

## L'«*intentio prima*» del linguaggio. Per una filosofia dell'espressione

**Marina Montanelli**

Università degli Studi di Firenze  
marinamontanelli@libero.it

**Abstract** The aim of the paper is to reread Benjamin's philosophy of language through the concept of expression. The first paragraph explains the general outline within the question of how expression and language is thought, especially in the early speculation of Benjamin. The language – far from being a mere instrument – is the *medium* in which each thing communicates itself: it is the essential principle, which structures each element of reality. The language, as a pure expression that does not refer to other than itself, is the true *a priori* of all things, either animated or inanimate. The second paragraph shows the proximity of Benjamin's linguistic speculation and to the kabbalistic thought of Abulafia and Scholem. The reflections about the Name of God as the supreme expression (that is what is meaningless and what, at the same time, gives meaning to everything else) indicate to Benjamin the way to rethink the conditions of the possibility of language. What is communicated within the name is language itself. Therefore the human language, inasmuch as it is able to denominate, mainly participates in this pure expressive capacity of the Name of God. Suggesting a confrontation with Wittgenstein, the third paragraph explains why, according to Benjamin, the task of philosophy consists in placing itself in this anterior level of the meaning. The task precisely consists in *saying* the inexpressible that is the language itself, its event as pure expression.

**Keywords:** Benjamin, Scholem, Language, Expression, Name, Wittgenstein

### 1. Comunicazione universale

Nato come lettera indirizzata all'amico Scholem, per ridefinirsi poi nella forma del saggio, il testo del 1916 *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (BENJAMIN 1977a) costituisce un punto di snodo importante all'interno del pensiero benjaminiano. Non solo perché rappresenta una prima riorganizzazione più o meno sistematica della speculazione giovanile intorno al problema del linguaggio, ma anche e soprattutto perché le tesi principali che si trovano qui esposte testimoniano la radicalità e, al tempo stesso, la profondità filosofica che la riflessione

linguistica di Benjamin, già in questi anni, aveva raggiunto<sup>1</sup>.

L'*incipit* del saggio è netto, chiarendo sin da subito l'ordine del discorso all'interno del quale ci si muove: non è una concezione strumentale del linguaggio a tracciare la cornice dell'argomentazione benjaminiana, piuttosto l'espressione linguistica emerge, già dalle prime battute, come un «principio» fondamentale che inerisce all'essenza stessa del reale. Il linguaggio non è un mezzo – semplice veicolo esteriore di trasmissione del pensiero –, è «il principio rivolto alla comunicazione [*Mitteilung*] di contenuti spirituali» che «si estende», oltre l'ambito espressivo (verbale e non) umano, «a tutto senza eccezione»:

[...] ogni comunicazione di contenuti spirituali è linguaggio, dove la comunicazione mediante la parola è solo un caso particolare, quello del linguaggio umano e di quello che è alla base di esso [...]. Non vi è evento o cosa nella natura animata o inanimata che non partecipi in qualche modo della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale (*ivi*: 53).

Non si è qui di fronte, dunque, a un semplice ampliamento in senso metaforico del significato del termine “lingua”<sup>2</sup>, al contrario si tratta di un'estensione effettiva e radicale del principio linguistico a tutto il reale: linguaggio è ciò che attraversa e struttura ogni tassello della realtà, è il movimento universale a cui ogni essere partecipa, è «comunicazione», «espressione [*Ausdruck*]» in cui si manifesta l'essenza di ogni cosa, a partire da cui ogni cosa si dà. Linguaggio – affermerà Benjamin in una lettera a Ernst Schoen di poco posteriore alla stesura del saggio – è l'«essenza del mondo [*Weltwesen*]» (BENJAMIN 1966: 52)<sup>3</sup>, tanto da risultare impossibile pensare una qualche cosa in cui esso sia completamente assente: «non possiamo concepire nulla che non comunichi nell'espressione la sua essenza spirituale» (BENJAMIN 1977a: 53), gli esseri sono in quanto si esprimono nella lingua. «Nella [...], e non *attraverso*»: essa è il «medio [*Medium*] della comunicazione» e mai il «mezzo [*Mittel*]» (*ivi*: 54-55).

Non c'è, quindi, un parlante delle lingue, se con ciò s'intende chi si comunica *attraverso* queste [...]. L'essere spirituale si comunica *in* e non *attraverso* una lingua [...] (*ibid.*).

La sovranità del soggetto, del parlante, è così scardinata dall'interno: prima ancora di

---

<sup>1</sup> Per una contestualizzazione del saggio in questione e della riflessione giovanile di Benjamin cfr. anche STEINER 2011 e TAGLIACOZZO 2013; più in generale sulla filosofia del linguaggio benjaminiana cfr. BRÖCKER 2011. È importante ricordare che gli anni giovanili di Benjamin sono caratterizzati da un'intensa speculazione sul linguaggio a partire innanzitutto dall'influenza di maestri come il linguista Ernst Lewy e, quindi, delle letture di Hamann, Humboldt, Mauthner e del primo romanticismo tedesco, così come a partire dal confronto critico col pensiero kantiano e neokantiano e dal colloquio serrato con Scholem.

<sup>2</sup> Afferma Benjamin: «la parola “lingua”, in questa accezione, non è affatto una metafora» (BENJAMIN 1977a: 53).

<sup>3</sup> Si è preferito rendere *Weltwesen* letteralmente con “essenza del mondo” piuttosto che con “natura del mondo” secondo la traduzione dell'edizione italiana.

qualunque processo di individuazione vi è il movimento impersonale e universale della comunicazione che investe tutta la realtà. Non c'è un soggetto della lingua in grado di *utilizzare* le parole a proprio piacimento, come fossero non solo oggetti di proprietà, ma anche e soprattutto etichette vuote da apporre alle cose, convenzionali veicoli esteriori che, in quanto tali, opererebbero un'imperfetta trasmissione dell'interiorità, del pensiero: è la lingua stessa a essere «l'espressione immediata di ciò che in essa *si* comunica» (*ivi*: 54). Credere che ci sia un parlante della lingua significa credere in una «concezione essenzialmente falsa della lingua», quella che Benjamin chiama anche «concezione borghese»:

Questa opinione è la concezione borghese della lingua [...]. Essa dice che il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo. Mentre l'altra teoria non conosce alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione (*ivi*: 57).

L'«altra teoria» è quella che afferma lo spessore ontologico della lingua, la sua «magia» in quanto «espressione immediata» dell'essenza spirituale delle cose. Il che non equivale ad affermare una perfetta coincidenza tra essere spirituale ed essere linguistico – pena il cadere, secondo Benjamin, nel grande «abisso» di una concezione mistica del linguaggio – piuttosto nella lingua «*si* comunica» solo quanto degli esseri spirituali è «comunicabile [*mitteilbar*]» e «questo comunicabile è immediatamente la lingua stessa». In tal senso si può dire che «l'essere spirituale s'identifica con quello linguistico solo in quanto è comunicabile» e che «la lingua comunica l'essere linguistico delle cose», ossia «il loro essere spirituale solo in quanto è direttamente racchiuso in quello linguistico, solo in quanto è comunicabile». Noto è l'esempio di Benjamin: il linguaggio di una lampada non comunicherà la lampada stessa o, in termini kantiani, il suo *in sé*, bensì «la lampada-del-linguaggio, la lampada-nella-comunicazione, la lampada-nella-espressione». Ciò che in un essere è comunicabile è, immediatamente, «la sua lingua», coincide con la sua espressione. Non è perciò tautologico affermare che «ogni lingua comunica se stessa», là dove quello che viene comunicato in essa è la sua propria capacità espressiva, il suo essere immediatamente ed essenzialmente espressione. Nella forma di una *mediazione immediata* la lingua esibisce il suo carattere al tempo stesso paradossale e magico: «mediale» in cui ogni cosa si comunica, essa è *immediatamente* questa stessa comunicazione. E proprio in tale im-mediatezza [*Unmittelbarkeit*] risiede la sua «magia», nonché «il problema fondamentale della teoria linguistica» (*ivi*: 54-55), vale a dire il problema del rapporto tra essenza spirituale e lingua:

[...] ogni lingua si comunica in se stessa, essa è – nel senso più puro – il «medio» della comunicazione. Il mediale, cioè l'immediatezza di ogni comunicazione spirituale, è il problema fondamentale della teoria linguistica, e se si vuole chiamare magica questa immediatezza, il problema originario della lingua è la sua magia (*ivi*: 55).

Come già sottolineato da Gianni Carchia, non è qui in questione una sorta di «simpatetismo» magico o di «indiscriminata unità [...] con la natura». Il problema

della magia, pensata come «polo d'origine della lingua», in cui ogni essere esprime immediatamente se stesso, porta a emersione piuttosto, «*prima* di ogni tentativo umano di significazione», una forma di «simbolismo concreto» insito nella comunicazione che attraversa tutto il reale (CARCHIA 2009: 94-95)<sup>4</sup>; un simbolismo possibile a partire da ciò che, nel saggio *Sulla facoltà mimetica*, Benjamin chiamerà anche «somiglianza immateriale» delle lingue (BENJAMIN 1977b: 72). Tra di esse sussiste infatti una relazione di *affinitas* basata sull'universale capacità espressiva, «tutto senza eccezione» comunica la propria essenza<sup>5</sup>. Il mondo è in quanto si esprime: «il fiume ininterrotto di questa comunicazione scorre attraverso tutta la natura, dall'infimo esistente fino all'uomo e dall'uomo fino a Dio» (BENJAMIN 1977a: 70). Anche la «comunità [...] materiale delle cose» si comunica in una lingua, la quale, sebbene sia priva del «puro principio formale linguistico: il suono», è *affine* alle altre, è «immediata [...] come [...] ogni comunicazione linguistica» e, in quanto tale, «magica» (*ivi*: 60). Non casualmente Benjamin chiama tale capacità espressiva inerente agli esseri *Mit-teilung* e non *Kommunikation*: non una comunicazione estrinseca, quindi convenzionale e strumentale, ma, letteralmente, una con-divisione, un movimento universale, una *lingua pura* a cui ogni cosa, mentre comunica la propria essenza, partecipa. In tal senso «la lingua è [...] l'essenza spirituale delle cose» (*ivi*: 58) e la sua magia consiste nel suo essere espressione pura e immediata dell'essenza, espressione, cioè, che non rimanda ad altro da se stessa, che, per usare le parole di Wittgenstein, *parla da sé* [WITTGENSTEIN 2000: 6]<sup>6</sup>: non c'è un contenuto “interno” della cosa contrapposto al veicolo esteriore della comunicazione, non c'è alcuna “interiorità” che verrebbe tradita e in parte perduta nel momento stesso in cui entrerebbe nel processo comunicativo. La lingua «è il presentarsi della cosa stessa, l'apparire del suo *Wesen*» (DESIDERI 1980: 85) e la sua magia è esattamente questa pura «relazione espressiva [*Ausdruckrelation*]]» che sussiste tra essa e le cose (PELZER-KNOLL 1986: 17).

L'essenza spirituale è quindi posta a priori come comunicabile, o posta piuttosto nella comunicabilità stessa, e la tesi: l'essenza linguistica delle cose è identica alla loro essenza spirituale, *in quanto* questa è comunicabile, diventa in quell'«in quanto», una tautologia. Non c'è un contenuto della lingua; come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice (BENJAMIN 1977a: 59).

La «comunicabilità» è perciò «la dimensione spirituale stessa di tutti gli esseri, al di là di ogni contenuto, è la forma stessa che lo spirito prende nella sua espressione» (TAGLIACOZZO 2013: 95). La «relazionalità linguistica» è «il vero e

---

<sup>4</sup> Sulla magia della lingua cfr. anche MENNINGHAUS 1980.

<sup>5</sup> In realtà già nel saggio del 1923 su *Il compito del traduttore* Benjamin aveva definito la relazione tra le lingue come una relazione di «affinità metastorica [*überhistorische Verwandtschaft*]]»: a prescindere da qualunque tipo di «parentela storica», prima ancora di possibili «identità di discendenza», ogni lingua è affine alle altre per questa comune e pura capacità espressiva, tutte le lingue convergono nel movimento della comunicazione universale (cfr. BENJAMIN 1923: 44).

<sup>6</sup> Sulla vicinanza tra Wittgenstein e Benjamin cfr. anche ADORNO 1970: 290-291; WIESENTHAL 1973 e GABRIELLI 2004.

proprio a priori» (DESIDERI 1995: 317), «la dimensione formale della spiritualità» (TAGLIACOZZO 2013: 95), così come della comunità materiale delle cose. Nel flusso della *Mitteilung* che tutto attraversa, ontologia e linguaggio si incontrano, il principio espressivo che informa ogni cosa risulta essere quindi anche il principio in base al quale la realtà tutta viene strutturata secondo una «gradazione» differenziale e continua di lingue (umane e non) diverse solo in spessore ontologico.

Le differenze delle lingue sono differenze di mezzi (medii), che si distinguono [...] per il loro spessore, e cioè gradualmente [...].  
Dall'equiparazione dell'essere spirituale a quello linguistico, che conosce solo differenze graduali, risulta, per la metafisica del linguaggio, una gradazione di tutta la realtà spirituale in gradi successivi [...] e porta quindi alla gradazione di tutti gli esseri spirituali e linguistici in gradi esistenziali o ontologici [...] (BENJAMIN 1977a: 59).

## 2. Il nome del linguaggio

In parte espressione dell'intenso e continuo confronto con Scholem, matematico, filosofo e storico della Qabbaláh, il saggio *Sulla lingua* è anche una testimonianza dell'influenza profonda che la tradizione di pensiero ebraica e, in particolar modo, alcune correnti cabbalistiche, hanno avuto sulla riflessione benjaminiana di questi anni. Nell'idea di una realtà strutturata linguisticamente risuona l'eco della speculazione mistica ebraica: che «ogni realtà creata possieda un'essenza linguistica» e che «macrocosmo e microcosmo» siano «reciprocamente collegati» nella lingua, dal momento che lo stesso movimento della creazione divina risulta essere un «movimento linguistico», è questa una concezione che si trova espressa già nel *Sefer Yesirah*, il primo e forse più antico testo speculativo in lingua ebraica, punto di partenza imprescindibile di tutta la successiva riflessione mistico-cabbalistica sul linguaggio (SCHOLEM 1970: 35, 43). Del resto è lo stesso Benjamin, nel saggio in questione, a fare esplicito riferimento alla tradizione biblica, procedendo, da questo momento in poi, secondo il ritmo di un vero e proprio commento ai versetti di *Genesi* I. L'intento però non è quello di avanzare un'ipotesi di «interpretazione della Bibbia» né di porre il Testo Sacro «oggettivamente come verità rivelata alla base della riflessione», bensì il motivo che muove tale riferimento è l'indagine su «ciò che risulta dal testo biblico in rapporto alla natura della lingua», poiché «la Bibbia [...] è insostituibile a questo scopo», in quanto in essa «la lingua è presupposta come realtà ultima, [...] nel suo dispiegarsi, inesplicabile e mistica» (BENJAMIN 1977a: 60-61). I primi versetti presi in esame sono quelli che descrivono la scena della creazione divina. Già qui, infatti, emerge «la profonda e chiara relazione» tra l'atto creativo di Dio e la lingua: nei sei giorni in cui Dio crea il mondo, tale processo avviene secondo la triplice scansione «sia (*fiat*) – fece (creò) – nominò», «ha inizio con l'onnipotenza creatrice della lingua», la quale «alla fine [...] s'incorpora, per così dire, l'oggetto creato, lo nomina». L'atto principale della creazione è quindi innanzitutto un evento linguistico, Dio mentre parla crea, in lui verbo e nome sono tutt'uno, la creazione delle cose coincide con la conoscenza perfetta della loro essenza: «in Dio il nome è creatore perché è verbo, e il verbo di Dio è conoscente perché è nome» (*ivi*: 61).

Con la creazione dell'uomo avviene una «rivoluzione», ossia un'interruzione del ritmo triplice dell'atto creativo: Dio infatti «non ha creato l'uomo dal verbo, e non l'ha nominato», poiché «non ha voluto sottoporlo alla lingua». In lui «ha lasciato uscire la lingua, che gli era servita come medio della creazione, liberamente da sé». Per la prima volta Dio non crea nel medio del linguaggio, ma con la materia, con la terra<sup>7</sup>, smette di parlare e fa dono all'uomo della lingua, affida a questi la sua stessa «forza creatrice» (*ivi*: 61-62). Perciò la lingua dell'uomo occupa il posto più alto, in quanto a spessore ontologico, nella gradazione della realtà, poiché essa è l'unica «lingua *denominante*»: l'uomo è il solo essere all'interno del creato a parlare «in parole», soprattutto è l'unico che «comunica [...] la sua propria essenza spirituale [...] nominando tutte le altre cose» (*ivi*: 56). Certo la lingua umana è solo il «riflesso» di quella divina, nell'uomo la forza creatrice del Nome di Dio diventa «conoscenza»: «l'uomo è il conoscente della stessa lingua in cui Dio è il creatore»; «l'infinità di ogni lingua umana rimane sempre di ordine limitato [...] in confronto all'infinità assoluta, illimitata e creatrice del verbo divino» (*ivi*: 62), ma tra tutte, la lingua umana, nella sua capacità denominante, è quella che più partecipa del Nome di Dio. Anche qui riecheggiano le speculazioni cabbalistiche, in particolar modo quelle di Avraham Abulafia, là dove il Nome di Dio risulta essere l'«espressione suprema» a cui tutte le cose create prendono parte: di più, le cose «hanno realtà» e, quindi, si esprimono, «solo in quanto in qualche modo partecipano di questo “grande nome”», «ogni lingua ha il suo punto focale nel Nome di Dio, e a questo centro può venir ricondotta». Tale interpretazione del Nome divino come «espressione suprema» e come origine di ogni idioma (SCHOLEM 1970: 80-81, 84)<sup>8</sup>, deriva da quella concezione più generale secondo cui Dio avrebbe creato il mondo con la *Torah*, la quale costituirebbe perciò un'«unità mistica» coincidente con le lettere del suo Nome:

Qui la *Torah* viene concepita come un'unità mistica, il cui scopo primario non è quello di comunicare un senso specifico, ma piuttosto di dare espressione a quella stessa infinita potenza di Dio che appare concentrata nel suo “Nome”. [...] In tal modo [...] si va ben oltre la vecchia concezione secondo cui la *Torah* racchiude le segrete leggi [...] che reggono e governano l'intero creato [...] e si afferma invece una tesi di portata ancora maggiore, in base alla quale tutti i livelli concreti di senso presenti nella *Torah* come lingua del Nome sono solo aspetti relativi di quell'unico assoluto che, nell'ambito del linguaggio, è il Nome di Dio (*ivi*: 40-41).

Non è tanto l'aspetto rivelativo o religioso di tali concezioni a interessare Benjamin, quanto piuttosto il contributo speculativo che esse consegnano alla teoria linguistica<sup>9</sup>. L'approccio benjaminiano è quello del filosofo del linguaggio e la

---

<sup>7</sup> *Adhamah* significa, letteralmente, nato dalla terra, fatto di terra.

<sup>8</sup> Sulla teoria linguistica di Abulafia cfr. anche IDEL 1987.

<sup>9</sup> Più tardi Benjamin definirà il suo rapporto con la teologia paragonandolo a quello della carta assorbente con l'inchiostro: «Il mio pensiero sta alla teologia come la carta assorbente all'inchiostro. Ne è completamente imbevuta. Se dipendesse, tuttavia, dalla carta assorbente, non resterebbe nulla di ciò che è scritto» (BENJAMIN 1982: 528).

riflessione cabbalistica sul Nome di Dio è un modo, forse tra i più profondi, per pensare le condizioni di possibilità, la «natura della lingua stessa», il suo puro accadimento. Il linguaggio di Dio infatti «non ha grammatica», la sua «voce» asemantica è l'origine di ogni significazione e di ogni grammatica (*Ivi*: 62, 71). Il Nome di Dio è quel nome che non avendo «un “senso” nell'accezione comune, [...] conferisce senso a ogni altra cosa» (*ivi*: 88-89). La sua lingua è «fatta di nomi» (*ivi*: 63) e, in quanto creatrice, è perfettamente conoscente: nome ed essenza della cosa nominata in Dio coincidono, solo in lui «il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza» (BENJAMIN 1977a: 62).

La lingua dell'uomo, in quanto denominante, in quanto partecipe del segreto del nome, è la lingua «perfetta in universalità e intensità»: il nome infatti è «l'essenza più intima della lingua», in esso il «simbolismo» insito nel movimento della comunicazione universale raggiunge il suo punto più alto. Espressione pura che non comunica niente oltre sé, il nome è «l'estratto» in cui si concentra la «totalità intensiva» della lingua, l'estratto in cui non viene significato nulla se non la lingua stessa, il suo evento. Il nome è «la lingua della lingua»:

Il nome ha [...] unicamente questo significato e questa funzione incomparabilmente alta: di essere l'essenza più intima della lingua stessa. Il nome è ciò attraverso cui non si comunica più nulla e in cui la lingua stessa e assolutamente si comunica. Nel nome l'essenza spirituale che si comunica è la lingua. Dove l'essenza spirituale nella sua comunicazione è la lingua stessa nella sua assoluta interezza, là soltanto vi è il nome, e là vi è il nome soltanto (*ivi*: 57).

Essendo l'uomo «colui che nomina» – il «datore di nomi» secondo la Bibbia – in lui «parla [...] la pura lingua [*reine Sprache*]», vale a dire la pura capacità espressiva e simbolica, quella lingua in cui «non si comunica più nulla» se non «la lingua stessa [...] assolutamente». Nel nome «esclamazione [*Ausruf*]» e «allocuzione [*Anruf*]» – la possibilità di «esprimersi» e di «apostrofare ogni altra cosa» – convergono, sono «tutt'uno», «la totalità intensiva della lingua come dell'essere spirituale assolutamente comunicabile, e la totalità estensiva della lingua come dell'essere universalmente comunicante (denominante)» coincidono. Perciò la lingua umana è «la lingua perfetta in universalità e intensità» (*ivi*: 57-58)<sup>10</sup>. Sebbene sia solo il «riflesso» di quella divina, sebbene in essa il carattere creativo della parola venga meno, nel nome si conserva una traccia del rapporto essenziale tra lingua e cosa che in Dio era pieno e perfetto. Il nome infatti – scrive Benjamin in un appunto di questi anni – non è un che di «casuale», ma «qualcosa (un elemento) nell'oggetto dell'intenzione stessa che si libera da esso»,

---

<sup>10</sup> È importante specificare che, se con la lingua denominante umana sembra reintrodursi una sorta di gerarchia, là dove essa segna una vera e propria cesura – una «rivoluzione» appunto –, uno scarto qualitativo rispetto alle altre lingue, agli altri *gradi* del reale, non può dirsi lo stesso relativamente alle molteplici lingue umane. Nel saggio sulla traduzione Benjamin è molto chiaro su questo punto: non esiste alcuna lingua storica superiore o più essenziale, piuttosto ciascuna è *complementare* a tutte le altre e, solo nel riconoscimento di tale complementarietà, è possibile alludere alla «pura lingua». Tutt'altro che un ritorno alla lingua originaria adamitica o un'elaborazione di una lingua universale (alla stregua di un nuovo esperanto) basata sull'astrazione dalle differenze di ogni idioma, la pura lingua, ovvero l'esperienza dell'evento stesso del linguaggio, può affiorare soltanto dalla materialità e «dall'armonia di tutti quei modi di intendere» che caratterizzano, nella loro diversità, le lingue. Ogni lingua, in tutta la sua differenza, è perciò essenziale a far apparire i «frammenti» di quella «lingua più grande» che «più nulla intende e più nulla esprime» se non se stessa (cfr. BENJAMIN 1923: 45, 49-50).

«qualcosa, nella cosa stessa, che si riferisce alla sua essenza», alla sua «*substantia*». In quanto tale il nome è «immediato e puro» e nella sua immediatezza e purezza costituisce l'«*intentio prima*» del linguaggio (BENJAMIN 1985: 112-113), la «legge essenziale» (BENJAMIN 1977a: 58) dell'espressione linguistica. Il nome quindi non è tanto riferibile alla sfera del significante o del significato, esso è al di qua di tale ambito, poiché, nella sua immediatezza, non rinvia ad altro da sé, ma esala dalla cosa stessa, è *immediatamente* pura espressione dell'essenza della cosa<sup>11</sup>. E il nome proprio è ciò che esibisce al massimo grado questa integrale intenzione espressiva propria della lingua, l'unico elemento in cui vive ancora un riflesso della forza creativa della parola divina:

al nome [proprio] [...] non corrisponde – in senso metafisico, non etimologico – nessuna conoscenza [...]. E in uno spirito rigoroso nessun uomo dovrebbe corrispondere al nome (secondo il suo significato etimologico), poiché il nome proprio è il verbo di Dio in suoni umani. Con esso è garantito a ogni uomo la sua creazione ad opera di Dio, e in questo senso è esso stesso creatore [...]. Il nome proprio è la comunità dell'uomo con la parola creatrice di Dio (*ivi*: 63)<sup>12</sup>.

La lingua paradisiaca ancora manteneva questa relazione espressiva immediata e pura con l'essenza delle cose, tanto da essere «perfettamente conoscente» (*ivi*: 65); in essa cioè «risuonava ancora l'eco della lingua divina» (SCHOLEM 1970: 70-71). La cacciata dell'uomo dall'Eden segna l'inizio dell'infinito «differenziarsi» di ogni conoscenza «nella varietà delle lingue», segna «l'uscita [...] dalla lingua nominale» e, con ciò, «l'atto di nascita della parola *umana*, in cui il nome non vive più intatto». Perché il peccato originale non consiste tanto in una colpa di ordine morale, piuttosto esso si configura come un peccato linguistico, come «il vero peccato originale dello spirito linguistico»: lo stato paradisiaco è infatti ancora *al di qua del bene e del male*. La colpa dell'uomo, nel mangiare la mela dell'albero della conoscenza, sta proprio nella rottura di tale stato, coincide con la sua *volontà di sapere*: la mela simboleggia «il sapere di ciò che è bene e che è male» e l'uomo, mangiandola, ha voluto appropriarsi di questa conoscenza, ha voluto uscire dall'immediatezza della lingua nominale per entrare nell'infinita mediazione e dispersione della lingua proposizionale. La magica unità simbolica della lingua viene rotta a partire dalla volontà di conoscere e giudicare le cose in base a due categorie estrinseche, quelle del bene e del male appunto. La parola diventa così «giudicante» e, in quanto tale, «esteriormente comunicante»: comunica qualcosa che è «fuori di se stessa». Nell'«offesa» alla «purezza eterna del nome», la lingua diventa «mezzo, [...] semplice segno». In tal senso «questo sapere è il solo male che conosca lo stato

---

<sup>11</sup> In tal senso è necessario sottolineare che, nel parlare del rapporto tra nomi e cose, con quest'ultime Benjamin non intende in alcun modo delle mere entità oggettuali dai contorni spazio-temporali definiti; né, di conseguenza, pensa il nome nella sua sola e semplice funzione ostensiva (questa, per Benjamin, apparterebbe di più al segno, convenzionalmente e arbitrariamente inteso). Come i nomi non *designano* le cose, così queste non sono solo degli oggetti, ma tutti quei fenomeni che, nella loro complessità, articolano e compongono la realtà. Nel nome espressione che denomina e comunicazione dell'essenza dei fenomeni – là dove il primo genitivo va inteso in senso soggettivo – si congiungono necessariamente e intimamente.

<sup>12</sup> Su questo cfr. anche SCHOLEM 1970: 53-62.

paradisiaco», là dove esso «abbandona il nome» per trasformarsi in «imitazione improduttiva del verbo creatore». Se la conoscenza è «fondata nel nome», quella del bene e del male è «senza nome», quindi «nulla e senza valore», è soltanto «ciarla [*Geschwätz*]». Vacua chiacchiera fu la domanda sul bene e sul male dopo la creazione (BENJAMIN 1977a: 65-66)<sup>13</sup>.

Perciò, in seguito alla caduta, nell'uomo non parla più la lingua pura, nominale, bensì la parola significativa [*bedeutende Wort*] e il segno [*Zeichen*] ridefiniscono la sua espressione linguistica. La prima, pur mantenendo una forma di immediatezza, è però «impura», contiene al suo interno una traccia del nome, si riferisce cioè soltanto «confusamente all'essenza» della cosa e, in quanto tale, è l'«*intentio secunda*» della lingua; il segno è invece il grado più inessenziale – «*intentio tertia*» – della lingua dell'uomo dopo la cacciata dal paradiso: esso è assolutamente «mediato» e il suo riferimento è al solo «significante dell'oggetto» e «mai all'oggetto» stesso, «poiché in esso non dimora alcuna intenzione». Così, nella misura in cui la caduta dell'uomo dallo stato paradisiaco ha coinciso con un radicale «indebolimento della forza simbolica e comunicativa [...] della parola», nella misura in cui, cioè, «nel linguaggio non vi sono [più] nomi per la maggior parte degli oggetti», bensì «solo delle parole in cui sono nascosti i nomi», compito della filosofia del linguaggio, come della speculazione filosofica tutta, sarà quello di giungere nuovamente in prossimità del nome. Sebbene il nome nelle parole non sia più puro, ma «collegato a un segno», esse ancora «possiedono una loro intenzione nei confronti dell'oggetto in forza del nome: esse partecipano all'oggetto tramite il nome» (BENJAMIN 1985: 113, 116-117). Come Benjamin scriverà nella *Premessa gnoseologica a Il dramma barocco tedesco*, «è compito del filosofo restituire il suo primato [...] al carattere simbolico della parola: quel carattere [...] che è il contrario di una comunicazione rivolta verso l'esterno». L'autentica riflessione filosofica è tale solo quando è in grado di raggiungere lo strato più profondo delle parole, di scavare al loro interno, per riconoscere e rinnovare, ogni volta di nuovo, il loro «diritto a nominare». E solo «in questo rinnovamento si ripristina la percezione originaria del linguaggio», vale a dire quella percezione che il linguaggio stesso, nella sua pura immediatezza, rende possibile (BENJAMIN 1974b: 12). Si tratta di una questione di «diritto», di una *quaestio juris*, per usare il lessico della filosofia trascendentale: risalire al di qua delle condizioni di possibilità della nominazione linguistica, significa risalire all'evento del linguaggio, a quel nome che nomina il linguaggio stesso, il suo accadere in quanto espressione pura.

### 3. Eliminare l'indicibile

In una lettera del luglio 1916 indirizzata a Martin Buber, a due anni dall'inizio del primo conflitto mondiale, Benjamin, spiegando il proprio disappunto verso la posizione interventista assunta da Buber stesso e dalla rivista da lui curata *Der Jude* ed esplicitando perciò la scelta di non contribuire al periodico, si staglia più complessivamente contro «ogni forma di letteratura politicamente attiva». Dietro l'opinione che l'attività letteraria sia in grado di fornire «motivazioni per l'azione»,

---

<sup>13</sup> Cfr. anche SCHOLEM 1970: 70-73 e SCHOLEM 1971: 59-86.

infatti, si nasconde una concezione del linguaggio «degradato a semplice mezzo». A questa «tendenza espansiva», militarista, «ad allineare una parola dopo l'altra», in base alla quale, inoltre, anche l'azione diviene il mero «risultato [...] di un processo di calcolo controllato in tutti i suoi punti», Benjamin oppone la necessità di assumere una «direzione intensiva» verso il linguaggio. La «purissima eliminazione dell'indicibile [*kristall reine Elimination des Unsagbaren*]» è il movimento proprio di questa direzione. Non è nella comunicazione strumentale di «contenuti» che va ricercata l'«efficacia» della lingua, piuttosto nella sua magia, nel suo essere espressione im-mediata delle essenze. L'atteggiamento «altamente politico» è quello che riconosce lo spessore ontologico del linguaggio, quello capace di scavare all'interno della lingua, «dentro il nucleo del [suo] più profondo ammutolire», per giungere in prossimità «di ciò che si rifiuta alla parola». «Agire all'interno del linguaggio» significa far proprio questo movimento verticale e intensivo di scavo, significa risalire ai limiti stessi del linguaggio (BENJAMIN 1966: 23-24).

Collocarsi quindi all'interno del «contrasto» che sempre, in ogni comunicazione linguistica, sussiste tra «espresso ed esprimibile» da un lato e «inesprimibile e inespresso» dall'altro è il compito della filosofia, là dove «quanto più profondo, [...] più esistente e più reale lo spirito, e tanto più [esso è] esprimibile ed espresso». Se ogni cosa è in quanto comunica la propria essenza, se tra spirito e lingua vige una relazione necessaria ed essenziale, allora «l'espressione linguisticamente più esistente, [...] più fissata [...] o, in una parola, il più espresso, è insieme il puro spirituale», il grado ontologicamente più alto (BENJAMIN 1977a: 59-60). Il contrasto tra espresso e inespresso è ciò che si afferma dopo la caduta, nel momento in cui la pura lingua nominale non vive più intatta in se stessa. Così ogni formazione linguistica oltre a comunicare la «comunicabilità» di un'essenza spirituale, *simbolizza* anche sempre «una non-comunicabilità», un residuo di indicibile (BENJAMIN 1985: 118). Residuo che costituisce, al tempo stesso, l'«infinità» e il confine interno della lingua: per usare le parole del saggio su *Le affinità elettive* di Goethe, l'«inespresso [*Ausdrucklose*]» è la «potenza critica» che spezza «la totalità falsa» di ogni opera, come di ogni lingua che si pretenda ancora perfettamente comunicante, coincidente con l'essenza delle cose che nomina; in tal senso l'inespresso è, contemporaneamente, «categoria del linguaggio e dell'arte», vale a dire è condizione di possibilità di ogni forma di espressione (BENJAMIN 1974a: 222). Se il linguaggio non è un semplice strumento che può essere «delimitato e misurato dall'esterno», è la sua stessa «essenza linguistica», la sua capacità espressiva a definire, dall'interno, i suoi «confini» (BENJAMIN 1977a: 56). Origine e intenzione ultima di ogni lingua, l'inespresso nomina i limiti e la possibilità del linguaggio.

Ancora una volta risuona l'eco delle riflessioni cabbalistiche: l'idea che, «nel linguaggio, venga comunicato qualcosa che oltrepassa la sfera che rende possibile espressione e forma, qualcosa di inespresso che vibra in fondo a ogni espressione» è infatti «la tesi di fondo» di tutte le teorie linguistiche mistico-cabbalistiche. Così Benjamin ha individuato nella lingua

una dimensione immanente [...], un aspetto strutturale, che mira non tanto a comunicare qualcosa di comunicabile, quanto piuttosto – e su questo paradosso

si fonda ogni simbolismo – a comunicare qualcosa di non-comunicabile, [...] che rimane inespresso e che, se mai si potesse esprimere, non avrebbe comunque un significato [...] (SCHOLEM 1970: 13).

Non casualmente Benjamin stesso si appella al concetto ebraico di rivelazione, là dove essa, come la creazione, ha che fare col linguaggio, è un evento linguistico o, meglio, è l'evento stesso del linguaggio (cfr. BENJAMIN 1977a: 59-60). Rivelazione infatti non è una determinata proposizione dotata di senso sul mondo o sulle leggi che lo governano: «non ciò che si può dire attraverso il linguaggio, ma che la parola, che il linguaggio sono» (AGAMBEN 1984: 27). Il Nome di Dio costituisce perciò il «centro della rivelazione»: esso è ciò che, «senza avere senso, conferisce senso a ogni altra cosa» (SCHOLEM 1970: 89), la sua è quella parola che, «senza significare nulla, significa la significazione stessa» (AGAMBEN 1984: 28). Nel Nome di Dio è garantita la «comunicabilità» di ogni essenza, la possibilità di ogni lingua. Nella partecipazione al Nome di Dio si schiude quell'«affinità metastorica», «a priori», di tutte le lingue (BENJAMIN 1923: 44, 42) che rende possibile, oltre la loro comunicabilità, anche la loro «traducibilità»: «col detto rapporto delle lingue come mezzi (medii) di spessore diverso è data anche la traducibilità reciproca delle lingue» (BENJAMIN 1977a: 64). In tal senso il movimento della traduzione coincide con quello della rivelazione «primigenia» che «sempre» si «rinnova» (ROSENZWEIG 1921: 113)<sup>14</sup>, perché coincide con la «direzione intensiva», con la «purissima eliminazione dell'indicibile», con quel movimento di scavo all'interno del linguaggio capace di condurre nella sfera del dicibile ciò che ancora non ha trovato parola. «Spazi continui di trasformazione misura la traduzione», da un grado linguistico inferiore a uno superiore, da ciò che è meno espresso a ciò che è più espresso e, per questo, ontologicamente «più esistente». Il tradurre va perciò collocato «nello strato più profondo della teoria linguistica» (BENJAMIN 1977a: 64), perché fa esperienza dell'accadimento del linguaggio, della sua origine trascendentale, perché si situa nel punto di passaggio tra non-comunicabile e comunicabile, in termini saussuriani, nel punto di passaggio tra facoltà di linguaggio e *parole*. L'affinità delle lingue è la loro stessa condizione di possibilità: esse infatti convergono «in ciò che vogliono dire», sono «affini» nell'«inteso», il quale non è un contenuto specifico, bensì la «*pura lingua*», l'intenzione stessa dell'espressione. Ogni lingua «presa come un tutto» mira a *dire* la «*pura lingua*» (BENJAMIN 1923: 44). La traduzione, la «purissima eliminazione dell'indicibile» mirano a *dire* quindi l'espressività stessa del linguaggio, a misurare e attraversare i suoi limiti, a collocarsi nel luogo di scaturigine del principio linguistico.

Ciò che Wittgenstein ha chiamato il «Mistico» o l'«ineffabile» è l'intenzione ultima della «direzione intensiva» prospettata da Benjamin, quel luogo in cui il senso viene meno, perché si è in una zona anteriore al senso, che è condizione di possibilità di quest'ultimo. La *pura lingua* a cui tutte lingue tendono è «ciò che nel linguaggio esprime sé», la sua stessa capacità espressiva. Ma se per Wittgenstein è proprio l'espressività del linguaggio a essere inesprimibile, a essere ciò su cui «si deve tacere» (WITTGENSTEIN 1921: 51, 109), pena il cadere nel non-senso, per

---

<sup>14</sup> Benjamin leggerà «in modo assai approfondito», alla sua uscita, *La stella della redenzione* di Rosenzweig. (cfr. per esempio BENJAMIN 1966: 293 e BENJAMIN 1974b: 84, 88).

Benjamin, al contrario, è esattamente questo il sito naturale di ogni teoria linguistica. «Ciò che resta indicibile o non detto in ogni lingua è [...] proprio ciò che essa vuole dire», ciò che essa deve dire: la pura lingua, la parola che non comunica più niente se non se stessa, il suo accadimento. Se il filosofo del linguaggio, il traduttore o il critico «guarda al non-detto e all'infinità del senso, non è certo per conservarli», secondo il ritmo di un'ermeneutica infinita, piuttosto «per compierli, per farli finire» (AGAMBEN 1982: 44, 48). La *pura lingua* non è un «ideale» (ivi: 46), ma il compito stesso, possibile e finito, della filosofia. Ciò che Wittgenstein individua come il punto in cui la riflessione filosofica scopre la propria impossibilità, perché si scontra con i limiti insormontabili del linguaggio, per Benjamin è il luogo in cui il suo compito si palesa. «Leggere ciò che non è mai stato scritto. Questa lettura [...] più antica: quella anteriore a ogni lingua – dalle viscere, dalle stelle o dalle danze», è il compito della filosofia (BENJAMIN 1977b: 74).

## Bibliografia

BENJAMIN, Walter (1985 [1916-1928]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Fragmente vermischten Inhalts*, in *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, Milano, Mimesis, 2013.

BENJAMIN, Walter (1977a [1916]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 53-70.

BENJAMIN, Walter (1923 [1921]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Gesammelte Schriften* IV/1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Il compito del traduttore*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 39-52.

BENJAMIN, Walter (1974a [1922]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften* I/1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Le affinità elettive*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 161-243.

BENJAMIN, Walter, (1974b [1925]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften* I/1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999.

BENJAMIN, Walter (1977b [1933]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Über das mimetische Vermögen*, in *Gesammelte Schriften*, II/1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Sulla facoltà mimetica*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 71-74.

BENJAMIN, Walter (1982 [1927-1940]), Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. T. W. Adorno und G. G. Scholem, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, V/1, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *I «Passages» di Parigi*, vol. I, Torino, Einaudi, 2010.

BENJAMIN, Walter (1966), Hrsg. v. G. G. Scholem und T. W. Adorno, *Briefe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi, 1978.

ADORNO, Theodor Wiesengrund (1970), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 2009.

AGAMBEN, Giorgio (1982), *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Walter Benjamin*, in ID., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2012, pp. 36-55.

AGAMBEN, Giorgio (1984), *L'idea del linguaggio*, in ID., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2012, pp. 24-35.

BRÖCKER, Michael (2011), *Sprache*, in OPITZ, Michael, WIZISLA, Erdmut [Hrsg.], *Benjamins Begriffe*, Zweiter Band, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, pp. 740-773.

CARCHIA, Gianni (2009), *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Macerata, Quodlibet.

DESIDERI, Fabrizio (1980), *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma, Editori Riuniti.

DESIDERI, Fabrizio (1995), *Apocalissi profana: figure della verità in Walter Benjamin*, in BENJAMIN, Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, pp. 307-339.

GABRIELLI, Paolo (2004), *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*, Bern, Peter Lang.

IDEL, Moshe (1987), *The Mystical experience in Abraham Abulafia*, New York, State University of New York Press; trad. it. *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano, Jaca Book, 1992.

MENNINGHAUS, Winfried (1980), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.

PELZER-KNOLL, Gudrun (1986), *Kindheit und Erfahrung. Untersuchungen zur Paedagogik Walter Benjamins*, Koenigstein, Verlag Anton Hain.

ROSENZWEIG, Franz (1921), *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Kauffmann; trad. it. *La stella della redenzione*, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

SCHOLEM, Gershom (1970), *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi, 2010.

SCHOLEM, Gershom (1971), *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag; trad. it. *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008.

STEINER, Uwe (2011), «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», in LINDNER, Burkhardt [Hrsg.], *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, pp. 592-603.

TAGLIACOZZO, Tamara (2013), *Filosofia del linguaggio e critica della conoscenza nei*

*frammenti giovanili di Walter Benjamin*, in BENJAMIN, Walter, *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, Milano, Mimesis, pp. 18-103.

WIESENTHAL, Liselotte (1973), *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Frankfurt a. M., Athenäum.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), *Logisch-philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie*, 14, pp. 185-262; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2000), *The Big Typescript*, Wien, Springer Verlag; trad. it. *The Big Typescript*, Torino, Einaudi, 2002.