the human ability to speak. Particular attention has to be paid to the long-time question about the adamitic, the original language. By means of Benjamin's peculiar concept of origin, it is possible to understand the turn of this question into an inquiry concerning the mythical dimension of language, meaning its asserted capacity to immediately reveal the truth. The traditional dichotomy between natural (or divine) and conventional (or social) genesis of language, unmasked as mere abstract opposition, becomes an occasion to think about the double nature of language: a means to signify the truth and at the same time the medium in which truth expresses itself. The oversight of this double character of language generates its fetishisation, that is to say the presumption that the linguistic turn in Western philosophy represents a progress away from superstition and hypostatisation towards the truth.

Keywords: Benjamin, language, origin, historical materialism, Cratylus

1. Introduzione, metodo

Il presente contributo propone alcune considerazioni teoriche sul pensiero linguistico di Walter Benjamin. Il principale riferimento testuale sarà il saggio del 1916 *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (BENJAMIN, 1972-1999, II: 140-157). Comprendere il problema della lingua significa innanzitutto determinarne il luogo sistematico, indicare la regione del pensiero a cui appartiene. Nel particolare contesto della filosofia benjaminiana occorre far luce sui rapporti della questione della lingua con quella della conoscenza e con la concezione della storia. Per tracciare le coordinate di questa costellazione di problemi ci serviremo anche di scritti e concetti posteriori al saggio *Sulla lingua*. Spiegare un testo mediante concetti elaborati soltanto in seguito, che dunque non possono aver concorso alla genesi di quel testo in

maniera dimostrabile, può esser visto come un procedimento non scientificamente valido. A una simile obiezione si oppone qui soltanto l'opinione che sia necessario concedersi il beneficio di fare dell'intera l'opera di Benjamin l'oggetto di una considerazione sincronica, qualora si voglia trarne un bilancio sistematico. Tale esigenza nasce dal carattere sperimentale e asistemico della scrittura di questo filosofo, che rende i suoi saggi piuttosto tentativi di allargare gli orizzonti problematici e forzare i limiti del pensiero che formulazioni di teorie concluse. Le nozioni di messianismo e materialismo storico, che costituiscono i pilastri del pensiero maturo di Benjamin, ci sono parse così irrinunciabili per la comprensione dei suoi scritti giovanili sulla lingua.

Un secondo elemento di confronto sarà rappresentato dalle riflessioni linguistiche delle fonti più influenti e decisive di Benjamin, fra cui si sono privilegiati Platone, Marx e Scholem. Agamben, invece, è citato qui in quanto epigono e valido interprete di Benjamin più che come continuatore originale del suo pensiero.

2. Il messia non è un'utopia

Il messianismo rappresenta, nel pensiero di Benjamin, un'idea gnoseologica, un'istanza conoscitiva¹. Il messia, aspirazione originaria e fine ultimo della storia, è il punto di accesso alla conoscenza dell' «accadere universale». Egli gode della prospettiva più propria della conoscenza storica, le questioni della quale, in corrispondenza del carattere storico – caduco – della verità, coincidono con il problema della conoscenza *tout court*. La verità passa: il compito del filosofo è di renderla presente, di ricordare e *attualizzare* ciò che è passato.

Una verità caduca si sottrae all'intenzione conoscitiva in modo differente dalla verità sfuggente della tradizione metafisica occidentale. Non è qualcosa di grande o infinito, di volatile, che si possa sperare di catturare in futuro mediante l'impiego di reti categoriali via via più adeguate, «come se la verità arrivasse da fuori, volando» (BENJAMIN 1972-1999, I: 207). La verità è immaginata piuttosto come una flebile voce che parla dalla lontananza di un passato indefinito, una “debole forza messianica” che corre costantemente il rischio di non essere ascoltata, di andar perduta. Definire con precisione quel passato, portarne alla luce l'indice temporale, è compito del materialismo storico (BENJAMIN 1972-1999, I: 691-706). Redimerlo, salvarlo dal suo destino di oblio, è la prestazione più propria della figura escatologica del messia.

La speranza messianica si differenzia dall'utopia perché non si rivolge alla realizzazione futura di un qualche ideale, bensì alla restituzione di una condizione

¹ Il paradigma del messianismo come istanza conoscitiva risale ai testi profetici dei secoli VII-V a.C: «La terra sarà piena della conoscenza di Dio come il mare d'acqua» (Isaia 11, 9; Abacuc 2, 14). Esso si ritrova sia nelle fonti del cosiddetto razionalismo messianico sia in quelle della tradizione mistica e costituisce pertanto un punto di contatto (poco indagato) fra l'ebraismo rabbinico e quello cabalistico. Il primo riduce al minimo il contenuto utopico dell'idea messianica, ne toglie miracoli e sconvolgimenti dell'ordine naturale e la collega all'ideale di *vita contemplativa*, di studio e comprensione finalmente completa della Torah. La mistica cabalistica, dal canto suo, considera la dottrina della profezia la madre di tutte le scienze, l'unione dello spirito umano con l'*intellectus agens*. Cfr. I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo (a cura di) *Il messianismo ebraico*, e G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in *Judaica I*, pp. 7-74.

paradisiaca perduta (SCHOLEM 1968-1992, I: 7-74). Il passato del Paradiso, tuttavia, non è quello reale e cronologico: si tratta di un passato originario. Non è databile e circoscrivibile in un lasso di tempo storico, non si può ricostruire in maniera documentaria ma soltanto attraverso una filosofia speculativa che prende le mosse dalle sue manifestazioni concrete che sono disseminate nel mondo fenomenico.

Che il passato originario si rifletta, frammentato, nel corso dello sviluppo storico reale è l'idea che unisce messianismo e materialismo storico alla base della teoria della conoscenza di Benjamin e della sua concezione della storia. In questo quadro filosofico lo studio del linguaggio può essere letto da un duplice punto di vista: da una parte va visto come il tentativo di pensare un linguaggio adeguato a essere l'organo della conoscenza storica, che non si limiti cioè a descrivere la superficie dei fatti ma ne rappresenti lo sviluppo, il loro esser divenuti quali si presentano a noi, in tutte le sue contraddizioni, le zone oscure e dimenticate. D'altro canto la lingua stessa può esser fatta oggetto di una ricerca filosofica che punta all'origine. L'idea da cui muove la riflessione linguistica del filosofo berlinese è quella di un linguaggio immediatamente identico con la realtà che vuole significare – idea che egli nutre dalle concezioni mistiche e dalla mitologia dell'origine divina della lingua.

L'immediatezza è ciò che caratterizza in generale le facoltà percettive e conoscitive di Adamo, cioè dell'uomo nella condizione paradisiaca. Benjamin si mette sulle tracce di tali facoltà originarie, ne ricerca i residui. Se tuttavia non si vuol considerare il mito del paradiso come un avvenimento storico (è questa la scelta metodologica dichiaratamente non teologica di Benjamin: la Bibbia, che egli *commenta*, non è presa per verità oggettiva rivelata) allora occorre rivedere la nozione di "residui". L'originarietà della condizione paradisiaca non consiste infatti nella sua precedenza cronologica agli avvenimenti della storia della civiltà. Il paradiso è piuttosto lo scopo finale originario della storia, ciò che da sempre vale come suo fine ultimo. Da questa prospettiva i residui delle facoltà paradisiache appartenenti a un passato mitico-originario appaiono come anticipazioni, avvisaglie messianiche della realizzazione di quelle facoltà, delle aspettative originarie dell'umanità, delle sue speranze millenarie.

3. L'antinomia dell'origine della lingua

Il saggio *Sulla lingua* delinea non tanto una teoria quanto una critica del linguaggio, nello stesso senso in cui cinque anni più tardi l'autore sottopone a critica la violenza giuridica: "La critica della violenza è la filosofia della sua storia. La *filosofia* di questa storia, in quanto solo l'idea del suo esito apre una prospettiva critica, separante e decisiva sui suoi dati temporali" (BENJAMIN 1972-1999, II: 202).

Nel dibattito secolare sull'origine del linguaggio è almeno a partire dal primo romanticismo che l'interesse per questo problema si è fatto, da storico, sistematico (ma già per Leibniz la lingua originaria non costituiva più che un'ipotesi di lavoro) (GESSINGER, VON RAHDEN 1989). Occorre tuttavia risalire a Platone se si cerca chi per primo si è servito della disputa sull'origine del linguaggio come di un'occasione per indagare in realtà l'essenza della relazione significativa fra nomi e cose. Nel *Cratilo* Platone inscena un confronto fra le due tesi fondamentali di questo

dibattito, quella naturalista e quella convenzionalista, rappresentate da Cratilo ed Ermogene, che nella sostanza non si differenziano dalla «teoria mistica» e da quella «borghese» in esame dal saggio *Sulla lingua*. La loro contrapposizione, in Platone come in Benjamin, è falsa, ma non sterile.

L'intervento di Socrate, il quale, interpellato dai due, sviscera pian piano la natura aporetica della loro discussione, produce un allargamento dell'orizzonte problematico. La domanda sull'origine del linguaggio si rivela un espediente dell'impianto drammatico del dialogo per introdurre la riflessione sulle problematiche gnoseologiche e ontologiche che il pensiero del linguaggio inevitabilmente suscita.

Anche il saggio *Sulla lingua* presenta questa contrapposizione senza prendere partito per una delle due tesi. La critica punta ai loro presupposti nascostamente comuni – in simmetria con l'atteggiamento della *Critica della violenza* nei confronti dell'ipotesi giusnaturalistica e di quella positivista. La tematica della genesi della lingua gioca qui un ruolo simile a quello assegnatole da Platone. Il mito di *Genesi* e il tema del linguaggio del paradiso vanno intesi, infatti, come un espediente letterario per introdurre una riflessione speculativa sull'*origine* del linguaggio.

L'origine va distinta dalla genesi. Gli strumenti concettuali che marcano i diversi livelli di pensiero su cui si svolgono l'indagine storica sulla genesi e la riflessione speculativa sull'origine sono da ricercare in scritti benjaminiani posteriori. Nella *Premessa gnoseologica a L'origine del dramma barocco tedesco* leggiamo una formulazione del concetto di origine, tanto oscura quanto imprescindibile per chi intenda capire Benjamin:

L'origine, pur essendo una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi. Per origine non si intende il divenire di ciò che scaturisce, bensì al contrario ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare. L'origine sta nel flusso del divenire come un vortice, e trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita (BENJAMIN 1972-1999, I: 226).

Giorgio Agamben ha pubblicato nel 2008 uno studio intorno al linguaggio la cui intenzione dichiarata è di tipo archeologico (AGAMBEN 2008). Il maggior merito del concetto di *archè* elaborato in quella sede dal filosofo italiano è quello di fornire un'interpretazione a nostro avviso corretta di quello benjaminiano di origine: «L'*arché*» di Agamben «non è un dato, una sostanza o un evento, bensì un campo di correnti storiche tese fra l'antropogenesi e il presente, l'ultra-storia e la storia [...] e come tale essa può, eventualmente, permettere l'intelligibilità dei fenomeni storici» (AGAMBEN 2008: 16). Allo stesso modo l'origine di Benjamin si distingue dalla genesi perché non è un fatto storico situabile cronologicamente. Essa non appartiene nemmeno a una struttura ideale atemporale avulsa dalla storia: è una forza che opera nella storia, l'istanza che condiziona, per così dire strega l'intera storia nel suo consumarsi, ne segna il destino. Anche gli esempi di *arché* adottati da Agamben sono calzanti per la chiarificazione del concetto di origine qui in esame: «la lingua indoeuropea», di cui non si conservano documenti, come espressione di «un sistema di connessioni fra le lingue storicamente accessibili»; «il bambino», che in psicoanalisi è «una forza che continua ad agire nella vita psichica dell'adulto»; e «il *big bang*, che si suppone aver dato origine all'universo e non cessa di inviare verso

di noi la sua radiazione fossile» (AGAMBEN 2008: 16).

La lingua arcaica studiata dai linguisti sulla base della comparazione delle grammatiche storiche non è che un modello teorico, «un algoritmo che esprime un sistema di corrispondenze» (AGAMBEN 2008: 14). Il suo status epistemologico e ontologico, al pari di tutti gli stadi più antichi dell'umanità cui si perviene, in diverse discipline, mediante le tecniche della comparatistica, è da paragonarsi a quello della «lingua adamitica» di cui si parla nello scritto *Sulla lingua*. Questo saggio rappresenta dunque uno studio sull'origine del linguaggio di carattere *speculativo*².

La definizione più propria del progetto benjaminiano lo deve qualificare come una filosofia della storia del linguaggio. I problemi che pone attengono, cioè, all'interpretazione ideale dello sviluppo storico concreto della facoltà linguistica. A partire dall'esperienza concreta della *lingua dell'uomo* si indaga il significato e la vitalità della sua origine. Si tratta di contemplare quella determinata costellazione in cui l'idea originaria e il fenomeno concreto della lingua considerato nel suo sviluppo rendono conoscibile l'un l'altra.

Le due tesi tradizionali sulla genesi del linguaggio sottolineano una l'elemento naturale o mistico, l'altra quello storico e arbitrario del linguaggio; una la natura immediata della relazione fra linguaggio e realtà, l'identità e intrinsecità di parole e essenze, l'altra la mediazione dell'uso come fondamento della significazione, il carattere di segno e l'estrinsecità dei nomi rispetto alle cose. Benjamin, come Socrate, respinge dapprima l'ipotesi convenzionalista, ma non, come si potrebbe pensare a prima vista, per abbracciare quella opposta. È infatti «equivoca anche la confutazione della teoria borghese da parte della teoria mistica del linguaggio» (BENJAMIN 1972-1999, II: 150). L'obiettivo strategico che accomuna la sua riflessione a quella di Platone, perseguito in ambo i casi mostrando l'insufficienza di entrambe le tesi unilaterali, consiste nel mostrare la compresenza dei due elementi come forze cooriginarie, vive e inter-attive nel linguaggio.

Quasi come per le antinomie della ragione pura, si tratta di mettere in moto la contraddizione secca fra la tesi e l'antitesi e farne l'oggetto di una considerazione dialettica. I due poli opposti non rimangono astrattamente l'uno di fronte all'altro per affermare la loro verità ma disegnano lo spazio e la forma del movimento reale che il linguaggio compie nella sua storia. La conoscenza che si ricava da un'indagine impostata in tal modo riguarda allora non tanto la genesi storica del linguaggio quanto il suo carattere strutturalmente doppio.

A uno sguardo che si allarga, l'ambiguità della significazione è ciò che pone la lingua al crocevia di molte relazioni che costituiscono alcuni fra i problemi più profondi e primigeni della filosofia: quella fra divino e umano, fra natura e cultura, fra conoscenza e verità, fra individuo e società, fra soggetto e oggetto, fra ragione e storia. Questa sua peculiare posizione, anche se non sempre compresa appieno, è ciò che le ha assicurato nei secoli un posto al centro del dibattito filosofico.

² Speculativo nel senso etimologico del termine cui fa riferimento Tommaso: «Speculare viene da specchio [...]. Vedere le cose attraverso lo specchio equivale a vedere la causa dagli effetti» (*Summa theologiae*, II 2 qu. 180 a. 3).

4. L'origine e il fine. Storia di una promiscuità

Particolare considerazione devono trovare, nell'ambito di un'indagine filosofica sulla storia della lingua, i rapporti teleologici in cui essa è implicata, sia nel suo stadio ideale (la *lingua in generale*), sia nel suo concreto sviluppo storico (la *lingua dell'uomo*). La problematicità del rapporto di significazione che il linguaggio intrattiene con la verità è speculare a quella del rapporto fra mezzi legittimi e fini giusti tematizzata nella *Critica della violenza*.

Il rapporto fra mezzi e fini quale si esplica nel corso storico dei rapporti giuridici è, dal punto di vista critico di Benjamin, assai più complesso dell'ingenua concezione che vuole il monopolio della violenza un semplice mezzo per realizzare i fini della giustizia. La sfera dei mezzi e quella dei fini, considerate nei loro rapporti e mediazioni aventi luogo nel tempo storico, non possono essere separate e considerate come indipendenti l'una dall'altra. La prospettiva critico-filosofica nella quale Benjamin considera la storia della violenza riconosce l'intreccio inestricabile dei due ambiti, fini e mezzi, e lo denuncia come l'origine della problematicità del diritto. I fini (il regno della giustizia) sono ambigui perché si presentano come sottratti alla sfera dei mezzi, superiori, sovraordinati, incondizionati, mentre, in realtà, vengono posti nella/dalla sfera dei mezzi e ne sono condizionati essenzialmente. I mezzi sono altrettanto ambigui: si vorrebbero semplicemente asserviti a un fine mentre, in realtà, non hanno alcuna intenzione di lasciare la scena una volta esaurita la loro funzione. Essi permangono, per così dire, nel fine che hanno realizzato. Assai promiscuo si rivela il terreno della teleologia, teatro di commistioni impure. La storia del diritto, storia della civilizzazione, storia politica della violenza di stato segue un corso la cui forma è questa ambigua relazione finalistica.

Il linguaggio può esser fatto oggetto di una critica analoga. A prima vista non sembrerebbe difficile mettere tutti d'accordo sul fatto che esso sia, come sistema fissato di segni, un mezzo finalizzato alla conoscenza e alla comunicazione della realtà. Questa è la cosiddetta concezione borghese. Essa non è falsa ma di per sé incompleta. Il suo concetto semplice di strumentalità non regge di fronte a una considerazione storica e rivela la sua natura dogmatica.

Nel *Cratilo* l'infondatezza della capacità dei nomi in uso di «render manifeste le cose» si palesa al termine della lunga sezione etimologica, proprio là dove la ricostruzione storica degli usi linguistici si scontra con i suoi limiti ideali, *tà pròta onòmata*, i primi nomi (PLATONE 2008: 101). Gli introvabili primi nomi (per Socrate «sono stati ormai seppelliti»³) sono la figura chiave dell'indagine platonica, segnano il punto in cui le tesi di Ermogene e Cratilo si rovesciano l'una nell'altra. Ermogene, che vuole fondare la verità del linguaggio sulla convenzione, viene invitato a ricercarne l'origine. Egli deve ammettere che i primi nomi non possono essere conformi a un uso precedente, devono fondare altrimenti la propria ambizione di «rendere manifeste le cose». La ricerca etimologica di Ermogene finisce per ribaltarsi, al suo culmine, nel teorema fondamentale del suo avversario: l'intrinseca corrispondenza naturale fra nomi e cose. Cratilo invece, che sostiene la tesi dell'intrinsecità, è dell'idea che sia sufficiente conoscere i nomi primi per conoscere l'essenza delle cose. Che essi siano stati posti *correttamente* è, secondo Cratilo, un

³ PLATONE, *Cratilo*, 414 c.

fatto autoevidente, ma, messo alle strette dall'incalzante domandare socratico, il povero eracliteo non trova altra giustificazione che questa: «La massima prova che colui che pose i nomi non ha fallito la verità sia per te questa: non sarebbero mai stati tutti così d'accordo» (PLATONE 2008: 133).

L'etimologia può fornire una spiegazione solo parziale dell'adeguatezza degli strumenti onomastici al loro fine. In altri termini, la capacità del linguaggio di significare la realtà necessita di un altro tipo di fondazione che non sia più un rimando esterno. È questo il punto in cui, in Platone come in Benjamin, entra in gioco il mito. Il primo postula la figura di un *nomothètes*, legislatore, un istitutore degli usi linguistici che ha posto i primi nomi. Benjamin invece individua l'elemento mitico fondativo della lingua nel concetto della sua capacità di *rivelare* immediatamente la verità. Il concetto di rivelazione è «affiorato sempre di nuovo spontaneamente al centro della filosofia del linguaggio e ha costituito il suo più intimo rapporto con la filosofia della religione» (BENJAMIN 1972-1999, II: 146).

La questione della strumentalità del rapporto di significazione non è in fondo che il risvolto linguistico del problema fondamentale di ogni teleologia, quello dello scopo finale assoluto⁴. Un ordine teleologico si presenta come una serie di rapporti condizionati mezzo-fine. La risalita della serie delle cause finali (in cui si trova, a ogni passaggio, che il fine diviene mezzo per un fine ulteriore) può proseguire all'infinito finché non si postuli l'esistenza di un fine assoluto, che, avendo in sé la propria giustificazione e non rimandando a sua volta a nient'altro, non rientri più nella serie dei rapporti finalistici condizionati ma ne sia piuttosto il fondamento incondizionato.

La relazione strumentale fra significante e significato non è in grado di autofondarsi senza fare ricorso a quell'elemento originario del linguaggio che è rappresentato dalla tesi mistica dell'intrinsecità di parole e cose. Quando pretende di farlo, quando si vuole espugnare dalla lingua l'elemento mitico, il mito ricompare fatalmente in essa, fini e mezzi tornano a indeterminarsi. La lingua, «presa come un mezzo, lussureggia» (BENJAMIN 1978, I: 127): non si limita ad assolvere il suo compito di significare una realtà esterna ma si impone, autoreferenziale, come proprio stesso contenuto e scopo. Il parlare degli uomini diviene allora vano, una *ciarla*⁵.

L'originarietà dell'elemento mitico, ripetiamo, non consiste nella sua storicità (nessun filosofo serio crede, in quanto tale, che Dio abbia creato i nomi e garantito la loro verità, perché nessun filosofo serio crede ai miti), bensì nel suo valore di principio fondante. La lingua fonda la sua relazione di significazione con la realtà sulla pretesa di essere identica con essa, di essere il medio *in cui* la verità si comunica e non semplicemente il mezzo *attraverso cui* essa viene comunicata. Tale relazione immediata con la verità è l'ambizione originaria del linguaggio, senza la quale esso non sarebbe potuto sorgere né potrebbe consistere. Questo è il significato tanto della confutazione socratica di Ermogene quanto di quella benjaminiana della teoria borghese.

⁴ Questo problema è stato formulato con irripetibile chiarezza da Kant nella *Dialettica del giudizio teleologico* (*Kritik der Urteilskraft*, § 76).

⁵ Nel senso kierkegaardiano del termine, cui Benjamin fa riferimento (GS II, p. 153). Cfr S. Kierkegaard, *Per provare se stesso*.

Negando e dimenticando il mito, la concezione convenzionalista e strumentale del linguaggio non lo elimina davvero. La scissione dell'identità originaria di lingua e realtà in una dualità mezzo-fine finisce infatti fatalmente per risolversi nuovamente in un'identità. In questa rinnovata immediatezza, però, è la verità a farne le spese: essa viene schiacciata sulla correttezza delle proposizioni, diventa una proprietà del linguaggio e cessa di avere realtà indipendente. Il mezzo finisce per confondersi con il suo fine originario. Questo è il medesimo destino toccato in sorte a violenza giuridica e giustizia nella *Critica della violenza*.

5. Il pound. Sul carattere doppio del linguaggio

Il tentativo di dipanare il filo che lega l'indagine sul linguaggio e quella sul diritto equivale a quello di individuare alcuni tratti fondamentali del metodo dalla ricerca filosofica di Benjamin e della sua gnoseologia. Il problema della conoscenza in Benjamin è strettamente connesso con quello di una retta concezione della storia. A testimoniare questo legame può essere chiamata innanzitutto la cartella N del lavoro su *I passages di Parigi*, denominata *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts* (Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso). Vale la pena di provare a fare luce sulle ragioni di questo raggruppamento tematico.

La citazione con cui la cartella si apre («La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si ridesta il mondo... dai sogni su se stesso») è tratta significativamente da un'antologia di testi marxiani del 1932 intitolata *Der historische Materialismus* (MARX 1932). La concezione materialistica della storia è la prospettiva che Benjamin accoglie dalla tradizione marxista per farne la base della propria teoria della conoscenza. Una disamina esauriente di questa teoria non può aver luogo in questa sede. Si può tentare al più di metterne in evidenza alcuni aspetti rilevanti per la presente ricerca⁶.

L'idea fondamentale del materialismo storico marxengelsiano recepito da Benjamin sta, a nostro avviso, nel voler togliere l'apparenza superficiale della fatticità per cogliere, nella realtà, il suo nucleo storico, il suo essere divenuta quale si presenta. Lo sguardo materialistico è quello che non si ferma alla ricezione e asseverazione dei risultati ma ne indaga lo sviluppo storico reale che li ha prodotti.

Nel testo principale del materialismo storico, *Il capitale*, troviamo alcune considerazioni di Marx non irrilevanti per la filosofia del linguaggio. Nel terzo capitolo («Il denaro ossia la circolazione delle merci») è in questione la “magia del denaro”, quella proprietà occulta per cui oro e argento rappresentano socialmente un'«incarnazione immediata di tutto il lavoro umano» (MARX 1951, p. 99). Non deve sfuggirci l'affinità di tale «magia» con quella tematizzata nel saggio *Sulla lingua* di Benjamin. Marx riconduce la magia del denaro proprio al carattere duplice che hanno i nomi che gli vengono assegnati.

⁶ Un indizio, un punto di partenza ci è offerto da una lettera inviata a Max Rychnerin cui Benjamin dà ragione dell'orientamento apertamente materialistico della sua ricerca: «Mi appare ogni giorno più chiaramente che dalla mia posizione molto particolare in fatto di filosofia del linguaggio vi è un tramite – per quanto teso e problematico – verso la concezione propria del materialismo storico» (BENJAMIN 1978, II: 523). In seguito tenteremo di chiarire come può essere inteso questo tramite.

I nomi della moneta (l'unità di misura del denaro) nominano originariamente le unità di misura del peso della merce-denaro (per esempio l'oro o l'argento). Il termine inglese «*pound*», «sterlina», significa anche «libbra», poiché in origine una sterlina equivaleva a una libbra d'argento. Per causa di fattori storici contingenti (introduzione di valute straniere, oscillazione dei prezzi dei metalli nobili, falsificazione del denaro ecc.), i nomi di moneta fissati per legge o convenzione si separano man mano dal loro significato originario. Oggi non hanno più nulla a che vedere con i nomi dei pesi metallici da cui derivano.

Dietro l'ambiguità dei «nomi di battesimo legali» assegnati al denaro Marx scorge la sua doppia funzione: da una parte, nelle vesti di quantità fissata d'oro, esso funge da unità di misura dei prezzi; dall'altra il denaro è anche la forma di espressione del valore delle merci, vale a dire ciò che fornisce una scala unitaria di grandezze auree, «grandezze omonime», necessaria per la misurazione del valore di merci affatto distinte fra di loro. Il fondamento della commensurabilità di merci fra loro differenti, tuttavia, non è il denaro, bensì il loro valore, in quanto rappresenta il «lavoro umano oggettivato» dispeso nel loro processo di produzione. Il denaro è la *misura del valore*. In questa sua nuova funzione, distinta da quella di *unità di misura dell'oro*, esso può presentarsi come «incarnazione sociale del lavoro umano». La chiave per risolvere “l'enigma del feticcio del denaro” è indicata da Marx proprio nei suoi nomi. Essi sono l'espressione del suo carattere duplice. Scrive Marx:

Il nome d'una cosa è qualcosa di totalmente esteriore alla sua natura. Se so che un uomo si chiama Jacob, non so nulla sull'uomo. Così nei nomi di denaro sterlina, tallero, franco, ducato ecc... scompare ogni traccia del rapporto di valore. La confusione a proposito del significato arcano di questi *segni cabalistici* [corsivo mio] è tanto più grande per il fatto che i nomi di denaro esprimono insieme il valore delle merci e anche parti aliquote d'un peso di metallo, della scala denaro. (MARX 1951: 106, trad. mia).

I nomi di peso sono qualcosa di esterno al peso di un metallo nobile, sono semplicemente il segno convenuto che ne esprime l'unità di misura. Fin qui nulla di misterioso. La confusione comincia quando questi nomi si separano dal loro significato originario e ne acquisiscono uno nuovo, svincolato dal primo. Il rapporto dei nomi con questo secondo significato è essenzialmente diverso da quello che avevano con il primo: si tratta, in questo caso, di una relazione di intrinsecità. Se il nome «*pound*» (libbra) era il segno (estrinseco) dell'*unità di misura* del peso di un metallo, lo stesso nome «*pound*» (sterlina) coincide ora direttamente – con buona pace dei cento talleri di Kant – con la *misura* del valore di una merce, è la sua «forma fenomenica necessaria». L'indagine materialistica che voleva risolvere l'arcano della «magia del denaro» riscopre nei nomi fissati per convenzione (semplici e innocui segni) la presenza di «segni cabalistici» dotati della magica proprietà di coincidere con l'essenza di ciò che rappresentano.

L'idea alla base della concezione del linguaggio propria della mistica ebraica è descritta da un esperto di segni cabalistici quale Gershom Scholem come «la convinzione che la lingua, il medio nel quale si compie la vita spirituale dell'uomo, possieda un lato interno, un aspetto che non si esaurisce nelle relazioni di comunicazione fra gli esseri». In tutti i tentativi di comunicazione dell'uomo «vibra

qualcosa che non è soltanto segno», in ogni espressione «traluce un qualcosa di inesprimibile»: «ecco il fondamento comune di ogni mistica del linguaggio». «In questo senso», aggiunge Scholem, «W. Benjamin è stato a lungo un puro mistico del linguaggio» (SCHOLEM 1968-1992, III: 7).

È certamente vero che Benjamin trasse dalle teorie mistiche della tradizione cabalistica (recepita attraverso l'amicizia e lo scambio intellettuale con Scholem) alcuni dei concetti centrali del saggio *Sulla lingua*: in primis l'idea dell'origine divina del linguaggio e quella della lingua di Adamo come immediatamente conoscente. Occorre tuttavia guardarsi dall'interpretare l'atteggiamento di Benjamin nei confronti di questi stadi arcaici della lingua come nostalgico, come una sorta di volontà antimoderna di restaurazione. Egli piuttosto studia questa mitologia del linguaggio come un suo elemento originario e, contro la filosofia del linguaggio moderna che lo dà per estinto, ne denuncia l'occulta sopravvivenza. Egli mostra (con Marx, senza forse ancora rendersene conto) come i misteriosi segni cabalistici riemergano in ogni linguaggio, per quanto scientizzato esso sia. È nella *lingua dell'uomo*, e non altrove, che egli trova elementi della *lingua in generale*. Anche nel più «borghese» dei sistemi semiotici permangono strati simbolici, non significativi. Per quanto Benjamin non fosse immune dal fascino della lingua arcaica, la sua riapparizione nel bel mezzo della modernità ha, ai suoi occhi, qualche cosa di spaventoso e deforme. Per un'operazione artificiosa – tutt'altro che spontanea e immediata come Adamo – la lingua borghese ritorna a comportarsi come nella sua origine mitica, come quel medio immediato *in cui* si comunica una qualche «essenza spirituale» (per esempio, il valore). Sotto forma di contenuti extrasemantici questi esseri spirituali, che non solo vengono comunicati *attraverso* la parola ma prima ancora si esprimono *in essa*, nascondono il loro carattere storico, la loro genesi convenzionale, e si rendono realtà naturali, indipendenti e oggettive. Quello che è un fatto sociale appare e agisce come uno mistico, il semplice segno convenzionale cessa di essere tale e si fa nome identico alla cosa sul modello della *creatio ex nihilo* di *Genesis*.

6. Il «peccato dello spirito linguistico»

Nel suo momento mitico-originario la lingua non si comporta come un sistema di segni. Non è un mezzo per trasportare dei contenuti bensì la loro manifestazione diretta, il medio *in cui* la realtà si esprime, una sorta di voce della natura⁷. Questa proprietà occulta della lingua è ciò che la concezione borghese nega risolutamente e, nel frattempo, pratica. Benjamin la indaga a partire dai fenomeni non meramente semantici della lingua, che stanno lì, ai suoi occhi, a testimoniare della sua natura originaria precedente, o meglio, eccedente la sua irregimentazione sociale. La «magia» della lingua adamitica (o semplicemente mitica) altro non è che la sua immediatezza: essa conosce immediatamente, dice immediatamente il vero.

⁷ Una chiara definizione di medio è stata data da Winfried Menninghaus nel suo studio sulla teoria benjaminiana della magia linguistica: «Il concetto di medio riassume in maniera pregnante le proprietà grazie alle quali la lingua mostra (lett. fa apparire, *aufscheinen lassen*) qualcosa di categoricamente distinto dal suo contenuto verbale: il medio è l'elemento di una rappresentazione, senza esseren tuttavia un mezzo» (MENNINGHAUS 1995: q7).

È questa, con ogni probabilità, l'idea guida del citato saggio di Agamben, che egli ha qualificato come una «archeologia del giuramento» (AGAMBEN 2008). La centralità e fondatività accordate all'istituto del giuramento si spiegano col fatto che esso funge da garanzia di veridicità – di quella proprietà che il linguaggio afferma di se stesso come la propria ragion d'essere. La sua ambiguità sta nel presentarsi ad un tempo come fenomeno linguistico – il giuramento è un enunciato – e metalinguistico – il suo scopo e il suo effetto reale consistono nella modificazione della relazione fra linguaggio e verità e dunque trascendono il contenuto semantico. Lo schema del giuramento è: $x = x$ è vero. Il giuramento, per Agamben, mette «in relazione il linguaggio umano col paradigma del linguaggio divino» (AGAMBEN 2008: 30).

Dio però, la cui parola è la verità, non ha bisogno di giurare. L'unità di parola e verità, che nella lingua divina è immediata, viene recuperata da parte dell'uomo al prezzo di introdurre una mediazione di carattere religioso-giuridico (il giuramento). Questa mediazione è all'origine di molti dei problemi che catturano l'attenzione di Benjamin. Nel tentativo di assimilare la lingua umana a quella divina egli vede una cattiva imitazione, «quasi una parodia del verbo creatore» (BENJAMIN 1972-1999, II: 153). Scimmiettare Dio, però, non è solo un'azione vana ma rappresenta una grave colpa, una *hybris* che non può restare impunita. Essa non è una semplice colpa. È la colpa originaria, il vero e proprio atto di nascita della colpa.

Il giuramento di Agamben, che contiene e fonda la possibilità del suo contrario, lo spergiuro (AGAMBEN 2008: 13 e ss.), non può non far pensare alla nozione di giudizio quale ci è presentata nel commento a *Genesi* del saggio *Sulla lingua*: «Questa parola giudicante scaccia i primi uomini dal paradiso; essi stessi l'hanno provocata, secondo un'eterna legge per cui questa parola giudicante punisce – e attende – la provocazione di sé come la sola e più profonda colpa» (BENJAMIN 1972-1999, II: 153).

L'albero della conoscenza non si trovava certamente nel giardino dell'Eden per dare informazioni genuine sul bene e sul male, nozioni che non hanno alcun senso in un contesto di beatitudine paradisiaca e comunione con la natura. Esso era piuttosto una sorta di *bluff*. Cascando nella trappola del serpente l'uomo commette la colpa originale: l'invenzione della colpa, l'introduzione del male nel mondo. Dal punto di vista linguistico questo fatto si esprime con la metamorfosi della «lingua nominale» di Adamo, puro medio dell'espressione delle cose, in una lingua giudicante. Benjamin gioca qui evidentemente con la doppia accezione del termine «giudizio», quella morale o giuridica e quella logica; si serve di questa ambiguità semantica per indicare la cooriginarietà e la coalescenza del linguaggio tribunalesco e di quello della logica predicativa.

I nomi della lingua adamitica si riferiscono direttamente alla realtà per una loro

proprietà magica immanente⁸. I giudizi predicativi in cui si struttura il linguaggio della conoscenza umana, al contrario, dicono qualcosa *di* qualcosa, uniscono, analitici o sintetici che siano, un soggetto a un predicato, descrivono nessi, stati di cose. Questo mutamento, tuttavia, non espugna affatto la magia dal linguaggio. «La sua magia è un'altra da quella del nome, ma egualmente magia» (BENJAMIN 1972-1999, II: 153). Gli effetti del giudizio si realizzano nella realtà, l'uomo viene *realmente* cacciato dal paradiso, colpa e male fanno *realmente* il loro ingresso nel mondo. Il reale si risolve in «stati di cose». Se la magia originaria dei nomi consiste nella loro comunione interna con l'essenza delle cose, quella postlapsaria dei giudizi consiste in una loro occulta capacità di autoinverarsi.

Il disincantamento prodotto dall'albero della conoscenza (e dalla filosofia moderna) non consegue il suo obiettivo di eliminare la magia mitica dal linguaggio per farne un mero sistema semiotico. Questo è il significato della tesi benjaminiana secondo cui «la lingua non dà mai puri segni» (BENJAMIN 1972-1999, II: 150). Nella negazione «borghese» della relazione immediata di linguaggio e realtà Benjamin scorge dialetticamente un tentativo di restaurazione posticcia della stessa.

7. Conclusione. Per un concetto critico di lingua

La riflessione linguistica di Benjamin si oppone alla concezione (oggi più egemone che allora) che vede nella filosofia del linguaggio l'esito di un percorso progressivo che, lasciandosi alle spalle la metafisica e le sue ipostasi, eleva finalmente la filosofia a scienza. Egli non crede nell'ideale di un linguaggio perfettamente scientifico che corrisponda pienamente alla «costruzione logica del mondo» e renda perciò possibile la risoluzione o l'eliminazione di ogni problema filosofico.

Alla base di questo scetticismo nei confronti delle potenzialità conoscitive del linguaggio come sistema di segni e regole logiche vi è una concezione della verità che unisce in sé i fondamenti gnoseologici comuni all'idealismo (Platone) e al materialismo (Marx). Benjamin li compendia nel «principio per cui l'oggetto della conoscenza non coincide con la verità» (BENJAMIN 1972-1999, I: 209).

Mentre la conoscenza procede per concetti, produzioni spontanee dell'intelletto, la verità appartiene all'essere storico ed è indipendente dalla coscienza del soggetto. L'unità immediata di soggetto e oggetto, coscienza e verità, è il fatto originario – nel senso che si è tentato di chiarire – della conoscenza umana. La sua scissione è un fatto storico reale: se il mistico la nega, il filosofo deve invece farci i conti.

Posta la perdita di tale immediatezza – dello stadio originario e paradisiaco non solo della conoscenza, bensì dell'esistenza umana in tutti i suoi aspetti, anche e innanzitutto pratici e sociali – è inane anche il tentativo di restaurarla mediante il

⁸ Il particolare statuto linguistico del nome ha attirato l'attenzione di molti pensatori del linguaggio. Il nome proprio è forse la manifestazione più estrema della natura non significativa dei nomi, e non a caso il *Cratilo* si apre con la domanda «se 'Cratilo' sia o meno il nome per lui secondo verità» (*Cratilo*, 383b). Similmente Benjamin, che aveva letto Platone ma conosceva anche attraverso Scholem il concetto di nome della mistica ebraica, si chiede in un frammento: «Sono io, colui che si chiama Walter Benjamin? O semplicemente mi chiamo W. B.? [...] Il nome è attaccato a noi, o siamo noi a essere attaccati al nome?» (BENJAMIN 1972-1999, VI: 61). Nemmeno Wittgenstein si è sottratto a domande di questo tipo: «So di chiamarmi Ludwig Wittgenstein o lo credo soltanto?» (WITTGENSTEIN, *On Certainty*, n. 141, cit. in AGAMBEN 2008: 38).

perfezionamento tecnico degli strumenti. La vita, nella sua forma originaria, ha in se stessa il proprio scopo finale. Dal momento in cui i mezzi si separano dai fini – questo è il momento del peccato originale, quello in cui le parole si distaccano dalle cose, il valore di scambio dal valore d'uso – quelli prendono il sopravvento, si riproducono, divengono autoreferenziali, espellono i fini dalla realtà storica e asserviscono la vita. A svelare la natura espansiva e onnivora dei mezzi è la filosofia materialistica della loro storia, che in Benjamin coincide con la ricerca messianica dello scopo finale originario. La «redenzione» degli elementi originari è il compito della filosofia: sottrarli al destino che li disattiva, o meglio, li degrada a fondamenti e giustificazioni ideologiche del dominio dei mezzi.

Così avviene per verità e linguaggio. L'idea della loro perfetta corrispondenza è il presupposto nascostamente comune di *Cratilo* ed Ermogene – nel primo caso garantita per grazia divina, nel secondo per opera umana, per convenzione o contratto; è il dogma fondamentale sia della concezione borghese o convenzionalista del linguaggio che di quella mistica o naturalista. È in questa idea che si deve scorgere il bersaglio critico di Benjamin, così come quello di Platone.

La distinzione concettuale a nostro avviso centrale del *Cratilo*, che consente di superarne l'aporia, è quella fra *orthôtes* e *alètheia*, correttezza e verità. La prima è una determinazione formale e può essere una proprietà delle proposizioni linguistiche. La verità invece è verità *tòn ònton* (delle cose che sono), attiene al contenuto, al suo essere storico, e non alla sua rappresentazione. Per il filosofo Socrate «è chiaro che dobbiamo ricercare altre cose al di fuori dei nomi»⁹: il dominio dell'essere – ci dice Platone – non coincide con quello della conoscenza, il criterio della verità è esterno alla lingua.

Chi non osserva tale distinzione e vuole risolvere la verità nella correttezza formale del discorso è vittima (e insieme anche artefice, perpetratore) di quell'inganno della ragione strumentale per cui il fine originario e incondizionato si dimentica, va perduto nella selva delle relazioni condizionate dei mezzi e questi ultimi si insediano in suo luogo. La forma condizionata della conoscenza si trasmette al suo contenuto. La realtà conosciuta *mediante* il linguaggio proposizionale della logica predicativa appare come un insieme unidimensionale di «stati di cose», un nesso infinito di strumenti dimentico della sua storia, dell'origine e del fine.

La scoperta di Benjamin è che proprio nel momento in cui degradingo la lingua a un mero strumento, essa diventa qualcosa di più. Una volta riconosciuta questa dinamica autoreferenziale del mezzo linguaggio, la storia del suo perfezionamento tecnico non può più apparire come la storia di un progresso della filosofia verso la verità. Chi lo crede è un feticista del linguaggio, perché assimila, più o meno consapevolmente, quel prodotto tecnico dell'uomo che è il linguaggio alla parola divina che *rivela* immediatamente la verità.

Il contenuto teologico più proprio della riflessione linguistica di Benjamin è il divieto di idolatria.

⁹ PLATONE, *Cratilo*, 438 d.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari, Laterza.

BENJAMIN, Walter (1972-1999), *Gesammelte Schriften. Sieben Bände*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (1978), *Briefe*, a cura di T. W. Adorno e G. Scholem, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

GESSINGER, Joachim, VON RAHDEN, Wolfert (1989), a cura di, *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin - New York, De Gruyter.

MARX, Karl (1951), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band*, Berlin, Dietz.

MARX, Karl (1932), *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig..

MENNINGHAUS, Winfried (1995), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp

PLATONE (2008), *Cratilo*, Bari, Laterza.

SCHOLEM, Gershom (1968-1992), *Judaica 1-5*, Frankfurt am Main Suhrkamp.