

Lingua traduzione comunità. Sulla filosofia del linguaggio di Walter Benjamin

Didier Alessio Contadini

Università degli Studi di Napoli – L'Orientale
didierales@gmail.com

Abstract The constellation of topics on which Benjamin's philosophy of language is founded, takes a definite shape since his early works. Using the thirty-year-old theoretical parable, we will here trace a review of the main moments of the Berliner author's linguistic doctrine and their close connection with a set of problems concerning human sociality, the relation with the material element of nature- both of the man and of the external environment- and, in more general terms, the shaping of the world shared by the man. The aim is to show the main features of this philosophy of language and how they still act both explicitly in the latest works, triggering a critical reflection on the direct society in order to support the communist analysis of reality, and implicitly, as a productive reverse side of the immanent level. The two writings of the 30s, which we consider in conclusion of the path, confirm this interpretation. On the one side they show that the sudden historical transformations, which push Benjamin to go beyond the theoretical relations that he has previously established, do not lead him to deny the fundamental conceptual links that descend from these. On the other side they show his attempt to let the early formulations express their political potential.

Key words: Benjamin, ethics, language, mimetic power, translation

La riflessione di Benjamin trova nella costellazione di problematiche relative al tema del linguaggio uno dei suoi assi portanti. Parola, nome, lingua, traduzione, espressione artistica, somiglianza immateriale, gesto mimico, sono concetti che, declinati in formulazioni a volte differenti, lavorano sin dai suoi primi testi e fino alle ultime produzioni. Qui presentiamo un excursus che rintraccia, in questa parabola teorica lunga più di trent'anni, i momenti fondamentali della dottrina linguistica dell'autore berlinese e la loro stretta connessione con le problematiche della socialità umana, della relazione con l'elemento materiale della natura, sia esso dell'uomo o dell'ambiente esterno, e, in termini più generali, della messa in forma del mondo condiviso dall'uomo, mondo che ha come proprio orizzonte una peculiare «*restitutio in integrum* [...] che porta all'eternità di un tramonto» il cui ritmo «è la felicità» (BENJAMIN 2008: 512-513). L'intento è mostrare che la filosofia del linguaggio benjaminiana prende forma prima del lavoro di abilitazione sul dramma barocco tedesco dove, non a caso, sono incorporati passaggi fondamentali del noto

scritto *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, e da quel momento in poi essa continua a lavorare tanto sottotraccia, come messa in tensione trascendente dei nessi concettuali immanenti, che esplicitamente, in una rielaborazione capace di essere propositiva e giungere così in soccorso del progetto politico comunista.

1. Primo nucleo di riflessioni (1915-1917)

1.1. «Bene», «beni» e «giustizia»

A parte alcuni frammenti, legati agli studi universitari, riservati a esplorazioni teoriche sul nesso tra linguaggio e logica, ritroviamo una prima attenzione al linguaggio, filosoficamente rilevante, negli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*. Elaborati nell'autunno del '16, essi fondano, su una riflessione filosofico-linguistica di alcune parole chiave, un tentativo originale di pensare la storia e il suo limite¹.

La prima operazione portata avanti dal giovane berlinese è la distinzione tra bene (*Gute*), buono (*Gut*) e beni materiali (*Güter*). Andando oltre la formulazione teorica a cui Cohen ha dato forma dialogando con la costruzione kantiana dell'edificio morale, Benjamin ne riprende la tripartizione per trasportarla in uno spazio diverso. Critica la posizione individualista «assolutamente astratt[a]» (BENJAMIN 2014: 210)² che avanza la pretesa su, «in linea di principio», «tutti i beni» nel senso di un «diritto alla proprietà della persona», e afferma che l'unica pretesa possibile è quella il cui orizzonte è «un diritto di essere bene del bene stesso [*Guts-Recht des Gutes*]» (*ibidem*). Così enucleata, la parola «beni» fa segno a una materialità naturale che si sottrae al dominio improprio delle categorie morali, sancite dal diritto, e apre al problema del suo accoglimento all'interno dello spazio etico comune dell'umano.

In questa operazione non si tratta di lavorare sul significato, di depurarlo o di far emergere una radice etimologica in cui sarebbe rinchiuso un potenziale ancora misconosciuto, che è quanto, anzi, Benjamin criticherà aspramente del contemporaneo tentativo heideggeriano (BENJAMIN 1996: 108)³. Si dà a vedere, invece, un intenso lavoro su una formulazione linguistica che possa essere adeguata alle esigenze del proprio pensiero e che permetta di cogliere ciò che della relazione tra uomo e materialità naturale si esprime nella parola umana.

La seconda incursione linguistica, riguardante diritto e giustizia, lo conferma. Benjamin dichiara: «L'incolmabile baratro che dal punto di vista della sostanza si apre tra diritto e giustizia, ha lasciato il segno in altre lingue» (BENJAMIN 2014: 211), rispetto al tedesco (*Recht* e *Gerechtigkeit*). Il richiamo alla netta distinzione che

¹ Cfr. SCHOLEM 1992: 60; BONOLA 2000: 4-5; JACOBSON 2003: 164-174; CONTADINI 2009: 215-237.

² L'appunto è conservato nella trascrizione di Scholem all'interno del proprio diario (SCHOLEM 1995: 401-402).

³ Questo è il luogo teorico in cui ci sembra rilevante toccare la questione anche se Benjamin viene a conoscere il testo di Heidegger solo nel 1920 (BENJAMIN 1996: 76). Cfr. HEIDEGGER 1974: 118-119.

ricorre in latino (*ius/fas*), greco (*thémis/dike*) ed ebraico (*mishpat/zedek*) tra i due ambiti concettuali non è una semplice constatazione o una conferma a sostegno della propria tesi. È, invece, il richiamo a prestare attenzione al portato storico-metafisico della lingua in cui si tesse la trama dei rapporti etici. Alcune lingue esprimono l'essenza etico-metafisica del rapporto tra diritto e giustizia, qui definita come la forma del limite della storia, la «categoria etica dell'esistente», cioè «il desiderio [*Streben*] di fare del mondo il sommo bene» (BENJAMIN 2014: 210).

Quali siano le implicazioni di questo discorso rimane oggettivamente una questione aperta. Certo, per Benjamin, quelle più urgenti attengono, da un lato, al rapporto tra sviluppo delle relazioni etiche ed espressività linguistica e, dall'altro, alla potenzialità critica che nella lingua si cela.

1.2. L'opera d'arte come espressione linguistica

Nell'arco di questi anni, Benjamin elabora alcune riflessioni sul ruolo linguistico della produzione artistica, conformi all'orizzonte teorico abbozzato negli *Appunti*. Nell'analisi di *Due poesie di Friedrich Hölderlin* (1915)⁴, versioni differenti di uno stesso progetto, evidenzia il ruolo del poeta che emerge dalla critica dei versi. Il poeta incarna «il coraggio» che «è dedizione al pericolo che minaccia il mondo» (BENJAMIN 2008: 235) ed è eroico in quanto la sua produzione artistica è espressione linguistica che risponde all'esigenza di comprendere la struttura metafisica del mondo nella sua potenzialità “vera” e nelle ragioni più profonde che spiegano la vigenza del mito come ordine destinale della realtà.

In *Pittura e grafica e Sulla pittura ovvero «Zeichen» e «Mal»* (1917), Benjamin esplora le forme d'arte grafiche e pittoriche come luogo di espressione della linguisticità di cui è dotata la materia stessa. Queste forme artistiche – la scrittura della parola umana e la scrittura della linguisticità rinchiusa nella materia – sono quindi prese in considerazione nella forma “ibrida” teatrale della tragedia e del *Trauerspiel*. «*Trauerspiel*» e *tragedia* e *Il significato del linguaggio nel «Trauerspiel» e nella tragedia* (1916) articolano su queste basi la funzione dell'opera d'arte come luogo linguistico di apertura sensibile nelle connessioni mitiche che intessono il mondo dei rapporti umani. Si tratta di due forme d'arte in cui è in azione un differente rapporto linguistico attraverso il quale anzitutto si esprime un modello di opposizione alla struttura vigente dei rapporti mondani (cfr. CARCHIA 1979). In esse, dunque, sono in gioco due livelli di riflessione filosofica sul linguaggio: il primo è quello che attiene all'intenzione linguistica che vi è consapevolmente esposta, mentre il secondo riguarda la portata linguistica che vi si esprime attraverso lo sguardo critico esterno.

La tragedia interroga lo spazio etico e mostra l'impossibilità di «vivere nel tempo compiuto» (BENJAMIN 2008: 274). Il dominio delle dinamiche destinali violente e sancite dal diritto – che Benjamin descriverà in maniera più chiara in *Destino e carattere* e *Per la critica della violenza* – non può essere spezzato dal tentativo isolato

⁴ Per un'analisi estesa del testo benjaminiano cfr. TAGLIACOZZO 2003.

dell'eroe (nonostante sia o, meglio, proprio perché è il prodotto della comunità). È quanto viene indicato dall'impossibilità di parlare in cui si trova nel momento culminante. D'altra parte, sotto questo dominio, gli uomini si trovano in una condizione di essenziale isolamento da cui deriva, dal punto di vista teorico, che il tragico è «l'unica forma che sia originariamente adeguata allo scambio verbale tra gli uomini» (BENJAMIN 2008: 277). Ne segue un "legge" della filosofia del linguaggio benjaminiana: quando si cerca di chiamare in causa «la parola pura», cioè «la parola in quanto soggetto attivo e puro [*reiner Träger*] del suo significato», in un contesto inadeguato, impreparato, inevitabilmente essa «diventa tragica» (BENJAMIN 2008: 278).

Sull'altro fronte, il *Trauerspiel* interroga la relazione alle manifestazioni informi e molteplici della natura (*scil.* al demonico)⁵ e la loro comprensione/traducibilità. Esibisce il tentativo condotto dalla comunità moderna di redimere la natura demonica nella parola attraverso una trasposizione immediata, espressione dell'idea di un rispecchiamento senza mediazioni dell'elemento naturale nella sentimentalità umana, da cui scaturisce *naturaliter* la parola che va in scena. Ma il fraintendimento del/nel *Trauerspiel* è che il linguaggio si sforza di domare questo sentimento prendendo la forma del giudizio: la parola umana si erge a giudice sovrano (e arbitrario) delle relazioni e solo in questo modo a principio d'ordine. La sua naturalezza è dunque ridotta; pretendendo la propria assoluta positività essa coglie solo il *côté* espressivo della natura. La «vita sentimentale pura» (BENJAMIN 2008: 278) di questa parola rinuncia a farsi carico del lato notturno e muto della natura.

Ciononostante, lo sguardo critico è in grado di leggere il processo in atto nel *Trauerspiel*, che fa del linguaggio «una fase transitoria nel ciclo delle [...] metamorfosi» (BENJAMIN 2008: 279), trovandovi la chiave di lettura nella figura retorica dell'allegoria: l'allegoria è il cuore di quel prodotto umano che è la «sede dove ha veramente luogo il concepimento della parola e del discorso nell'arte» (*ibidem*), in quanto in esso la lingua e la sensibilità umana stanno ancora assieme.

L'elaborazione benjaminiana si arresta su questo punto, senza rispondere alle urgenti questioni in gioco. Di un primo ulteriore sviluppo vi è testimonianza nel ridotto scambio epistolare con Scholem (cfr. BENJAMIN 1995: 442-444), che gli invia, nel '18, il breve scritto *Über Klage und Klagelied* (SCHOLEM 1995: 128-133) descrivendolo come una "continuazione" del lavoro dell'amico. Il lamento vi viene presentato come il confine tra la lingua della rivelazione e la dimensione muta (cfr. BADER 2006: 245-251), e su questo si afferma la preminenza del modello della lamentazione ebraica. Benjamin ritiene insoddisfacente questa formulazione tanto quanto la propria poiché rimane in sé oscuro il principio di gerarchizzazione, che vede il suo opposto nel giudizio tedesco della superiorità della tragedia, e vago il rapporto tra lutto e lamento. Da queste considerazioni benjaminiane si riconferma però l'idea che nel *Trauerspiel* si esprima la relazione linguistica tra l'uomo e la natura all'interno della realtà storica data.

⁵ «Natura animata ed inanimata, viva e non viva, qualche cosa che si manifesta solo in contraddizioni» (GOETHE 1956: 1327). L'intero passo è citato da Benjamin nel saggio sulle *Affinità elettive* (BENJAMIN 2008: 544).

1.3. Lingua e azione

Negli scritti che abbiamo rapidamente attraversato, Benjamin propone un'interpretazione della lingua e del linguaggio dell'opera d'arte in cui è escluso che essi possano esercitare un'influenza immediata sul «mondo morale e l'agire dell'uomo» (BENJAMIN 1978: 23-24). Quest'ultima è, invece, l'idea che il giovane berlinese riconosce all'opera nella rivista *Der Jude* diretta da Buber, al quale invia, nel luglio del '16, la nota lettera di presa di distanza (cfr. DESIDERI 1980: 79-84).

Negli articoli lì raccolti, «il linguaggio» è solo «un mezzo per la *preparazione* più o meno suggestiva dei motivi che determinano colui che agisce, all'interno della sua anima» (BENJAMIN 1978: 23). Né la lettura benjaminiana della lingua *dell'*opera d'arte né la sua metalettura della lingua *nell'*opera d'arte concepiscono la lingua come mezzo, l'uomo come singolo che agisce a partire da norme astratte e individuali e le virtù come concetti-oggetto. L'intima struttura linguistica del reale e le connessioni linguistiche dell'arte sono quanto permettono all'uomo in-comunità di agire per la comunità nel senso dell'apertura ontologica della lingua, e istituiscono la «relazione del linguaggio con l'azione» (*ibidem*). Su questa base prende forma la «vera» «conoscenza determinante» che «determina l'azione» proprio «in virtù della sua struttura linguistica» (<fr 27>, BENJAMIN 2014: 44). Ed è in questa forma di sapere che l'uomo nella sua essenza viene modellato dalla lingua in senso etico e politico – così, sia la menzogna che l'azione anarchicamente rivoluzionaria vi sono in relazione (cfr. <fr 42> e <fr 43>, BENJAMIN 2014: 56-60).

In questa stessa lettera, Benjamin richiama anche l'articolo *La vita degli studenti* (1915) come esempio del suo «concetto di stile e modo di scrivere obiettivo e insieme altamente politico», poiché diretto a confutare l'idea errata che esista un indicibile nella parola umana. Nel linguaggio umano non esiste l'indicibile, esistono invece l'esprimibile e il privo di espressione. Con questa distinzione è richiamato in causa il problema della funzione della lingua nel rapporto che l'uomo intrattiene con gli altri uomini e con l'elemento naturale. L'«eliminazione dell'indicibile» delinea «la relazione fra conoscenza e azione» e può far «scoccare la scintilla magica fra la parola e l'azione movente»; d'altra parte, essa può «condurre a ciò che si rifiuta alla parola», cioè alla «sfera del muto». «Solo la direzione intensiva delle parole dentro il nucleo del più profondo ammutolire» – afferma ancora Benjamin – «raggiunge la vera efficacia» (BENJAMIN 1978: 24). Ritorna qui in gioco la definizione, su cui ci eravamo arrestati nell'analisi della tragedia, della «parola in quanto soggetto attivo e puro [*reiner Träger*] del suo significato» (BENJAMIN 2008: 278). Possiamo ora anticiparne un primo aspetto: questa parola soggetto attivo si distingue dall'atto linguistico performativo, dove è il discorso nella sua funzione retorica che finisce per essere individuato come l'azione⁶.

⁶ Cfr. per esempio BUTLER 2007: 64-66; 2010: 150; 2013: 101.

1.4. Metafisica delle lingue

Benjamin sviluppa questi temi nel noto testo *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, redatto alla fine del '16. Qui precisa la propria concezione riguardo sia all'essenza della lingua, e dunque al senso ontologico della lingua umana e della linguisticità naturale, che al rapporto della lingua alla conoscenza, che, infine, al legame traduttivo.

Per definire il nucleo più intimo della propria filosofia del linguaggio Benjamin richiama due volte il dettato di Hamann (cfr. BENJAMIN 2008: 287, 290-291). La seconda citazione segue l'argomentazione secondo cui l'uomo nomina le cose e, così facendo, «le conosce» (BENJAMIN 2008: 290). Lo statuto di questa conoscenza si basa sulle ragioni della sua possibilità, cioè sul fatto che nel nome l'uomo «sonorizza la lingua in cui è avvenuto quest'accadimento d'essere che noi siamo» (MORONCINI 1984: 265; cfr. BENJAMIN 2008: 284-285). La «totalità intensiva» (BENJAMIN 2008: 284) dell'uomo si palesa in questa manifestazione linguistica nominale, riguardi essa il rapporto interumano o la ricezione attiva dell'interpellanza – teologica e politica, non certo giuridica – della natura. In definitiva, nel nome si rivela la verità che «l'essenza spirituale dell'uomo» è quella di costruirsi storicamente la propria essenza essente dandole espressione *nel mondo*. In tal senso, nella concezione di Benjamin, la lingua apre a una serie inesauribile di rinvii che, nella profondità della storia – molteplicità coesistente, conflittuale, alternativa di configurazioni che si costituiscono in tradizioni –, si costruiscono come rilancio della sua apertura, secondo la formulazione posteriore del *Frammento teologico-politico*, al non-mai-ancora-detto (il privo di espressione). La filosofia della lingua di Benjamin pensa in tal modo il farsi carico di questo privo di espressione, sottraendosi alla cattiva infinità dei rimandi rinchiusi in un'immanenza totalizzante.

D'altra parte,

Non vi è accadere [*Geschehen*] o cosa [*Ding*] nella natura animata o inanimata che non partecipi in qualche modo della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale (BENJAMIN 2008: 281)

Le cose sono abitate dall'apertura inappropriabile cui fa segno la lingua. Nella disposizione giudicante del modello linguistico borghese⁷ si esprime una condizione di dominio rispetto alla dimensione naturale cui corrisponde l'organizzazione destinale e violenta del mondo (cfr. BENJAMIN 2008: 293). Intesa secondo la sua essenza, invece, la lingua è «la traduzione di ciò che non ha nome nel nome» (BENJAMIN 2008: 290). Nel nome è accolta «la muta comunicazione delle cose al linguaggio verbale degli uomini» (BENJAMIN 2008: 291). Dunque, nella lingua si dà la costituzione di una comunità inesauribile – ma orientata al pieno accoglimento che ne costituirebbe la condizione di felicità – con l'ordine della materialità naturale. L'arte trova infine il suo luogo deputato: essa è la forma spiritualmente privilegiata in cui prende eticamente forma quella «comunità magica

⁷ Vi corrisponde, all'estremo opposto e non meno fuorviante, la concezione mistico-teocratica. Riconosciamo all'opera qui l'influenza di Achad Haam piuttosto che quella scholemiana (cfr. CONTADINI 2013: 98-102).

con le cose [...] immateriale e puramente spirituale» che costituisce la condizione «incomparabile del linguaggio umano» (BENJAMIN 2008: 287).

L'altra citazione da Hamann ricorda il doppio valore della lingua, come rivelazione e come conoscenza. È così anticipato il progetto di aprire al linguaggio l'ordine della conoscenza – rappresentato dalla filosofia kantiana – come Benjamin esplicita nel successivo *Sul programma della filosofia futura* (cfr. BENJAMIN 2008: 338). Una volta la gnoseologia innervata con questa filosofia della lingua, si presenta un concetto superiore di esperienza⁸ in cui si trova il fondamento non tanto della stessa gnoseologia quanto piuttosto di una «“metafisica della natura”» (BENJAMIN 2008: 332).

In altri termini, secondo il modello proposto da Benjamin la forza della lingua consente una comprensione intima del rapporto con il carattere spirituale dell'elemento naturale, attraverso la sua espressione linguistica, e un'affermazione propositiva del continuo e imprescindibile rilancio trascendente.

In sintesi, la lingua si mostra elemento centrale dell'inesauribile possibilità spirituale dell'uomo (la sua umanità) nel suo triplice orientamento verso se stesso, verso il suo con-essere umano e verso l'espressività della natura. Così prende forma il fondamento della posizione etico-politica del pensatore berlinese.

Se quanto detto sopra ci consegna già dispiegata anche una prima formulazione del rapporto traduttivo, una seconda e più significativa formulazione è quella che deriva dalla molteplicità delle lingue umane e che comporta la necessità di una loro traduzione reciproca. È nella separatezza, sancita dall'ordine vigente, dell'uomo dalla natura, da se stesso e dagli altri uomini che si produce l'abbondanza di punti di vista da cui deriva la pluralità delle lingue parlate e la molteplicità dei rapporti con l'elemento naturale (cfr. BENJAMIN 2008: 282). In ogni lingua si esprime, nella traduzione «del muto nel sonoro» e «di ciò che non ha nome nel nome» (BENJAMIN 2008: 290), una conoscenza eticamente orientata, poiché diretta alla costituzione di un mondo condiviso (cfr. BENJAMIN 2008: 478).

Secondo il linguaggio teologico di cui Benjamin fa qui uso, l'elemento comune che consente la traducibilità risiede nel fatto che tutte le lingue sono tra loro imparentate «in Dio». Non è dunque la loro semplice esistenza naturale a rendere possibile la traduzione reciproca, nel qual caso Benjamin – potremmo dire – giocherebbe al ribasso, bensì, l'esistenza di un elemento comune che è individuabile nel concetto di «vita», dove può definirsi tale solo ciò che ha storia come formulazione dell'apertura trascendente da accogliere nella relazione tra espresso e privo di espressione⁹.

⁸ Per la critica al concetto minore di esperienza, su cui Benjamin conserva un'attenzione particolare sin dai primissimi scritti giovanili, e che ritiene trovi la sua formulazione filosofica in Kant e poetica in Goethe, si veda in particolare il passo del saggio sulle *Affinità elettive* (cfr. BENJAMIN 2008: 524; WEBER 2000: 230-59).

⁹ Questa concezione non apre, dunque, a una gnoseologia della gerarchia teologica (Cfr. MORONCINI 1984: 261).

2. Sviluppo dei nuclei concettuali: 1921-1925

2.1. Traduzione delle lingue

Il «primo esito delle» sue «riflessioni di teoria della lingua» (BENJAMIN 2006: 518) prende la forma della prefazione alla traduzione del '21 dei *Tableaux parisiens* di Baudelaire. Benjamin raccoglie qui, a distanza di cinque anni, le fila del discorso sull'essenza specifica della traduzione. Il senso dell'operazione è determinato dal fatto che il livello, virtualmente superiore, della traduzione tra lingue umane è avvolto in quello della traduzione dell'opera d'arte. Se la lingua umana mostra nell'opera d'arte il suo carattere storico e il suo senso etico nella maniera più chiara, allora è a partire da essa che va compreso il compito generale della traduzione reciproca tra le lingue. Così, la traducibilità di un'opera è decisa dalla sua storia (cfr. BENJAMIN 2008: 502) e, dunque, dal passaggio vitale dal momento in cui è sorta all'interno di una determinata disposizione mondana alla fase della sua «sopravvivenza» (BENJAMIN 2008: 502) nella tradizione.

La traduzione si concentra sul *medium*, cioè sulla manifestazione dell'essenza linguistica custodita dall'originale, e «tende in definitiva all'espressione del rapporto più intimo delle lingue fra loro» (BENJAMIN 2008: 503). È, dunque, un'attività che opera ogni singola volta in senso intimamente etico: stabilisce un'apertura che si irradia all'interno della lingua ospitante intensificandola, accrescendone metafisicamente la forza.

Esiste, forse, una qualche gerarchia interna tra le lingue umane che sia alla base della traducibilità dell'una nell'altra? Esiste, addirittura, una lingua superiore a tutte le altre? Nonostante il continuo scambio e la lunga amicizia con Scholem – e, dunque, la conoscenza degli studi sulla cabala che sviluppa proprio in questo periodo¹⁰ – Benjamin è lontano da conclusioni del genere, senza però cadere nell'estremo opposto di teorizzare una continua traducibilità delle lingue tra loro a partire da una condizione di perfetta parità (di diritto).

La traduzione dà espressione all'«affinità delle lingue» (BENJAMIN 2008: 504; cfr. <fr 24>, BENJAMIN 2014: 39-41), che definisce il loro rapporto reciproco, ma «in che cosa si può cercare l'affinità di due lingue, a prescindere da una parentela storica» (BENJAMIN 2008: 504) e, cioè, in un ambito superiore a quello in cui si può muovere la linguistica? La domanda riprende quanto affermato nel saggio sulle lingue dandogli una formulazione circostanziata:

Ogni affinità metastorica delle lingue consiste in ciò, che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la pura lingua (*ibidem*).

L'immagine presentata qui corrisponde a quella successivamente usata nella premessa al lavoro sul dramma barocco tedesco: come lì le idee ruotano in ridda attualizzando la verità (cfr. BENJAMIN 2001: 71) così qui le lingue ruotano e

¹⁰ Cfr. SCHOLEM 1992: 147; BIALE 2001: 57; LÖWY 2001: 177-191.

attualizzano la pura lingua¹¹. Le lingue si trovano in un rapporto reciproco che non è diretto, immediato, bensì mediato¹². E questa mediazione si esprime nella storia; la traduzione è «ri-enunciazione specifica di un soggetto storico» (MESCHONNIC 1972: 50). Realizzato in un tempo storico inadeguato, l'originale mostra la forma positiva di un determinato punto di questa inadeguatezza e la traduzione le corrisponde riformulando nella lingua ospitante quello stesso punto essenziale.

Tutto ciò ci dice che la traduzione non porta la lingua ad essere abitata, in senso stretto, dall'estraneo, dall'Altro; piuttosto porta le lingue a lavorare intorno a un in-comune che deve fare i conti con il privo di espressione e, insieme, con l'apertura storica di ogni formulazione linguistica. In questo senso, oltre al rifiuto di una lingua superiore alle altre, oltre al rifiuto di una formulazione metafisica dell'alterità, nella teorizzazione benjaminiana della traduzione vi è anche il rifiuto della prospettiva immanente del gioco di reciproco rinvio delle lingue tra di loro proposta da Derrida (cfr. DERRIDA 1982)¹³.

2.2. Bellezza, allegoria e scrittura

Il nucleo metafisico della filosofia del linguaggio benjaminiana riceve una sistemazione all'interno di un quadro teorico più ampio con la tesi di abilitazione dedicata all'*Origine del dramma barocco tedesco* (1925). Al suo interno la teoria della lingua è messa in rapporto alla bellezza, all'allegoria e alla scrittura.

Nel saggio sulle lingue, attraverso la citazione di Hamann, Benjamin formula l'idea che la linguisticità delle cose accolta dall'uomo prenda forma nell'opera bella. La bellezza racchiude dunque la dialettica tra l'essenza spirituale delle cose che si vogliono comunicare e il riconoscimento di tale essenza che lascia un resto irraggiungibile e impresentabile in quanto a-linguistico. Così, nel saggio dedicato alle *Affinità elettive* goethiane, il bello risulta essere insieme una certa proprietà dell'opera d'arte e il giudizio dell'attività linguistico-critica rivolto al movimento di elementi interni all'opera. Nel lavoro sul dramma barocco il bello si sposta sul piano teorico puro venendo così posto in diretta relazione con la questione della verità. La bellezza si mostra dunque come il concetto che istituisce il collegamento tra la tensione spirituale-corporea erotica e la verità come apertura trascendente, cioè come «oggetto intenzionale delle lingue storiche» (BENJAMIN 2001: 69). Nell'opera d'arte barocca (*scil.* moderna), il bello è sostituito dall'allegoria.

¹¹ Un'immagine simile è proposta in SARTRE 1940: 22. Il fatto che quest'ultima sia ridotta dall'interpretazione fenomenologica alla dimensione immanente stabilisce la distanza dalla posizione benjaminiana.

¹² Da qui, anche, «l'illusione della trasparenza» (MESCHONNIC 1973: 305).

¹³ Su questa lettura si muove Balibar nella propria elaborazione del compito, eminentemente politico, dell'attività di traduzione (cfr. BALIBAR 2005: 147 ss). In questa prospettiva il «compito» è «infinito» e orientato ad allargare «continuamente i limiti sociali e intellettuali della comprensione» (BALIBAR 2005: 146). È questo un modo di intendere radicalmente diverso da quello benjaminiano, che non pensa la traduzione come pratica sociale (cfr. BAUMAN 1999) e nemmeno come pratica nomadica (cfr. BRAIDOTTI 2002).

In questo senso viene modificato un passo dell'allora ancora inedito saggio sulle lingue inserito nell'argomentazione. Mentre nella prima versione la natura è colta da tristezza (*Trauer*) per il fatto stesso di essere nominata ma ancor più perché a nominarla sono le «cento lingue degli uomini, in cui il nome è già sfiorito» (BENJAMIN 2001: 294), nella più tarda riformulazione la tristezza maggiore è dovuta alla condizione di «essere letti dalla lettura incerta dell'allegorista, e accedere al significato soltanto per mezzo di essa» (BENJAMIN 2001: 258). L'allegoria sostituisce così la nominazione delle molteplici traduzioni umane. Nel tempo moderno del capitalismo, la lingua, vincolata nell'ordine della struttura linguistica giudicante, distorce questo stesso ordine deformando la relazione segnica (cfr. BENJAMIN 2001: 267).

Per altro, nella figura dell'allegorista (uomo moderno) emerge tramite la critica il meccanismo della «presunta infinità della disperazione» (*ivi*: 266) che lo coglie perché non può accedere alla conoscenza definitiva. Si tratta certamente di un circolo perverso, ma non definitivo. Dura solo finché l'uomo insiste su un'idea di conoscenza che deve scavare e appropriarsi della totalità. Con quest'ultimo richiamo all'errata concezione della lingua come giudizio del bene e del male sul mondo, Benjamin torna un'ultima volta al saggio giovanile e chiude virtualmente il cerchio delle sue riflessioni (cfr. *ivi*: 292).

In quest'ottica, l'allegoria barocca è «espressione piena, [...] come lo è la scrittura» (*ivi*: 199); è espressione che traduce in maniera ricettiva la «non libertà», l'«incompiutezza» e la «fragilità della natura sensibile, del bello naturale» (*ivi*: 212). Non arriva a guardare oltre il mondo, ma – in una formulazione differente da quella degli scritti del '16 – possiede piena autonomia all'interno dell'orizzonte cristiano in cui si declina: rovescia l'ordine del mondo nel disordine delle sue rovine, e così ne espone il viso segnato dalla morte. Nel teschio, scrive con incisività Benjamin,

si esprime significativamente sotto forma di enigma, non solo la natura dell'esistenza umana in generale, ma la storicità biografica [...] come *via crucis* mondana: essa ha significato solo nelle stazioni del suo decadere (*ivi*: 202-203).

E poiché proprio l'elemento naturale è per sua essenza sempre esposto alla morte, allora l'allegoria è la forma linguistica deputata a riconoscere i segni della trasformazione nel volto della natura che miticamente si vuole immobile. D'altra parte, come forma della lingua prodotta da una data espressione storica dell'umanità dell'uomo (cfr. *ivi*: 259), l'allegoria espone il «mito decifrato» (*ivi*: 203) nella dialettica interna delle variazioni naturali, in cui si rifugge intimamente l'idea di ogni e qualsiasi felicità: usando l'arma della trasfigurazione, deprime le relazioni linguistiche che istituisce dei tratti mitici e ne espone solamente la loro carenza costitutiva.

3. Esposizione della teoria in funzione materialista (1933-1935)

3.1. Lingua e mimetismo

Com'è noto, la riflessione di Benjamin incontra e dialoga con il marxismo già a partire dalla prima metà degli anni '20. Da allora, senza ritrattare la propria filosofia del linguaggio o rinunciarvi, si sforza di sviluppare quegli elementi che potrebbero dimostrarsi fruttuosi per la sua pratica (BENJAMIN 1978: 249). Appartengono a questa operazione, anzitutto, le «quattro piccole pagine» (BENJAMIN 1998: 246)¹⁴ in cui «si tratta solo di una breve osservazione [...]» che, «anche per quanto riguarda il contenuto è solo un'appendice del lavoro maggiore,» – il saggio sulle lingue – «e non della sua parte di commento» (BENJAMIN 1998: 322; cfr. BENJAMIN 1999: 237). Qui ritroviamo in particolare due luoghi teorici interessanti.

Anzitutto, quello che riguarda il rapporto tra uomo e natura. Nel dettato giovanile, la natura è portata a lamentarsi dalla tristezza per il proprio mutismo, cioè è portata a esprimersi in una forma linguistica «che contiene quasi solo il fiato sensibile» (BENJAMIN 2008: 293). Questo fiato sensibile è la sua manifestazione materiale (per es., l'albero che «stormisce»). In *Sulla facoltà mimetica* (1933), Benjamin aggiunge degli elementi al quadro storico e alla prospettiva etica che vi è connessa. Se la forma superiore di accoglimento linguistico della natura è quello dell'opera d'arte – un capitolo a parte si aprirebbe, al riguardo, con le riflessioni contemporanee sulla sua riproducibilità tecnica –, la prima facoltà attraverso cui l'uomo entra in contatto con la natura esterna è quella mimetica. Questa facoltà istituisce in lui l'«obbligo [...] di assimilarsi» e, insieme, di «condursi in conformità» (BENJAMIN 2003: 522; cfr. BENJAMIN 2003: 358) all'elemento materiale; un vincolo che «un tempo» era «schiacciante» (BENJAMIN 2003: 522), e che se ora sembra affievolirsi è piuttosto da intendersi in trasformazione: una facoltà che non ha più a che fare esclusivamente o prevalentemente con la natura ma che si *esercita* con gli elementi dell'ambiente che l'uomo stesso ha costituito.

In secondo luogo, l'elaborazione più approfondita del ruolo della scrittura e una sua maggiore centralità, frutto anche della frequentazione con il surrealismo. Nella lingua scritta si trova racchiuso «un archivio di somiglianze non sensibili, di corrispondenze immateriali» (BENJAMIN 2003: 524). Parlando di archivio, Benjamin sottolinea due aspetti. Primo, che si tratta di un insieme conchiuso e che, dunque, non vi è una moltiplicazione arbitraria di queste somiglianze. Secondo, che l'archivio esiste già, si è costruito sul fondamento della storia, della tradizione dell'umanità dell'uomo. Questa proposizione è citata anche da Agamben, che ne coglie la connessione con l'allegoria (cfr. AGAMBEN 2008: 72). Ma Agamben la inserisce in uno sviluppo in cui oltrepassa la lezione della tesi di abilitazione benjaminiana per rinforzare la propria interpretazione dell'autore, secondo la quale egli svilupperebbe una teoria che pensa la lingua nei termini di narrazione mitica e di creazione mitologica¹⁵.

¹⁴ Esistono due versioni dello scritto: BENJAMIN 2003: 438-449; 522-524.

¹⁵ Si veda AGAMBEN 2005: 37-55, in particolare p. 41.

La frase benjaminiana può, invece, essere messa in connessione con l'incipit del capoverso: «La grafologia ha insegnato a riconoscere nelle grafie immagini lì nascoste dall'inconscio di chi scrive» (BENJAMIN 2003: 524). Nella scrittura prende forma segnica la parola secondo la declinazione che ha assunto nell'umanità dell'uomo scrivente secondo la doppia linea dell'ontogenesi personale e della filogenesi della comunità in cui è nato e cresciuto e del mondo in cui essa vive. Da qui l'interesse – nella consapevolezza del rischio che vi si nasconde (cfr. BENJAMIN 1997: 110; BENJAMIN 1978: 277; BENJAMIN 1974: 1067-1070) – per alcune formulazioni di Jung, come emerge all'interno del lavoro sui *passages*, e di Bachofen, che cerca di salvare all'interesse marxista in un breve lavoro monografico (cfr. BENJAMIN 2004: 223-236).

Benjamin afferma che le «corrispondenze naturali [...] sono, nella loro totalità, stimolanti e reattivi della facoltà mimetica che risponde loro nell'uomo» (BENJAMIN 2003: 522). L'espressione linguistica è la forma più libera di questa relazione. Essa conserva dunque al suo interno l'effetto dell'influsso della facoltà mimetica. Sono così predisposte le connessioni teoriche che farà lavorare nell'interpretazione di Baudelaire attraverso la relazione tra *choc* e *correspondances*. Lo *choc*, cioè il rapporto (l'esperienza) della relazione tra l'umanità dell'uomo e la naturalità fatta mondo nella sua declinazione moderna, trova il suo *pendant* nella forma linguistica della *correspondance*: nesso in cui sono formulati rapporti immaginali di un ricordo che è risposta improvvisa e attiva alla naturalità che riesce a far percepire il proprio desiderio di espressione in un baleno (BENJAMIN 2003: 524).

3.2. Lingua, gesto, educazione

Trattando delle «sommiglianze immateriali» Benjamin accenna al tema dell'onomatopea, il cui approfondimento può dire qualcosa del rapporto tra la facoltà mimetica e il linguaggio (cfr. BENJAMIN 2003: 523). Troviamo uno sviluppo dell'analisi nel faticoso e delicato lavoro sui *Problemi della sociologia del linguaggio* (1935), una « rassegna sulla teoria del linguaggio » (BENJAMIN 1978: 274) in cui sono all'opera tre intenti: farsi un'idea delle teorie scientifiche sul linguaggio più recenti; orientare l'analisi perché possa avere valore per la prospettiva marxista (cfr. BENJAMIN 1999: 54-5); rimanere radicale anche in questa operazione, così che anche se «essa non dice nulla sulla “metafisica” del linguaggio» (BENJAMIN 1999: 237) conduce fin sulla sua soglia.

Due sono i luoghi del testo su cui è qui importante soffermarci. Nel primo, sviluppando una modalità argomentativa che gli è propria, Benjamin critica l'ipotesi di Lévy-Bruhl – secondo cui il linguaggio gestuale della mano sarebbe il più antico – attraverso Leroy, che afferma impossibile ipotizzare una catena lineare e progressiva, la cui teoria è sviluppata da Marr in una «serie di idee nuove e in massima parte sorprendenti» (BENJAMIN 2004: 205) compendiate attraverso le parole di Vendryès. In questa serie di rinvii, Benjamin ricorda al lettore avveduto che in gioco non c'è solo la mano ma l'intero corpo (ivi compresa la sonorità vocale) e che lo sviluppo in senso linguistico degli elementi naturali dell'uomo è interdependente con la costituzione del mondo in cui avviene. Al contempo, sottolinea la centralità dello

sguardo storico per l'analisi delle trasformazioni (cfr. BENJAMIN 2004: 213) e sviluppa le prospettive sia generalmente materialiste (BENJAMIN 2004: 206), spingendosi fino al collettivo *Wörter und Sachen* (cfr. BENJAMIN 2004: 207-208; BENJAMIN 1987: 76), che strettamente marxiste.

Nel secondo luogo testuale, Benjamin richiama virtualmente lo scritto *Sulla facoltà mimetica* impostando il proprio discorso sul doppio livello filogenetico-ontogenetico lì applicato e costruisce un'architettura argomentativa il cui fondamento è la prospettiva di Vygotskij. Ricorda, anzitutto, che lo psicologo russo estrapola dagli studi evolutivi sull'origine del linguaggio il «loro significato per i fondamenti» (BENJAMIN 2004: 215) della sua analisi scientifica. Il riportare questo movimento teorico, gli consente di distinguere tra il «pensiero strumentale» e il linguaggio e, quindi a) ricondurre il discorso a Marr, b) abbandonare il dominio dell'animalità per quello dell'umanità e c) identificare il punto di insorgenza¹⁶ del linguaggio nell'incontro tra intelligenza e gesto.

Benjamin ricorda anche che Vygotskij ha il merito di concentrare l'attenzione sul momento infantile, dove solo in apparenza l'uomo è più isolato mentre in realtà risulta immerso, secondo la citazione tratta da Delacroix, nella trama linguistico-materiale del mondo in cui cresce, correggendo così sia la posizione di Piaget sul linguaggio egocentrico che la teoria behaviorista. È tramite i materiali messi a disposizione dallo studioso russo che, da un lato, l'impostazione materialista del direttore della rivista *Wörter und Sachen* ha saputo poi trarre argomenti per confutare la concezione mitologica cassireriana e che, dall'altro, anche nella scienza del linguaggio emerge che «“la sintassi del linguaggio”» precede la «sintassi del pensiero» (BENJAMIN 2004: 217). Benjamin si arresta così sulla soglia della propria più intima concezione della lingua, ma cerca da lì di orientare il pensiero materialista portandovi in dote «certe esperienze [...] fatte nel [proprio] pensiero e nella [propria] esperienza» (BENJAMIN 1978: 249).

Dall'analisi di questi testi tardi, a cui abbiamo collegato, anche se solo in abbozzo, altre più note riflessioni contemporanee, emerge con chiarezza come non si dia nel pensiero di Benjamin una rottura rispetto all'elaborazione giovanile più direttamente ed esplicitamente connessa a una prospettiva metafisica. Se, com'è vero, in questi anni che rapidamente portano all'oppressione nazifascista Benjamin si trova a confrontarsi con temi e problemi che lo traghettano rapidamente al di là della tradizione filosofica classica tedesca e dei singoli riferimenti culturali ebraici in cui prima si muoveva, essi non negano né pregiudicano i nessi concettuali fondamentali costruiti in precedenza, a cui ora egli cerca piuttosto di far esprimere il potenziale “materialista” e politico. Così, prima la formulazione della facoltà mimetica presenta la tendenza ancora attuale dell'uomo (singolarmente e collettivamente) a rispondere agli stimoli dell'organizzazione spaziale capitalista, prodotta dalla traduzione linguistica minore del rapporto con l'elemento naturale, e, poi, l'analisi delle teorie sociologiche del linguaggio mostra che la dimensione sociale deve essere colta a

¹⁶ Benjamin parla di «origine» ma questa va intesa correttamente secondo il significato che le viene dato nella *Vorrede* e non nel senso di “genesi”: cfr. BENJAMIN 2001: 86.

partire dalla lingua più che dalla radice biologica o dalla frattura epistemologica prodotta dal dominio della ragione.

Senza rinnegare il proprio pensiero e conservando invece con fermezza una prospettiva radicale, Benjamin cerca sempre di provocare l'insufficienza della declinazione attuale delle relazioni sociali a partire dal sostrato linguistico che vi riconosce costantemente all'opera.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (2005), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.

BADER, Günter (2006), *Die Emergenz des Namens*, Mohr Siebeck, Tübingen.

BALIBAR, Etienne (2005), *Europe Constitution Frontière*, Editions du Passant, Paris.

BAUMAN, Zygmunt (1999), *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge.

BENJAMIN, Walter (1974), a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BENJAMIN, Walter (1978), a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter (1987), a cura di G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Torino, Einaudi.

BENJAMIN, Walter (1995), a cura di C. Götde e H. Lonitz, *Gesammelte Briefe. Band I: 1910-1918*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BENJAMIN, Walter (1996), a cura di C. Götde e H. Lonitz, *Gesammelte Briefe. Band II: 1919-1924*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BENJAMIN, Walter (1997), a cura di C. Götde e H. Lonitz, *Gesammelte Briefe. Band III: 1925-1930*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BENJAMIN, Walter (1998), a cura di C. Götde e H. Lonitz, *Gesammelte Briefe. Band IV: 1931-1934*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BENJAMIN, Walter (1999), a cura di C. Götde e H. Lonitz, *Gesammelte Briefe. Band V: 1935-1937*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BENJAMIN, Walter (2001), a cura di E. Ganni, *Opere complete II*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter (2003), a cura di E. Ganni, *Opere complete V*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, Walter (2004), a cura di E. Ganni, *Opere complete VI*, Einaudi, Torino.

- BENJAMIN, Walter (2006), a cura di E. Ganni, *Opere complete VII*, Einaudi, Torino.
- BENJAMIN, Walter (2008), a cura di E. Ganni, *Opere complete I*, Einaudi, Torino.
- BENJAMIN, Walter (2014), a cura di E. Ganni e H. Riediger, *Opere complete VIII*, Einaudi, Torino.
- BIALE, David (2001), *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, Ed. de l'Eclat, Nîmes.
- BONOLA, Gianfranco (2000), «Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del «politico» nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)», in *Fenomenologia e società*, n. 2, pp. 4-5.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002), *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella Ed, Roma.
- BUTLER, Judith, SPIVAK, Gayatri Ch. (2007), *Who sings the nation-state?*, Seagull, London.
- BUTLER, Judith (2010), «Performative Agency», in *Journal of Cultural Economy*, n. 3 (2), pp. 147-61.
- BUTLER, Judith, ATHANASIOU, Athena (2013), *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge.
- CARCHIA, Gianni (1979), *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*, Celuc, Milano.
- CONTADINI, Didier A. (2009), «Virtù morale e vitalità naturale negli *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* di Walter Benjamin», in *Studi filosofici*, nn. 31-2, pp. 215-239.
- CONTADINI, Didier A. (2013), *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine.
- DERRIDA, Jacques (1982), «Des tours de Babel», in *aut aut*, n. 189-90, pp. 67-97.
- DESIDERI, Fabrizio (1980), *Walter Benjamin. Il tempo e le forme* Editori Riuniti, Roma.
- GOETHE, Johann W. (1956), *Poesia e verità*, Sansoni, Firenze, 4 voll., vol 1.
- HEIDEGGER, Martin (1974), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari.
- JACOBSON, Eric (2003), *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York.
- LÖWY, Michel (2001), «Messianism in the Early Work of Gershom Scholem», in *New German Critique*, n. 83, pp. 177-91.
- MESCHONNIC, Henri (1972), «Propositions pour une poétique de la traduction», in *Langages*, n. 28, pp. 49-54.
- MESCHONNIC, Henri (1973), *Pour la poétique II*, Gallimard, Paris.
- MORONCINI, Bruno (1984), *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli.
- SARTRE, Jean-Paul (1940), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris.

SCHOLEM, Gershom (1992), *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano.

SCHOLEM, Gershom (1995), *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923*, vol. I, Jüdische Verlag, Francoforte s.M..

TAGLIACOZZO, Tamara (2003), *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata.

WEBER, Thomas (2000), *Erfahrung*, in OPITZ, Michael, WIZISLA, Erdmut (a cura), *Benjamins Begriffe*, vol I, Suhrkamp, Francoforte s.M., pp. 230-259.