

“A=A”: concetto di identità, matematica e linguaggio in Walter Benjamin e Gershom Scholem¹

Tamara Tagliacozzo

Università degli Studi Roma Tre

tamara.tagliacozzo@uniroma3.it

Abstract Language is at the basis of Benjamin's critique of knowledge in *On Language as Such and on the Language of Man* (1916) and the related fragments, in *On the Program of the coming Philosophy* (1917-1918), in *Goethe's Elective Affinities* (1922), and in the *Epistemo-Critical Preface to the Baroque German Drama* (1925). According to Benjamin, communication is not the ground of language; the essence of language is the pure “form”, language is «*a communicability per se*». Benjamin's theory of language is developed in the years 1916-1917 with his friend Gerhard (later Gershom) Scholem, at that time a student of mathematics and philosophy and a scholar of Judaism: they were especially influenced by a peculiar interpretation of the Genesis and of Kabbalah. When Benjamin met Scholem in 1915, he was attracted by Scholem's knowledge of mathematics and judaism, as well as by his anarchist and messianic ideas about politics and history. Benjamin and Scholem were interested in a “mathematical theory of truth”, connected with a concept of identity ($A=A$), which could explain the world process, in a messianic perspective: the Messia – so Scholem in his *Tagebücher* – is a mathematician and the “last, *first* philosopher of language”. According to Scholem, there is a connection between his “mathematical theory of truth” and the internal form of hebrew language: the pure spiritual form (not the empirical content and the meanings) is for both essential. Language is for both, Benjamin and Scholem, at the basis of a messianic structure of world and history, but they have different views of the role of mathematics in this structure.

Keywords: Walter Benjamin, Gershom Scholem, Language, Messianism, Mathematics, Kabbala

1. Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio

Walter Benjamin sviluppa nel 1916 una teoria del linguaggio che esporrà nel saggio rimasto inedito *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (1916)², e lo farà a

¹ Questo saggio rappresenta una versione ridotta e rielaborata, con alcune novità, del saggio «Filosofia del linguaggio e critica della conoscenza nei frammenti giovanili di Walter Benjamin», introduzione a BENJAMIN 2013: 17-103.

² «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» in BENJAMIN 1977-1989 (= GS) II: 140-157; trad. it. «Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo», in BENJAMIN 2008: 281-295.

stretto contatto, dal 1915, con l'amico Gershom Scholem, allora giovane studente di matematica e filosofia e studioso di ebraismo. Benjamin mostra di essere in piena sintonia con Scholem e con la sua visione cabbalistica del formalismo del linguaggio della Torah, in cui sono fondamentali il suono, il valore numerico e la forma delle lettere, e non i contenuti e i significati del testo, nella sua concezione mediale della lingua dei nomi (riflesso, nel loro caratterizzarsi come idee, della parola creatrice di Dio) e delle parole, che hanno finito per comunicare contenuti estrinseci e sono il fondamento dei concetti: «*Non c'è un contenuto della lingua: come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice*» (GS II: 145-146; BENJAMIN 2008: 286). In una serie di note di diario del 1916 Scholem individua un legame tra una sua "teoria matematica della verità" e la forma interna della lingua ebraica: centrale è in entrambe la pura forma spirituale, rispettivamente la struttura matematica e la struttura linguistica, e non sono fondamentali i contenuti empirici o i significati. Egli riflette fin dagli anni 1915-1916 sulla teoria del linguaggio nella Cabbalà, ma raccoglie le sue idee su questo tema in modo sistematico solo nel 1970, nel saggio *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*³.

Le conoscenze teologiche di Scholem e le letture che Benjamin e Scholem intraprendono – oltre che di altre opere di argomento ebraico, dei romantici, di Humboldt e Hamann – dell'opera di Franz Joseph Molitor (*Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*)⁴, portano entrambi a sviluppare una teoria del linguaggio fondata sulla interpretazione della Genesi (leggono l'edizione di Samson Raphael Hirsch) e della Cabbalà, ma anche ad affrontare questioni gnoseologiche e matematiche sviluppate a partire da testi kantiani, neokantiani, husserliani e fenomenologici in generale. A questi studi si aggiungono, in Scholem, conoscenze di matematica (calcolo differenziale e integrale), di geometria, di logica matematica (Peano, Frege, Russell) e riflessioni sul calcolo logico. Benjamin stesso è interessato a questioni matematiche: legge Henri Poincaré (*Scienza e ipotesi*), Ernst Barthelemy, è amico di Hans Reichenbach fin dai tempi del movimento della gioventù e legge la sua dissertazione di dottorato nel 1916. Inoltre legge, tra il 1917 e il 1918, *Sostanza e funzione* di Ernst Cassirer⁵ e discute, con Scholem, di questioni matematiche e linguaggio, di Russell e Frege e di logica matematica, di calcolo differenziale e integrale e, soprattutto, del concetto d'identità. Importante per capire l'atmosfera intellettuale in cui Benjamin e Scholem si scambiano idee e discutono è il numero della *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* del 1916 (vol. 161/2) in

³ SCHOLEM 1970: 7-70; trad. it. SCHOLEM 1998.

⁴ Benjamin e Scholem leggono, il primo nel 1917 e il secondo nel 1915, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition in dem Alten Bunden und ihre Beziehung zur Kirche des Neuen Bundes mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbala* (MOLITOR 1827-1853) di F. J. Molitor, rappresentante della Kabbalah cristiana. Cfr. la lettera di Benjamin a Scholem del maggio 1917, in BENJAMIN 1995: 357, e del giugno 1917 (ivi: 361), in cui Benjamin scrive a Scholem di aver ricevuto i quattro volumi dell'opera di Molitor. Scholem stava leggendo in quel momento lo Zohar, il cabbalistico *Libro dello splendore*, nella traduzione di Jean de Pauly (DE PAULY 1906-1911). Cfr. l'accenno al testo in SCHOLEM 1995: 407 e cfr. ivi la nota 185; si tratta di un appunto del 13 ottobre 1916.

⁵ Cfr. CASSIRER 1911. Il titolo si trova in un elenco manoscritto e inedito di titoli di testi (tra questi opere di Husserl e Humboldt), di mano di Benjamin, databile intorno al 1918 (cfr. Benjamin –Archiv, Berlino, Ms 506 varia),

cui pubblica Heidegger (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*), in cui vengono recensiti Wilhelm Rickert (*Der Gegenstand der Erkenntnis*⁶) e Jonas Cohn (*Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*⁷) – entrambi professori di Benjamin a Friburgo – e in cui Hans Reichenbach comincia a pubblicare la sua tesi di dottorato *Der Begriff der Wahrscheinlichkeit für die mathematische Darstellung der Wirklichkeit* [*Il concetto di probabilità nella rappresentazione matematica della realtà*]⁸. In questo numero è inoltre pubblicizzato il volume *Das Anwendungsproblem* di Edgard Zilsel (ZILSEL 1916), letto e citato da Scholem e discusso con Benjamin.

Nel novembre del 1916 Benjamin annuncia a Scholem il lavoro, quasi concluso, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, lamentandosi di non poter ancora affrontare il tema del rapporto del linguaggio con la matematica e di questa con il pensiero e con l'ebraismo:

In esso non mi è stato possibile occuparmi di matematica e linguaggio, matematica e pensiero, matematica e Sion, perché i miei pensieri su questo tema infinitamente difficile sono ancora del tutto incompiuti. / [...]. Nel titolo [...] Lei può ravvisare una certa intenzione sistematica, che per me però evidenzia bene anche il carattere frammentario dei miei pensieri, poiché non sono ancora in grado di affrontare adeguatamente molte questioni. In particolare, la trattazione della matematica dal punto di vista della teoria del linguaggio, di cui in definitiva mi importa molto, riveste un significato assolutamente fondamentale per la teoria del linguaggio in generale, anche se non posso ancora cimentarmi con essa⁹.

Il lavoro è la risposta, riferisce Scholem, a una sua lettera «piuttosto lunga a proposito del rapporto tra matematica e linguaggio, [...] [in cui egli poneva a riguardo] tutta una serie di domande. Dalla rielaborazione della sua lunga lettera di risposta, rimasta poi interrotta a metà, egli ricavò lo scritto *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo]. [...] quello scritto costituiva la prima parte di un lavoro, a cui dovevano seguire altre due parti» (SCHOLEM 1975: 48; SCHOLEM 1992: 63)¹⁰. Si delinea in questo saggio una teoria del linguaggio di tipo teologico, legata a temi ebraico-cabbalistici e maturata nel confronto con Scholem, in cui le questioni di logica e di matematica – considerate fondamentali per la teoria del linguaggio – non vengono affrontate.

⁶ RICKERT 1928.

⁷ COHN 1914.

⁸ La pubblicazione sarà conclusa nel fascicolo 163.

⁹ Lettera di Benjamin a G. Scholem del 11-11-1916, in BENJAMIN 1995: 343-344.

¹⁰ Una delle due parti che dovevano seguire è il saggio *Sul programma della filosofia futura* (1917/18), una critica a Kant e un progetto filosofico sistematico che considera la dottrina kantiana un punto di riferimento fondamentale.

Nel saggio *Sul programma della filosofia futura*¹¹, scritto nel 1917 e completato con un' *Aggiunta* nel 1918, che si confronta con la filosofia di Kant (e del neokantismo marburghese) e intende riprenderne il sistema per sviluppare un progetto di filosofia "a venire", Benjamin afferma che per trovare i suoi principi e quindi l'unità e continuità dell'esperienza, la teoria della conoscenza dovrà riferirsi a un *Faktum*, a una scienza, come aveva fatto Kant cercando i principi della conoscenza e dell'esperienza nella scienza fisico-matematica, e che questa sarà la scienza del linguaggio:

Come la stessa dottrina kantiana poté trovare i suoi principi solo a condizione di considerare una scienza particolare e di definirli in rapporto ad essa, anche la filosofia moderna dovrà procedere in modo analogo. La grande trasformazione e correzione che deve subire il concetto unilateralmente matematico e meccanico della conoscenza potrà essere attuata solo se la conoscenza verrà rapportata al linguaggio, come aveva già cercato di fare Hamann¹² quando Kant era ancora in vita. Se Kant ebbe coscienza del fatto che la conoscenza filosofica è assolutamente sicura a priori, se ebbe coscienza di questi requisiti per cui la filosofia non è inferiore alla matematica, invece trascurò completamente il fatto che ogni conoscenza filosofica trova la sua espressione esclusivamente nella lingua, e non nei numeri e nelle formule. Ma questo fatto potrebbe risultare in ultima analisi decisivo [...] (GS II: 168; BENJAMIN 2008: 338)¹³.

Nel rapporto dell'esperienza e della conoscenza con il linguaggio si instaurerà la differenza rispetto al neokantismo, che non aveva riconosciuto «che non la scienza, ma il linguaggio dà i concetti che devono essere esaminati»¹⁴. Benjamin non si discosta tuttavia troppo dall'orbita neokantiana, poiché il riferimento a un *Faktum* della scienza (in questo caso la scienza del linguaggio) come punto di partenza per il risalimento ai principi trascendentali è il fondamento del metodo trascendentale di Hermann Cohen¹⁵. Il fatto che ogni conoscenza filosofica trovi la sua espressione

¹¹ W. Benjamin, «Über das Programm der kommenden Philosophie», in GS II: 157-171; trad. it. «Sul programma della filosofia futura», in BENJAMIN 2008: 329-341.

¹² Benjamin si riferisce a Hamann nel saggio «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (cfr. GS II: 147; BENJAMIN 2008: 287).

¹³ Sul *Programma* e sul rapporto di Benjamin con Kant e il neokantismo cfr. TAGLIACOZZO 2013a. Su questo tema si discute dalla metà degli anni novanta, grazie alle ricerche pionieristiche di Pierfrancesco Fiorato e Astrid Deuber Mankowsky. Cfr. FIORATO 1993: 163-178 e FIORATO 1997: 361-386; DEUBER-MANKOWSKY 2000. Recentemente l'interesse per il rapporto non solo di Benjamin, ma anche di Scholem, con Kant e il neokantismo marburghese, si è riaperto, portando a contributi innovativi e a scoperte filologiche. Cfr. NG-TOBIAS 2012. Un importante saggio sulla gnoseologia di Benjamin e Scholem e sulla loro ricezione di Kant e del neokantismo, dove una particolare attenzione è dedicata alle questioni matematiche in Benjamin e Scholem, è *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time* (FENVES 2010).

¹⁴ «Über die transzendente Methode», in GS VI: 53, frammento 31 (1918); trad. it. «Sul metodo trascendentale», in BENJAMIN 2013: 176.

¹⁵ Cfr. FENVES 2010: 5: «ciò per cui Cohen è senza dubbio meglio conosciuto, "il fatto della scienza" [COHEN 1977: 57], dice molto poco, a meno che non si riconosca che il "fatto" in questione non consiste in determinati dati della conoscenza ma serve piuttosto come sostituzione metodologica per la soggettività trascendentale. Il primo capitolo di questo lavoro mostra come Benjamin adotti certi principi metodologici della Scuola di Marburgo».

“esclusivamente” nella lingua consente a Benjamin di affermare «la supremazia sistematica della filosofia su tutte le altre scienze, e anche sulla matematica» (GS II: 168; BENJAMIN 2008: 338), diversamente da Scholem, che vedeva nella matematica la possibilità di rapportarsi immediatamente al centro dell’ebraismo, a Dio¹⁶.

In un recente saggio Ilit Ferber si riferisce alla critica che Benjamin muove a Kant per aver trascurato l’importanza del linguaggio per la filosofia, ma mette in risalto il ruolo fondamentale – ribadito nella lettera a Scholem dell’11 novembre 1916 – attribuito da Benjamin alla matematica per la teoria del linguaggio: ne deduce che Benjamin cerchi una struttura matematico-linguistica dell’esperienza. La Ferber indica in Scholem un’attrazione ancora più evidente per la matematica, poiché egli vuole trovare un nesso tra matematica e ebraismo¹⁷; ciò che lo conduce verso il linguaggio della matematica è la sua *purezza*:

In questa lettera [Benjamin a Scholem, 11-11-1916, in BENJAMIN 1995: 343-344] Benjamin non vuole mettere tra parentesi la struttura matematica dell’esperienza; piuttosto, indica il compito critico di considerare tale struttura da un punto di vista linguistico. Qui appare chiaro che la critica di Benjamin è diretta non tanto contro la struttura “matematica” quanto contro la struttura “meccanico-matematica” dell’esperienza kantiana. Mettendo insieme la critica di Benjamin a Kant e il suo saggio sul linguaggio possiamo capire che ciò che egli cerca è una struttura matematico-linguistica dell’esperienza.

L’attrazione di Scholem nei confronti della matematica era molto più evidente. Non soltanto egli aveva studiato matematica, ma attribuiva grande importanza al porre un nesso tra ebraismo e matematica. [...] Scholem è attratto dal linguaggio matematico per ciò che considera la sua purezza. Secondo lui ci si può riferire all’assenza del linguaggio nella struttura kantiana dell’esperienza solo attraverso la matematica e il linguaggio simbolico che utilizza, un linguaggio scritto ma non parlato, simbolico ma non comunicativo. In una nota di diario del 1918 Scholem sottolinea che Kant era chiaramente non interessato al linguaggio – un problema che sarebbe diventato evidente nella “filosofia futura” dello stesso Scholem, in cui logica e linguaggio erano destinati a intersecarsi. Chiarire la potenziale “produttività della conoscenza” significa, perciò, chiarire il punto debole di Kant riguardo al linguaggio (FERBER 2014: 44-45).

Sia Benjamin che Scholem si confrontano con l’assenza della componente linguistica dal sistema critico di Kant e cercano di ripensarla in termini matematici, rimanendo fedeli alla sostanza del pensiero kantiano, nei termini *puro* e *apriori*: ripensano l’apriori kantiano criticando, nella teoria della conoscenza di Kant, il rapporto soggetto-oggetto, e cercano un apriori nella lingua, una lingua priva di soggetto e di oggetti, non comunicativa. Benjamin supera il modello linguistico del giudizio – il giudizio rimane importante solo per la sua astrattezza, perché solo nell’astrattezza

¹⁶ Cfr. l’appunto dell’11 ottobre 1916, citato più avanti, in SCHOLEM 1995: 404.

¹⁷ Cfr. FENVES 2010: 106-118. Cfr. inoltre KAUFMANN 2000: 147-158.

matematica del segno¹⁸ mantiene un rapporto con le radici teologiche – così come lo aveva inteso Kant e cerca l'apriori in un "linguaggio puro", privo di elementi sensibili e di esperienza, di intento comunicativo, di soggetto parlante e di oggetti comunicati, di intenzione comunicativa. Un linguaggio creativo, che comunica se stesso *in se stesso*, la propria forma come contenuto spirituale, il linguaggio dei nomi, il solo atto linguistico in cui il linguaggio stesso, nella sua purezza, "parla", in cui «parla [...] la pura lingua» (GS II: 144; BENJAMIN 2008: 284):

[Primo:] [...] ognuno dei due pensatori si confronta con la grande assenza della componente linguistica nel sistema critico di Kant e tenta di ripensarlo in termini matematici; secondo, ognuno risponde a questa carenza linguistica usando la terminologia propria di Kant, o almeno rimanendo profondamente fedele ad essa. [...] Cosa succede quando questa specie di ricerca kantiana del pensiero puro, privata di un soggetto pensante, viene introdotta nel regno linguistico (ciò che Scholem e Benjamin ritengono essere il principale punto debole di Kant?). Chi siamo noi per creare un tale linguaggio privo di soggetto? Inoltre, chi siamo noi per pensare a un linguaggio senza contenuto o soggetto comunicante, senza parlante o destinatario? Cosa costituirebbe un tale linguaggio?

Nel suo saggio su Kant, Benjamin scrive che la filosofia futura dovrebbe cercare una sfera "di totale neutralità rispetto ai concetti di soggetto e oggetto". [...] Benjamin aveva già formulato questa critica due anni prima nel saggio *Sulla lingua*, offrendo una concezione linguistica che non dipende né da un soggetto parlante, né da un contenuto oggettuale comunicato. [...] Una tale concezione del linguaggio intendeva trascendere il modello linguistico del giudizio come lo intendeva Kant. [...] Nel suo adattamento dei termini kantiani Benjamin cerca la "pura lingua" – una lingua libera da esperienza, sensibilità, intenzione comunicativa e soggettività, ciò che Benjamin descrive in questo testo come una lingua che "non ha un parlante" e "comunica se stessa *in se stessa*". Questa lingua è la lingua dei nomi, l'unico atto linguistico in cui "parla la pura lingua." (FERBER 2014: 45-47)¹⁹.

Nel saggio del 1916 *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* Benjamin illustra, ispirandosi al primo capitolo della Genesi²⁰ e alla teoria cabbalistica, una concezione teologica che vede nel linguaggio l'origine di tutte le manifestazioni

¹⁸ Su matematica e linguaggio in Benjamin cfr. l' [Appendice a *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*]: «{La matematica parla in segni}. La lingua della matematica è la dottrina/ La sua scrittura è il segno. I segni della matematica si ritrovano per così dire anche in cielo: ma li sono segni letti – e segni scritti nella matematica» (GS VII: 788; BENJAMIN 2008: 299; trad. modificata). Si tratta di un passaggio da fogli preparatori per un seguito del saggio sul linguaggio.

¹⁹ Sulla teoria del linguaggio di Scholem, legata alla sua teoria del lamento, cfr. anche FERBER 2013.

²⁰ Benjamin, come si è già visto, ha utilizzato il *Pentateuco* nell'edizione tradotta e commentata da S. R. Hirsch. Cfr. HIRSCH 1893.

spirituali dell'uomo²¹: come linguaggio dei nomi e delle cose, questo ha origine dalla parola di Dio che crea con essa il mondo. Il linguaggio non è secondo Benjamin limitato alla parola umana, ma «ogni comunicazione di contenuti spirituali è linguaggio» (GS II: 140; BENJAMIN 2008: 281), non soltanto la comunicazione tramite la lingua vocale e scritta umana (su cui si fondano il linguaggio della giurisprudenza e della poesia), ma anche la comunicazione animale e la comunicazione muta delle cose. Il linguaggio si estende a tutta la natura animata e inanimata, poiché «è essenziale ad ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale» (GS II: 141; BENJAMIN 2008: 281). La lingua è intesa da Benjamin non come veicolo di contenuti che si trasmettono attraverso di essa, ma come immediata espressione di un contenuto spirituale, di una essenza (*Wesen*) spirituale, che nella misura in cui è comunicabile si identifica con la lingua stessa. Per questo la lingua viene definita “medio”, espressione immediata della dimensione spirituale dell'uomo, di Dio e delle cose nella loro purezza. La medialità della lingua è la lingua stessa come struttura formale e concettuale, questa medialità come «immediatezza di ogni comunicazione spirituale, è il problema fondamentale della teoria linguistica» (GS II: 142; BENJAMIN 2008: 283). Questa immediatezza²² della lingua – in *Il programma della filosofia futura*²³ l'immediatezza caratterizza il rapporto tra la conoscenza dei concetti e l'idea di totalità e unità della conoscenza (l'esperienza metafisica) – è chiamata da Benjamin, come anche da Scholem, “magica”: la magia della lingua è dunque, come immediatezza e come “infinità” (perché non sono i contenuti ma è la sua essenza linguistica a delimitare i confini della lingua), il problema originario e fondamentale della lingua. Nella sua visione della magia del linguaggio Benjamin si collega alla concezione cabbalistica della Torah che vede, nella combinazione e nella pronuncia delle lettere e delle parole del testo sacro, un modo per mettersi in contatto con il divino ed esercitare un potere sulla natura e sul divino stesso. Egli è influenzato da discussioni avute con Scholem sulla teoria della magia del nome divino del cabbalista Abraham Abulafia²⁴, nome che con la combinazione delle sue lettere dà forma alla creazione e da cui hanno origine il nome umano e tutti i linguaggi. Benjamin sviluppa una teoria dei “nomi” in cui l'essere spirituale

²¹ Cfr. Benjamin a Ernst Schoen, 28-II-1918, in BENJAMIN 1995: 437: «Prima di tutto: per me le domande sull'essenza della conoscenza, del diritto e dell'arte sono in rapporto con la domanda sull'origine di ogni espressione spirituale umana dall'essenza della lingua». Lingua significa per Benjamin «il principio rivolto alla comunicazione di contenuti spirituali» (GS II: 140; BENJAMIN 2008: 281) nei diversi ambiti in cui si manifesta la vita spirituale umana: tra questi elenca gli ambiti della tecnica, dell'arte, della giustizia e della religione, che in *Sul programma della filosofia futura* saranno compresi nella logica trascendentale (la religione non è compresa perché è il luogo – al di fuori di essa – che rende possibile l'unità dei concetti).

²² In Kant, nella *Critica della ragion pratica*, l'immediatezza ha il significato di estraneità rispetto a ogni contenuto sensibile e caratterizza la legge morale.

²³ Cfr. il *Programma*: «Sul piano metafisico puro il concetto originario dell'esperienza passa nella sua totalità in un senso completamente diverso da quello in cui passa nelle sue singole specificazioni, le scienze: ossia immediatamente – dove resta ancora da determinarsi il senso di questa immediatezza contrapposta a quella mediazione» (GS II: 170; BENJAMIN 2008: 340).

²⁴ Cfr. sulla teoria del linguaggio di Abulafia SCHOLEM 1970; trad. it. SCHOLEM 1998. Cfr. inoltre IDEL 1992. Sulla “magia della lingua” cfr. MENNINGHAUS 1980. Si vedano inoltre KILCHER 1998; JACOBSON 2003: 85-151; DI CESARE 2003; HALLACKER 2004; GUARNIERI 2009.

dell'uomo «*si comunica a Dio*» (GS II: 144; BENJAMIN 2008: 284). I nomi²⁵ contengono in sé «la parola *creatrice*» (GS II: 151; BENJAMIN 2008: 284)²⁶, che in essi è il germe che conosce le cose create da Dio, e completa, nella conoscenza delle natura, «la creazione di Dio» (GS II: 144; BENJAMIN 2008: 284). I nomi determinano il darsi delle idee della conoscenza filosofica²⁷ e indicano il luogo dell'unità della conoscenza. La religione – identificata da Benjamin storicamente con la Torah, con i suoi commenti talmudici e con la tradizione cabbalistica ebraica – è nella sua interpretazione la fonte di quell'assoluto che si rivela alla filosofia solo come dimensione delle idee nella dottrina: queste si danno come nomi, esibiti simbolicamente dai concetti (dalle parole), nel linguaggio teologico e simbolico della rivelazione²⁸. I nomi, in cui l'uomo perviene alla conoscenza delle cose attraverso la loro essenza linguistica (il residuo della parola creatrice²⁹) non devono avere riferimento a contenuti semantici³⁰ empirici ma essere puri e formali *medii* della comunicazione e della conoscenza pura. I nomi sono in Benjamin il riflesso della parola creatrice divina e sono il luogo di raccordo del linguaggio con la religione, nel «concetto di rivelazione» (GS II: 146; BENJAMIN 2008: 286)³¹, nel rappresentare la potenza puramente spirituale, asemantica e creatrice della parola divina. Le parole

²⁵ Per Benjamin «*Ogni lingua comunica se stessa*» (GS II: 142; BENJAMIN 2008: 282), nel senso che «ciò che in un essere spirituale è comunicabile, è la sua lingua», e lo è immediatamente perché «la lingua di un essere spirituale è immediatamente ciò che in esso è comunicabile» (GS II: 142; BENJAMIN 2008: 283), è l'espressione di questo essere (*Wesen*) che si autoesprime e non il mezzo di un rapporto comunicativo. Nell'uomo, l'essere spirituale si comunica nella conoscenza e nella lingua della conoscenza che è per Benjamin la «lingua dei nomi». Cfr. GS II: 144-145; BENJAMIN 2008: 284-285.

²⁶ Traduzione modificata.

²⁷ Cfr. la «*Erkenntniskritische Vorrede*» a *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in GS I: 216 (trad. it. BENJAMIN 1999: 11-12): «La verità non consiste in un intendere [*Meinen*] che troverebbe nell'empiria la sua determinazione, ma è la potenza che plasma l'essenza di quell'empiria. L'essere sottratto a ogni fenomenicità, l'unico essere a cui pertiene questa potenza, è quello del nome. Esso determina il darsi delle idee. Ma esse si danno non tanto in una lingua originaria, quanto in una percezione originaria [*Urvernehmen*], nella quale le parole non avrebbero ancora perduto la loro aura denotativa [*benennenden Adel*] a vantaggio del significato conoscitivo. [...] L'idea è qualcosa di linguistico, più precisamente: qualcosa che, nell'essenza della parola, coincide con quel momento per cui la parola è simbolo». Il testo è stato completato nel 1925 e pubblicato nel 1928. Nella concezione delle idee di Benjamin nel 1925 è più forte il legame con Platone e meno forte (almeno apparentemente) il legame con Kant, rispetto al *Programmaufsatz*.

²⁸ Cfr. il frammento 20, «*Zum verlorenen Abschluß der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis*» [1917], in W. Benjamin, GS VI: 39; trad. it.: «Sulla conclusione perduta dell'appunto sulla simbolica della conoscenza», in BENJAMIN 2013: 153: «Il compito dell'ontologia è quello di caricare a tal punto le conoscenze di intenzione simbolica che esse si perdono nella verità o dottrina [...] senza però fondarla, poiché ciò che la fonda è rivelazione, linguaggio». Cfr. inoltre TAGLIACOZZO 2013a: 253-456.

²⁹ GS II: 157; BENJAMIN 2008: 295.

³⁰ Cfr. GS II: 145-146; BENJAMIN 2008: 286: «*Non c'è un contenuto della lingua; come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice*».

³¹ Cfr. GS II: 146; BENJAMIN 2008: 286-287: «Il supremo campo spirituale della religione è (nel concetto di rivelazione), anche il solo che non conosce l'inesprimibile. Poiché esso viene apostrofato nel nome e si esprime come rivelazione. Ma qui si mostra che solo l'essere spirituale supremo, come appare nella religione, poggia puramente sull'uomo e sulla lingua in lui».

rappresentano il livello del linguaggio in cui questo diventa comunicazione di contenuti estrinseci, e si libera di questo contenuto solo nell'astrazione (nella logica, nei concetti puri a priori). C'è in Benjamin un gioco tra il termine "giudizio" (*Urteil*) proprio del diritto (*richtendes Wort*)³², e quello proprio della grammatica e della logica (che si fonda sull'astrazione), dove ha il significato di proposizione:

La conoscenza delle cose è fondata nel nome, mentre quella del bene e del male è – nel senso profondo in cui Kierkegaard intende questo termine – "ciarla", e conosce solo una purificazione e elevazione: il giudizio [*Urteil*]. [...] Nel peccato originale, essendo stata offesa la purezza eterna del nome, si alzò la più severa purezza della parola giudicante [*des richtenden Wortes*], del giudizio. Per il nesso fondamentale della lingua il peccato originale ha un triplice [...] significato. [...] In quanto l'uomo esce dalla pura lingua del nome, fa della lingua un mezzo (di una conoscenza ad esso inadeguata), e quindi anche, almeno in parte, un semplice segno [*Zeichen*]; ciò che ha più tardi per conseguenza la pluralità delle lingue. Il secondo effetto è che dal peccato originale – come ripristino dell'immediatezza, in esso violata, del nome –, sorge una nuova magia, quella del giudizio, che non riposa più beata in se stessa. Il terzo significato, che si può, forse, azzardare come ipotesi, è che anche l'origine dell'astrazione come facoltà dello spirito linguistico vada cercata nel peccato originale. Bene e male, infatti, sono, come innominabili, senza nome [...]. Ma il nome, nella lingua esistente, è solo il terreno in cui hanno le loro radici i suoi elementi concreti. Ma gli elementi astratti della lingua – come si può forse supporre – hanno le loro radici nella parola giudicante, nel giudizio. L'immediatezza (cioè la radice linguistica) della comunicabilità dell'astrazione è sita nel verdetto giudicante [*im richterlichen Urteil*]. Questa immediatezza della comunicazione dell'astrazione ha preso la forma del giudizio, quando l'uomo abbandonò, nella caduta, l'immediatezza della comunicazione del concreto, il nome, e cadde nell'abisso della mediatezza di ogni comunicazione, della parola come mezzo, della parola vana – nell'abisso della ciarla (GS II: 153-154; BENJAMIN 2008: 291-292)³³.

Avendo anch'essa una propria immediatezza e radice linguistica, l'astrazione può avere per Benjamin un ruolo positivo di presa di distanza rispetto all'empiria, per esempio nella teoria della conoscenza, come momento critico della fondazione dei concetti generali, e nella matematica, la cui scrittura, dice Benjamin, è il segno:

{la matematica parla in cifre} La lingua della matematica è la sua dottrina/ La sua scrittura è il segno. I segni della matematica si ritrovano per così dire anche in cielo: ma lì sono segni letti, e segni scritti nella matematica./ Il cielo è, nelle stelle, il luogo dei segni *letti* e della musica (*udita*)³⁴. [...] La parola viene udita Il segno

³² Sul tema del giudizio cfr. M. Palma, «Riflessioni su una teoria tecnica della lingua in Benjamin», in *Rifl. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 8, n. 2/2014. L'articolo si trova nel presente numero della rivista. <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl>.

³³ Le radici linguistiche degli elementi concreti della lingua date dal nome e dalla sua immediatezza sono intese nel significato che dà loro Molitor. Cfr. SCHOLEM: 1995: 422 (annotazione del 18-XI-1916): «Le lettere, che sono l'espressione di forze spirituali (potrebbe averlo scritto letteralmente Hirsch nel commentario al Pentateuco!), hanno le loro radici sopra» (Molitor I.) [cfr. MOLITOR 1827-1853: 59, Parte prima], cioè nella verità, nel senso dei cabbalisti ogni ricerca sulla verità che sia veritiera è [...] ricerca sulla lingua, in quanto si devono ricercare le radici delle lettere, l'"alfabeto celeste" (Zohar II 130 b), e le forze spirituali che vi sono rappresentate».

³⁴ Sulla musica in Benjamin cfr. TAGLIACCOZZO 2013b e TAGLIACCOZZO 2006: 278-292.

scritto L'immagine letta} Dottrina dei segni Costellazione segno letto Matematica
segno scritto Scrittura³⁵[.]

Le parole determinano la fondazione dei concetti del sistema della filosofia. Nella parola si deve istituire il collegamento del concetto con il nome³⁶, che le dà, facendone un concetto simbolico, il legame con l'essenza degli oggetti la cui conoscenza essa determina in quanto concetto.

Si può trovare nel saggio sul linguaggio l'uso del termine identità come luogo di una non-sintesi tra nome conoscente (il concetto simbolico?) e parola divina, dove il conoscere attraverso i nomi si presenta come un compito (*Aufgabe*) affidato all'uomo da Dio³⁷.

Importanza fondamentale hanno il rapporto intellettuale di Benjamin con Scholem, e l'influenza che le conoscenze matematiche di quest'ultimo possono aver avuto sull'amico. Scholem, che discute spesso e fin dal 1916 con Benjamin di logica, trascorre il semestre invernale 1917-18 all'Università di Jena, dove studia matematica e filosofia e frequenta corsi e seminari di Bruno Bauch (sulla logica di Rudolf Hermann Lotze e sull'*Introduzione della Critica della facoltà di giudizio di Kant*), del fenomenologo Paul F. Linke e di Gottlob Frege. Legge Kant (la *Critica della facoltà di giudizio* e i *Prolegomeni*) e testi su Kant, le *Ricerche logiche* di Husserl, i *Fondamenti dell'aritmetica* di Frege, alcuni scritti di Paul Bachmann e Louis Couturat (COUTURAT 1905), le *Vorlesungen über die Algebra der Logik* [Lezioni sull'algebra della logica] di Ernst Schroeder :

Ero piuttosto irritato dagli studi di filosofia che seguivo a Jena. [...] In compenso ero attratto da due docenti di carattere nettamente opposto: uno era Paul F. Linke, un discepolo eterodosso di Husserl, che mi indusse a studiare un'ampia parte delle *Ricerche logiche* husserliane, delle quali Benjamin, nel periodo di Monaco, aveva solo un'idea molto vaga; l'altro era Gottlob Frege, di cui lessi allora i *Fondamenti dell'aritmetica*, insieme a scritti dello stesso argomento di Bachmann e di Louis Couturat (*Les principes des mathématiques*). Seguii una lezione di un'ora di Frege sull'"*Ideografia (Begriffsschrift)*" (Cfr. SCHOLEM 1975: 65; SCHOLEM 1992: 82; trad. modificata).

Scholem descrive a Benjamin con toni entusiastici l'impressione che su di lui hanno prodotto i *Prolegomeni* di Kant, ma non è contento del seminario di Bauch su Lotze, dove, in polemica sia con Bauch che con Lotze, esprime in una relazione finale le

³⁵ «Fortsetzungnotizen zur Arbeit über die Sprache», in GS VII: 788; trad. it. «Appendice a *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*» in BENJAMIN 2008: 299.

³⁶ Cfr. «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen»: «mediante la parola l'uomo è unito con la lingua delle cose. La parola umana è il nome delle cose» (GS II: 150; BENJAMIN 2008: 289). Cfr. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*: «L'idea è qualcosa di linguistico, più precisamente: qualcosa che, nell'essenza della parola, coincide con quel momento in cui la parola è simbolo. Nella percezione [*Vernehmen*] empirica, in cui le parole si sono decomposte, alle parole inerisce, accanto al loro più o meno nascosto significato simbolico, un esplicito significato profano. È compito del filosofo restituire il suo primato, mediante la rappresentazione [*Darstellung*], al carattere simbolico della parola: quel carattere nel quale l'idea giunge all'autotrasparenza, che è il contrario di una comunicazione rivolta verso l'esterno» (GS I: 216-217; BENJAMIN 1998: 11-12).

³⁷ Cfr. «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», in GS II: 148-151; BENJAMIN 2008: 288-290.

sue idee sulla logica matematica e sulla sua simbolica, frutto dei suoi tentativi di arrivare a un puro linguaggio del pensiero. A queste affianca però la riflessione sulla simbolica mistica (soprattutto sulle teorie cabbalistiche del linguaggio):

Da quando avevo scovato, in una libreria antiquaria di Berlino, le *Vorlesungen über die Algebra der Logik* [Lezioni sull'algebra della logica] di Schroeder, avevo cominciato a nutrire un grande interesse per la logica matematica, e questi e analoghi tentativi di arrivare a un puro linguaggio del pensiero esercitavano su di me una grande forza di attrazione. Nel corso del seminario principale di Bauch leggemmo altresì gli scritti di logica di Lotze, che mi lasciò peraltro indifferente. La mia relazione seminariale consistette in una difesa della logica matematica contro Lotze e Bauch, il quale reagì col silenzio. Il carattere filosofico di un linguaggio concettuale totalmente depurato dalla mistica mi appariva chiaro, insieme ai suoi limiti. Scrisi a Benjamin su questo tema, ed egli mi chiese di mandargli la mia relazione³⁸. Oscillavo allora tra i due poli della simbolica matematica e della simbolica mistica: assai più di Benjamin, il quale, poco dotato com'era per la matematica, si atteneva allora, come avrebbe continuato a fare ancora a lungo, a concezioni mistiche del linguaggio (SCHOLEM 1975: 65-66; SCHOLEM 1992: 82-83).

La relazione seminariale, dedicata al secondo libro della *Logica* di Lotze (LOTZE 1912; trad. it. LOTZE 2010), è parzialmente pubblicata con il titolo [*Über den Logikkalkül*]³⁹. Scholem stesso definisce la relazione «una difesa della logica matematica» contro Lotze e Bauch, riferendosi implicitamente a Frege (che è nominato e difeso esplicitamente).

2. “A=A”: il concetto d'identità

In un appunto di diario del 12 ottobre 1916 Scholem ricorda una conversazione avuta durante l'estate con Benjamin sul problema dell'identità in riferimento al libro *Das Anwendungsproblem. Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und die Induktion* [Il problema dell'applicazione. Un esperimento filosofico sulla legge dei grandi numeri e l'induzione] del matematico Edgar Zilsel (ZILSEL 1916). Benjamin e Scholem avevano parlato, inoltre, della teoria del linguaggio di Samson Raphael Hirsch e della figura del Messia come ultimo e primo filosofo del linguaggio:

Le interpretazioni e i momenti psichici della lingua oggi sono derisi e sconosciuti. Samson Raphael Hirsch [...] ha fondato in modo incredibilmente esatto la sua concezione alla fin fine su una teoria della lingua (il commentario al Pentateuco), che gli odierni hanno lasciato cadere considerandola falsa e di secondaria importanza. Questo è un errore grave. Il Messia sarà anche l'ultimo, il *primo* filosofo del linguaggio. Egli deriverà l'ebraismo dalla sua lingua.

³⁸ Cfr. la lettera di Benjamin a G. Scholem, 7-XII-1917, in BENJAMIN 1995: 404.

³⁹ Si tratta di un testo di 16 pagine di cui è stata pubblicata solo la conclusione Cfr. SCHOLEM 2000: 109-111. Non sono state pubblicate le prime due parti dedicate al primo e al secondo capitolo del secondo volume della *Logik Le ricerche. Logica applicata: Le forme della definizione e La delimitazione dei concetti*. Cfr. il manoscritto e le due copie dattiloscritte della relazione presso l'Archivio Benjamin, National Library of Gerusalemme, ARC 4 1599, 277-10; una delle copie dattiloscritte è datata 8-11-1917 e riferita al semestre invernale 1917-1918 trascorso a Jena.

Benjamin mi ha raccontato che Ernst Lewy è molto vicino a questa idea. La santificazione dell'uomo non consiste in uno sviluppo (*Entfaltung*) dalla possibilità alla realtà, ma nel portare da una realtà dentro un'altra realtà più alta, divina (SCHOLEM 1995: 405-406).

Scholem sostiene che la legge dell'identità, come identità di razionale e irrazionale – in quanto l'irrazionale diventa all'infinito razionale, le probabilità a priori e a posteriori coincidono –, finito e infinito, può essere la legge dei “grandi numeri” di Eduard Zilsel⁴⁰:

La proposizione dell'identità $A=A$ si regge solo sull'“enigma dell'universo”, la legge dei grandi numeri: che l'irrazionale alla fine si toglie; A è A perché gli elementi intermedi del calcolo, l'incalcolabile irrazionale viene alla fine miracolosamente tolto. Se il mondo non fosse retto dalla legge dei grandi numeri, probabilmente la proposizione d'identità non varrebbe (SCHOLEM 1995: 405).

In alcune annotazioni precedenti, del luglio del 1916 (SCHOLEM 1995: 351-354), Scholem immagina una legge meccanico-matematica, fondata sul calcolo differenziale e capace di comprendere il processo del mondo, portata dal Messia come essere mistico-matematico, proveniente dall'idea della mistica (da Sion) e coincidente con la Torah (come idea della matematica), e pensa che questa legge possa essere la legge dei grandi numeri (*das Gesetz der großen Zahlen*) proposta in *Das Anwendungsproblem* da Zilsel; egli afferma che la probabilità a priori e quella a posteriori coincidono quando il numero dei casi diventa infinito (cfr. ZILSEL 1916: 1-2):

Ciò alla fine sarebbe desiderabile, che la nuova immagine del mondo meccanica possa essere dedotta completamente da una premessa “metafisica”, come gli Elementi di Euclide, così che non sia possibile alcuna contraddizione, questa sarebbe infatti una contraddizione nei confronti dell'*unica* premessa. Forse ha buon esito indicare la *legge dei grandi numeri* come un tale punto di partenza e di riferimento, che può essere quindi visto come fondamento (*Grundstein*) del mondo, fondamento della conoscenza del mondo. Forse! Questa legge afferma che la probabilità a priori e quella a posteriori coincidono se il numero dei casi diventa infinito (SCHOLEM 1995: 354)⁴¹.

In un appunto dell'11 ottobre 1916 (SCHOLEM 1995: 404) la matematica, considerata in un contesto cabbalistico, è vista superare la *magia della lingua* –

⁴⁰ Cfr. SCHOLEM 1995: 351-354 (annotazioni del luglio 1916), in particolare p. 354.

⁴¹ Sulla filosofia del linguaggio e la Torah, anche in riferimento a Molitor, cfr. gli appunti del 18 novembre 1916, citati *infra*, scritti dopo aver mandato a Benjamin la lettera che gli avrebbe ispirato la composizione del saggio sul linguaggio (SCHOLEM 1995: 420-422).

poiché non rappresenta per paragoni, non ha natura metaforica⁴² – e entrare direttamente in Dio, è vista rendere così comprensibile la coincidenza di natura e pensiero matematico, il “problema dell’applicazione” di cui parla Zilsel:

A un certo punto la matematica supera la magia *della lingua* e entra completamente in Dio, riceve (*empfängt*) una magia *immediata*, che operando in se stessa forse rende comprensibile la concordanza di natura e pensiero matematico, il “problema dell’applicazione (*Anwendungsproblem*)”. Il fatto che la matematica non possa rappresentare per paragoni, metafore (*Die Gleichnislosigkeit der Mathematik*), si chiarisce nella sfera del [...] [*nefesch*], dove essa supera ciò che è linguistico, ciò che può rappresentare per paragoni (*das Gleichnismäßige*) (SCHOLEM 1995: 404)⁴³.

Per Zilsel è «dato dunque l’irrazionale: il razionale non è dato, ma assegnato come compito (*aufgegeben*), raggiungibile solo attraverso un processo infinito» (ZILSEL 1916: 157): l’aggettivo “*aufgegeben*”, assegnato come compito, indica il riferimento al concetto kantiano di compito (*Aufgabe*), discusso in ambito neokantiano e

⁴² Sul matematica e mistica e matematica e Sion, il centro spirituale dell’ebraismo da cui proviene la Torah, dove si realizza l’incontro tra matematica e mistica, cfr. SCHOLEM 1995: 407 (annotazione del 13-X-1916): «Alcune persone cercano il rapporto tra matematica e mistica in una certa *matematica occulta*, io penso che questo non sia abbastanza profondo, il rapporto si trova alcuni mondi più in profondità: in Sion. Perché in sé la concezione che i numeri siano le lettere del libro del mondo non è *ancora* un ponte decisivo verso la mistica. Perché essa sostiene [esservi] un modo di rappresentare per paragoni (*Gleichnishaftigkeit*), della matematica, che a questo livello è assolutamente falso. *La matematica non è un paragone, una metafora (Gleichnis)*, poiché ve ne sarebbe una per Dio. Ma questo in un’altra sfera, che non sembra essere la sfera occulta. Sion è una categoria profetica, ma non una categoria occulta. Con [...] [l’] occultismo si può forse fraintendere la matematica. (Questo *può* anche essere un errore, ne so troppo poco)»

⁴³ Appunto dell’11 ottobre 1916. Cfr. l’intero passo in SCHOLEM 1995: 403-404: «L’idea della Cabalà delle tre parti dell’anima [...] [*ruach, la parte mediana dell’anima*], [...] [*nefesch, la parte inferiore dell’anima*] e [...] [*neschama, la parte superiore dell’anima*] è straordinariamente profonda. La matematica si trova nella parte spirituale [*ruach*], e certo anch’essa ha ancora un archetipo (*Urbild*) metafisico in una sfera della parte centrale [...] [*nefesch*], che una volta ho chiamato rispetto del pensiero, l’ultima parte però è il centro magico della cosa, ciò che è immediatamente divino, attraverso cui sia la forma centrale che la forma interna vengono prodotti in modo continuo nella loro infinita identità, la [...] [*neschama*]. C’è un *centro che è il più interno dell’anima*, della lingua, per lo meno dell’ebraico, e nel collegamento di [...] [*nefesch*] e [...] [*neschama*] nel “centro più interno” è fondata la magia della lingua, che si trova perciò, per mezzo di un altro centro, ben al di là della traduzione e della riproduzione. A un certo punto la matematica supera la magia *della lingua* e entra completamente in Dio, riceve (*empfängt*) una magia *immediata* che operando in se stessa forse rende comprensibile la concordanza di natura e pensiero matematico, il “problema dell’applicazione (*Anwendungsproblem*)”. Il fatto che la matematica non possa rappresentare per paragoni, metafore (*Die Gleichnislosigkeit der Mathematik*), si chiarisce nella sfera del [...] [*nefesch*], dove essa supera ciò che è linguistico, ciò che può rappresentare per paragoni (*das Gleichnismäßige*). Nella divinità come nell’essere più reale non c’è alcuna possibilità. Cfr. Molitor II, § 94 [cfr. MOLITOR 1827-1853: 58, seconda parte: “Nella divinità come nell’essere *più reale* non c’è nessuna *semplice possibilità*, piuttosto ogni possibilità è allo stesso tempo anche una realtà (*Wirklichkeit*)”]». Scholem legge *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* di F. J. Molitor nel 1916, Benjamin nel 1917. Cfr. la lettera di Benjamin a Scholem del maggio 1917, in BENJAMIN 1995: 357, e del giugno 1917, ivi, p. 361, in cui Benjamin scrive a Scholem di aver ricevuto i quattro volumi dell’opera di Molitor (che lo legge tra il 1915 e il 1916). Scholem stava leggendo in quel momento lo Zohar, il *Libro dello splendore*. Cfr. l’accenno al testo in SCHOLEM 1995: 407, e cfr. *ibid.* la nota 185; si tratta di un appunto del 13 ottobre 1916. Cfr. inoltre gli appunti del 18 novembre 1916 (SCHOLEM 1995: 420-422).

sviluppato nel concetto di compito infinito (*unendliche Aufgabe*)⁴⁴. Zilsel scrive: «Voglio definire l'“identità logica”: A e B devono essere logicamente identici se si dà tanto A c B quanto B c A. Il triangolo equilatero e il triangolo equiangolo sono dunque contenuti identici» (ZILSEL 1916: 34)⁴⁵.

Benjamin definisce in *Sul programma della filosofia futura* (1917-18), un progetto di revisione della filosofia di Kant, il concetto d'identità. Questo è un concetto «in grado di dare una fondazione autonoma alla sfera della conoscenza, al di là della coppia terminologica soggetto-oggetto» (GS II: 167; BENJAMIN 2008: 224):

– La definizione del concetto di identità – un concetto ignorato da Kant – svolgerà prevedibilmente una parte molto importante nella logica trascendentale: l'identità non è presente nella tavola kantiana delle categorie, eppure costituisce probabilmente il concetto supremo di una tavola logico-trascendentale, e forse è veramente in grado di dare una fondazione autonoma alla sfera della conoscenza, al di là della coppia terminologica soggetto-oggetto. [...] Si deve dimostrare come le idee convergano nel concetto sommo di conoscenza (GS II: 167; BENJAMIN 2008: 223-224).

Il concetto di identità costituisce il concetto supremo di una tavola logico-trascendentale, è il sommo concetto di conoscenza che permette il rapporto tra gli infiniti concetti che produce (la specificazione della conoscenza) e le idee che permettono l'unità concreta dell'esperienza:

Il concetto gnoseologico radicale e originario (*der erkenntnistheoretische Stamm- oder Urbegriff*) ha una doppia funzione. Da un lato dopo la fondazione logica generale della conoscenza in genere approda, specificandosi, fino ai concetti di modi particolari di conoscenza, e quindi a modi particolari di esperienza. È questo il suo significato propriamente gnoseologico, che è insieme uno dei due lati del suo significato metafisico, quello più debole. Però in questa sua funzione il concetto primo e originario della conoscenza non perviene a una totalità concreta dell'esperienza, né a un concetto qualsiasi del *Dasein*. Ma c'è un'unità dell'esperienza che non può essere affatto intesa come somma di esperienze, e a cui si riferisce *direttamente (unmittelbar)* il concetto della conoscenza, come dottrina (*Lehre*) nel suo dispiegamento continuo. L'oggetto e il contenuto di questa dottrina, questa totalità concreta dell'esperienza è la religione, che tuttavia dapprima è data alla filosofia solo come dottrina [...]. Sul piano metafisico *puro* il concetto originario (*Stamm-begriff*) dell'esperienza passa nella sua totalità in un senso completamente diverso da quello in cui passa nelle sue singole specificazioni, le scienze (GS II: 170; BENJAMIN 2008: 340)⁴⁶.

⁴⁴ Sul tema del “compito infinito” in Kant o, più in generale, su cosa significhi “compito infinito”, Walter Benjamin ha progettato di scrivere la sua tesi di dottorato negli anni 1917-18. Cfr. TAGLIACOZZO 2013a: 251-456.

⁴⁵ I triangoli equilatero e equiangolo vengono nominati in riferimento a *Beiträge zur Logik* di Alois Riehl (RIEHL 1912) nel frammento 3 «Der Grund der intentionalen Unmittelbarkeit...», in GS VI: 13; trad. it. «Il fondamento dell'immediatezza intenzionale...», in BENJAMIN 2013: 114: «Il giudizio “Il triangolo equilatero è equiangolo” non si può esprimere nella forma: “Il concetto del triangolo equilatero è il concetto del triangolo equiangolo”. Il triangolo equilatero e il concetto equiangolo, in quanto concetti, non hanno assolutamente nulla a che vedere l'uno con l'altro». Su Zilsel cfr. LENHARD-KROHN 2006: 291-318.

⁴⁶ La traduzione è stata modificata: il termine *Dasein*, che può avere il significato di “idea”, è lasciato in originale nel testo. Su questi temi cfr. TAGLIACOZZO 2013a: 251-447.

Il rapporto tra concetti e idee non è però invertibile, e quando la relazione d'identità (la verità stessa) si intende come giudizio nasce la tautologia:

6.) La relazione della tautologia con il problema dell'identità si può comprendere anche diversamente: poiché essa nasce con il tentativo di concepire la relazione di identità come giudizio.

7.) La relazione di identità non si può concepire come giudizio, poiché la prima a della proposizione a è a non è soggetto del giudizio come la sua seconda a non è predicato del giudizio, altrimenti della prima si dovrebbe poter affermare qualcosa di diverso dalla seconda a, mentre questa dovrebbe essere attribuibile a qualcosa di diverso dalla prima a.

8.) La relazione d'identità non è invertibile. La prova di questa proposizione deve ancora essere fornita. Di contro la proposizione può essere resa plausibile, per es. attraverso la differenza linguistica tra io e stesso. La locuzione «io stesso» evidenzia l'identità dell'io, o se anche probabilmente non questa stessa identità, evidenzia tuttavia un caso analogo nella sfera della persona. In tal modo questo "io stesso" non è invertibile, "lo stesso" è per così dire l'ombra interiore dell'io.

9.) Il problema dell'identità si può dunque porre anche così: vi è una non-invertibilità di una relazione che non è resa possibile da nessuna delle tre categorie di relazione (sostanza, causalità, azione reciproca)⁴⁷.

Già in *Über das Programm der kommenden Philosophie* il concetto d'identità rappresenta la possibilità di «una certa non-sintesi di due concetti in un altro» (GS II: 166; BENJAMIN 2008: 336)⁴⁸ e la possibilità di mettere in rapporto le parti del sistema – mantenendo la tripartizione – individuando le tre idee guida unite dal comune metodo trascendentale (che si può sviluppare dal concetto di causalità per libertà) che le vede non-sintesi dei concetti del loro ambito, al di là delle tre categorie di relazione⁴⁹ :

la tricotomia del sistema kantiano è uno degli elementi principali di quella tipica (*Typik*) che deve essere conservata ed essa deve essere preservata prima di ogni altra cosa. Si può chiedere se la seconda parte del sistema (per tacere della difficoltà della terza) si deve ancora riferire all'etica, o se la categoria della causalità per libertà può avere un altro significato; la tricotomia – di cui non si sono ancora scoperte le relazioni metafisicamente più profonde – nel sistema kantiano trova la sua fondazione decisiva già nella triplicità delle categorie di relazione. [...] Ma la dialettica formalistica dei sistemi postkantiani non è fondata sulla determinazione della tesi come relazione categorica, dell'antitesi

⁴⁷ W. Benjamin, «Thesen über das Identitätsproblem», in GS VI: 27-28; trad. it. «Tesi sul problema dell'identità», in BENJAMIN 2013: 138.

⁴⁸ Traduzione modificata.

⁴⁹ Su questi temi si veda TAGLIACOZZO 2013a: 333-447, in modo particolare l'esame dell'opera di Felix Noeggerath.

come relazione ipotetica e della sintesi come relazione disgiuntiva⁵⁰. Eppure, oltre al concetto della sintesi, acquisterà un'importanza sistematica estrema anche quello di una certa non-sintesi di due concetti in un altro, poiché oltre alla sintesi è ancora possibile un'altra relazione tra la tesi e l'antitesi. Ma possiamo escludere che ciò porterà a quattro le categorie di relazione (GS II: 166; BENJAMIN 2008: 336)⁵¹.

È importante ricordare il fatto che il giudizio dell'identità è una delle *Denkgesetze* della *Logik der reinen Erkenntnis* di Hermann Cohen (insieme a quella dell'origine e del sistema), e determina la verità come affermazione dell'identità del contenuto del giudizio dell'origine⁵². Bisogna anche notare l'influenza di Felix Noeggerath, l'amico e collega di Benjamin a Monaco che aveva da poco discusso la sua tesi di dottorato sul tema *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie* (1916) a Erlangen: il concetto di identità benjaminiano è vicino al concetto noeggerathiano di "disequazione" (*Ungleichung*)⁵³ tra idea e serie dei concetti. La disequazione è una disuguaglianza nella quale compaiono una o più quantità incognite, che può essere soddisfatta soltanto per valori opportuni (compresi in uno o più intervalli) di una variabile. Noeggerath vede la possibilità di un ampliamento del metodo trascendentale negli *Urteile der Denkgesetze* della *Logik* di Cohen, di cui fa parte il giudizio di identità (*Das Urteil der Identität*)⁵⁴:

1) Il sistema della filosofia ha tanti membri reciprocamente indipendenti, quanti sono i modi di relazione, oppure – se ci accontentiamo della quantità [nota 1: concepiamo [...] come quantità il modo particolare dell'*articolazione* dell'oggetto] – quanti sono i modi dei "compiti infiniti" come forme di questo infinito stesso; quindi tre, né più né meno. Il fatto che noi con ciò concepiamo il concetto del compito in modo oggettivo come connessione sintetica (*synthetisches Verknüpfsein*) e non in modo genetico-psicologico o storico,

⁵⁰ Sul giudizio disgiuntivo e sulla legge-del pensiero del terzo escluso, che compare nel giudizio del concetto e su cui si fonda il terzo aspetto della verità come verità dell'oggetto in Hermann Cohen cfr. POMA 1988: 110: «Ma la verità come rapporto tra la conoscenza e l'oggetto non può ovviamente consistere, per la conoscenza pura, in un'adeguazione a un oggetto dato: è la conoscenza stessa che deve fondare in sé la verità dell'oggetto. [...] l'oggetto è per Cohen il contenuto determinato del concetto come sistema: è dunque nel sistema che si deve poter garantire la verità della conoscenza come conoscenza dell'oggetto. Il giudizio disgiuntivo è per Cohen il luogo del concetto come sistema (cfr. *LRE* 382 ss.). [...] Il principio che garantisce questa validità del sistema è appunto il principio del terzo escluso».

⁵¹ Traduzione modificata.

⁵² Cfr. POMA 1988: 108: «La verità non è solo fondazione ma anche affermazione. [...] L'affermazione va dunque piuttosto intesa come "assicurazione (*Affirmatio*)" (*LRE* 96) dell'identità del contenuto con se stesso: "Il giudizio dell'affermazione non deve provvedere a nient'altro che all'assicurazione di A" (*LRE* 97). L'affermazione dell'identità del contenuto del giudizio è però, allo stesso tempo, "affermazione del giudizio" (*LRE* 97), poiché non vi è conoscenza vera, se i giudizi della conoscenza non pongono dei contenuti stabili e permanenti. Il principio dell'identità è perciò posto a buon diritto accanto a quello dell'origine, come condizione del giudizio stesso, poiché se il giudizio dell'origine costituisce l'origine del giudizio (*LRE* 104), in quanto giustifica la possibilità del contenuto, il giudizio dell'identità "rende il giudizio giudizio" (*LRE* 95), in quanto conferisce al contenuto del giudizio la stabilità che distingue il giudizio della conoscenza dalla semplice rappresentazione».

⁵³ Cfr. NOEGGERATH 1916: 9 e 47-48. Cfr. il passo *ivi*: 47-48.

⁵⁴ Cfr. COHEN 1978: 93-103.

deriva già dal fatto che non lo colleghiamo soltanto con la particolare infinità della *serie* (per la quale soltanto potrebbe avere senso la [sua] interpretazione come via e esecuzione). Noi lo sostituiamo del resto dopo per il livello della quantità con il concetto temporaneamente ancora problematico della *disequazione* (*Ungleichung*), per il livello della relazione con la *sintesi* e simili. La prova si fonda sul nesso tra sintesi e relazione e sulla possibilità di differenziare le idee che sono a fondamento dei tre ambiti di oggetti come loro forma nel senso degli schemi della relazione. La serie dei membri è a) etica, b) logica, c) estetica (NOEGGERATH 1916: 9-10)⁵⁵.

Noeggerath collega i tre membri del sistema filosofico (etica, logica, estetica) alle relazioni categorica, ipotetica, disgiuntiva, e alle idee psicologica, cosmologica e teologica di anima, mondo e Dio. Egli individua all'interno di ogni ambito un compito infinito dell'idea, un *Grenzübergang* che si svolge come "connessione sintetica" dei concetti e principio della "disequazione" tra questi e sé. In Noeggerath c'è un superamento del rapporto soggetto-oggetto nella conoscenza in favore del rapporto forma-contenuto⁵⁶.

Scholem, negli stessi anni (1916-17), lavora intensamente a una "teoria matematica della verità"⁵⁷ nella quale indaga il rapporto di correlazione, che egli riconduce a Platone, tra verità e essere, e la capacità della matematica di accedere alla verità e di affrontare il compito della fondazione di una metafisica. In alcune pagine di diario del 5 giugno 1917, sotto il titolo "Concetto di una teoria matematica della verità", egli parla della verità come correlato dell'essere (entrambi devono essere indagati

⁵⁵ Si riporta l'originale perché inedito: «1) Das System der Philosophie hat so viel von einander unabhängige Glieder, als es Arten der *Relation*, oder – wenn wir uns mit der *Quantität* begnügen [nota 1: Wir verstehen unter Quantität durchweg die besondere Art der *Gegenstandartikulation*] – als es Arten der "unendlichen Aufgaben" selber gibt: mithin drei, nicht mehr und nicht weniger. Dass wir dabei den Begriff der Aufgabe objektiv als synthetisches Verknüpfsein und nicht genetisch-psychologisch oder historisch fassen, geht schon daraus hervor, dass wir ihn ja nicht nur mit der besonderen Unendlichkeit der *Reihe* verbinden (für die allein die Deutung als Weg und Vollzug einen Sinn haben könnte). Wir ersetzen ihn vorüberigens später für die Stufe der Quantität durch den vorläufig noch problematischen Begriff der *Ungleichung*, für die der *Relation* durch *Synthesis* und Verwandtes. Der Nachweis beruht auf dem Zusammenhang zwischen *Synthesis* und *Relation* und auf der Möglichkeit, die den drei Gegenstandsbereichen als deren Form zugrunde liegenden Ideen zu differenzieren im Sinne der Schemata der *Relation*. 2) Die Reihenfolge der Glieder ist: a) Ethik, b) Logik, c) Aesthetik» (NOEGGERATH 1916: 9-10). L'influenza di Noeggerath è importante anche per la concezione benjaminiana del compito infinito: da questa citazione emerge inoltre il concetto di disequazione. Cfr. NOEGGERATH 1916: 2 e 12-21. Cfr. TAGLIACCOZZO 2013a: 308-312, in part. 309-310.

⁵⁶ Cfr. NOEGGERATH 1916: 2 e 12-21.

⁵⁷ Cfr. SCHOLEM 1975: 63; SCHOLEM 1992: 80: «A quell'epoca [nell'estate del 1917] scrissi più volte a Benjamin a proposito della "teoria matematica della verità", sulla quale mi abbandonavo a ogni sorta di speculazioni». Cfr. gli appunti del 14-XI-1916 in SCHOLEM 1995: 416-418, nei quali si delinea un rapporto funzionale tra verità ed essere, e dove viene usata una terminologia mutuata dalla teoria delle funzioni e dalla geometria analitica. Cfr. *ivi*, p. 418: «Si vede che potrebbe essere una ricerca molto interessante e per nulla uno scherzo, il formulare la *teoria matematica* della verità, con l'aiuto della teoria delle funzioni e della geometria analitica. La verità è costante? È sempre differenziabile, cioè ogni cosa ha un concetto e ogni verità una forma interna? Che cos'è una funzione intera dell'essere? *Ciò* che è storico (*das Historische*) *si può indagare* come concetto-limite? Questo sarebbe il vero testo della logica e della dottrina della scienza, che solo il Messia scriverà, il libro più obiettivo e metafisico della letteratura mondiale. La forma interna di una cosa è la sua struttura, vista nella direzione verso Dio; il concetto è senza struttura, visto come segno di differenza nei confronti di Dio. Il concetto della matematica è qualcosa di diverso rispetto alla sua forma interna, che dice o anche tace qualcosa sulla sua direzione verso il divino (*ins Göttliche*)».

sulla base di principi matematici) e definisce la teoria matematica della verità in via ipotetica una dottrina degli ordini spirituali delle cose come rapporti matematici, riferendosi alla proposizione 7 della seconda parte dell'*Etica* di Baruch Spinoza⁵⁸. La matematica non può, secondo Scholem, dare quello che lui desidera, cioè una metafisica, ma può fondare la metafisica in quanto eleva la logica a dottrina degli ordini, e, concepita in un senso più profondo dell'odierno, può accedere alla verità in quanto dottrina delle qualità dell'essere e delle sue relazioni (le quantità). Gli ordini della matematica determinano a suo avviso certe classi di verità (il termine verità è inteso al plurale), ma non è sicuro che le determinino tutte. Egli mette problematicamente in relazione, in queste pagine, matematica, verità e simbolica, e dice che le questioni della matematica e della storia possono avere una risposta solo a partire dalla teoria matematica della verità; la verità, come l'essere, si rappresenta però anche nel linguaggio e nella sua simbolica (che cerca di superare la teoria matematica della verità o di fondarla in una sfera più profonda)⁵⁹.

Nel giugno del 1917 Benjamin scrive a Scholem – che gli chiede notizie della “teoria matematica della verità” di Noeggerath – di aver letto e di aver trovato molto importante una parte del manoscritto della tesi di Noeggerath. Nella lettera emergono alcune osservazioni sulla teoria matematica della verità e il suo legame con il concetto di simbolo, anche in riferimento a ciò Scholem ha scritto in una sua lettera precedente; in esse Benjamin dà la sua soluzione:

Per ciò che riguarda il legame importantissimo con la simbolica, centrale per la stessa teoria matematica della verità, legga *assolutamente* il saggio di Haase sul simbolo egiziano della piaga nell'ultimo numero di *Das Reich*⁶⁰. Non credo a un «discendere di territori ulteriori della simbolica dalla teoria matematica della verità»⁶¹: piuttosto la teoria matematica della verità stessa è forse doppia: [è] la teoria degli oggetti (*Gegenstände*) come oggetti costruibili (matematici) e la dottrina degli stessi come oggetti dati (simboli). [...] La dissertazione del genio [Noeggerath] non è ancora stata stampata. Una piccola parte, che conosco dal manoscritto, è *estremamente* importante (BENJAMIN 1995: 363-364; BENJAMIN 1978: 29, trad. integrata).

Il concetto di identità che Benjamin elabora nel 1916-17 è dunque frutto del confronto serrato con Scholem e della discussione sulle *Thesen über das*

⁵⁸ Cfr. SCHOLEM 2000: 25-26. Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677); trad. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino, 1983, p. 73: «L'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose».

⁵⁹ Cfr. SCHOLEM 2000: 25-26, in part. p. 26: «Il problema è questo: se le cose hanno verità, che cosa bisogna affermare su queste verità? (*verità delle cose e lingua delle cose*). Se la verità è conoscibile, essa è conoscibile anche matematicamente. [...] La domanda: matematica e storia può avere una risposta soltanto da questa teoria [della verità]. Così pure la domanda sull'essenza del linguaggio: come si rappresenta la verità nel linguaggio, come si rappresenta l'essere nel linguaggio (come rappresentazione di parametri) [?]».

⁶⁰ Cfr. HAASE 1916: 36-56. Alla rivista *Das Reich* collaborava anche Max Pulver, che Benjamin aveva conosciuto a Monaco nel 1915-16 e che gli aveva fatto conoscere gli scritti di Franz von Baader. Alla fondazione della rivista, a cui collaborava anche Rudolf Steiner, aveva partecipato anche Noeggerath.

⁶¹ Citazione letterale da una lettera di Scholem (non pervenuta). Cfr. BENJAMIN 1995: 363 e 365, Benjamin a G. Scholem, VI-1917.

Identitätsproblem (1916), che erano già un prodotto di questo confronto, ma anche delle precedenti riflessioni di Benjamin sulla legge d'identità (l'unità sintetica delle funzioni della sensibilità e delle idee⁶²) esposte nel saggio *Due poesie di Friedrich Hölderlin* (1914-15):

Il poetato si rivelerà così come la premessa della poesia, come sua forma interna, come compito artistico. La legge secondo cui tutti gli elementi apparenti della sensibilità e delle idee si rivelano complessi (*Inbegriffe*) delle funzioni essenziali, di principio infinite, è chiamata la legge d'identità. Indichiamo così l'unità sintetica delle funzioni (GS II: 108; BENJAMIN 2008: 220)⁶³.

Se si considera che le forme della sensibilità rientreranno poi (come già in Cohen), nel progetto benjaminiano di trasformazione della filosofia kantiana, nella logica trascendentale, appare evidente la vicinanza della “legge d'identità” con il “concetto d'identità” di *Sul programma della filosofia futura*, dove i concetti (in cui i fenomeni sono contenuti virtualmente) sono in un rapporto simbolico con le idee, le esibiscono. Nel *Programma* non si parla esplicitamente di esibizione simbolica delle idee per il tramite dei concetti ma della fondazione della conoscenza sul linguaggio. Possono aver avuto inoltre un'influenza sull'elaborazione della legge e poi del concetto d'identità i concetti cassireriani di funzione e *Inbegriff*. Quest'ultimo ha il significato di serie complessiva, ordinata secondo una fondamentale relazione generatrice, secondo un principio che regola la dipendenza dei termini variabili della serie e pone le condizioni di inseribilità di questi termini: esso si presenta come principio d'identità delle variabili. Si tratterebbe di una funzione, di un'“identità” che fonda, in Cohen e Cassirer⁶⁴, il sistema di relazioni che, come forma del sistema della filosofia, viene mantenuto come “invariante” rispetto ai contenuti variabili della conoscenza⁶⁵. Il termine *Inbegriff*, come traduzione dell'ebraico *Kolel*, è presente

⁶² Cfr. sul tema dell'identità un passo dell'introduzione di Fabrizio Desideri ad alcuni saggi kantiani, tra i quali *Orientarsi nel pensiero*: «si potrebbe dire [...] che l'orientarsi nel pensiero è pensabile o configurabile come una riflessione sull'idea di libertà: ossia nasce da un giudizio che unifica idea e esperienza. Li gioca insieme, si potrebbe dire. O, se si vuole, si arrischia nel passaggio tra i due termini (nel confine interno/esterno tra trascendentale ed empirico). In questo senso l'identità del pensiero kantiano, almeno a partire dal saggio sul problema dell'orientamento, è un'identità nel passaggio: una *Identität im Übergang*» (DESIDERI 1990: XXXI).

⁶³ Traduzione modificata. Cfr. FENVES: 18-43 (par. 2: «Substance Poem Versus Function Poem: “Two Poems of Friedrich Hölderlin”»).

⁶⁴ Cfr. COHEN 1978: 93ss.; CASSIRER 1911: 20, 40, 44, 52; trad. it. CASSIRER 1999: 25, 46, 50, 58). Benjamin, come si è visto, nomina il saggio cassireriano in un elenco di libri, già letti o da leggere, del 1917-18 circa.

⁶⁵ Liselotte Wiesenthal per prima ha indicato nel concetto di *Inbegriff* di Hermann Cohen (cfr. COHEN 1977: 70 e 129) e di Ernst Cassirer (CASSIRER 1911: 28, 29, 57 e in modo particolare 102; trad. it. CASSIRER 1999: 33, 34, 63) una possibile fonte del termine benjaminiano *Inbegriff*. Cfr. WIESENTHAL 1973: 24-26.

anche in F.J. Molitor ed è interpretato da Scholem come insieme, integrale⁶⁶, dimensione ideale di valore maggiore rispetto alla somma degli elementi. Il legame che Scholem individua, nei *Tagebücher*, riferendosi a Molitor, tra la teoria matematica della verità e la forma interna della lingua ebraica è dato dal fatto che in entrambe è centrale la pura forma spirituale, rispettivamente la struttura matematica e la struttura linguistica, e non sono fondamentali i contenuti empirici o i significati. Tutto ciò emerge dagli importanti appunti di Scholem del 18 novembre 1916, sulla filosofia del linguaggio e la Torah in riferimento a Molitor, scritti dopo aver mandato a Benjamin la lettera che gli aveva ispirato la composizione del saggio sul linguaggio:

La filosofia del linguaggio è una scienza, che deve essere prima fondata sotto tutti gli aspetti. Veramente io ho relazioni molto forti con le sue idee fondamentali. [...] [Bisogna] essere un filosofo straordinario, per tirare fuori ovunque i problemi difficili, dalla storia e dalla matematica e da altre dieci sfere, che non sono quelle della scienza. La filosofia del linguaggio sarà in sommo grado la sola scienza che si potrà con ragione chiamare “intuitiva”. Il suo compito è l’indagine della lingua come rivelazione della verità (*Offenbarung der Wahrheit*), essa deve determinare il contenuto di verità (*Wahrheitsgehalt*) della lingua. Per questo bisogna presumere che Wilhelm von Humboldt sia stato un filosofo del linguaggio in senso assoluto. E per questo forse anche il signor Mauthner [...]. Nell’ebraismo la filosofia del linguaggio è un centro assolutamente, sì (assolutamente) nascosto, che è stato ovunque attivo dove la Torah è stata insegnata e trasmessa. Nella Torah come libro divino questo problema appare come il primo e il meno problematico; come lingua di Dio la lingua deve essere necessariamente lingua della verità, *di ogni* verità, e la verità generale e particolare espressa in ogni frase deve essere necessariamente una funzione della parola usata, poiché in altre parole in ogni circostanza appare un’altra verità. [...] Si può del tutto a ragione dire *che* qui *la* verità è una *funzione costante del linguaggio*. La verità è la forma interna della frase o della parola, e se la parola viene cambiata anche solo di un differenziale, la verità sarà un’altra, precisamente la forma interna della nuova parola. [...] È ancora possibile indicare un centro profondo comune a entrambe, la tangente delle due: il *concetto* comune che è alla loro base. Dunque la seconda parola deve esprimere necessariamente un’altra verità, ma una verità che ha *rapporti* con la prima. [...] Questa ricerca può essere condotta sia in riferimento a singole lettere, [...] sia in riferimento a parole, frasi e interi libri come funzioni composte. Qui valgono poi determinate leggi divine, per esempio la verità di una frase è maggiore della somma della verità delle singole parole, questo può essere forse anche ciò che pensano i cabbalisti, quando nelle simboliche dei numeri a volte aggiungono l’“insieme (*Inbegriff*)” della parola o della frase il “[kolel]” come *l* [cfr. MOLITOR 1827-1853: 63, vol. I], così che per esempio [...] [la Torah] non è 611, ma 612, precisamente il contenuto di verità del tutto, per così dire l’eccedenza. [...] La verità della Torah è maggiore della somma della verità delle sue parti, quali che siano. [...] “Le lettere, *che sono l’espressione di forze spirituali* (potrebbe averlo scritto letteralmente Hirsch nel commentario al Pentateuco!), *hanno le loro radici sopra*” (Molitor I.) [cfr. MOLITOR 1827-1853: 59, vol. I], cioè nella verità, nel senso dei cabbalisti

⁶⁶ Secondo l’interpretazione di Peter Fenves Benjamin vuole, come Husserl, superare l’attitudine naturale e la teoria della conoscenza come rapporto di un soggetto conoscente con un oggetto conosciuto, ma la sua è una “riduzione” messianica che può essere prodotta non dalla coscienza, dal filosofo, ma solo da un “potere più alto” in senso matematico, un integrale. Questo è un potere messianico che si lega, in Scholem e in Benjamin, a una teoria dell’infinito matematico (il transfinito). Cfr. FENVES 2010: 2-3 e 125-151.

ogni ricerca sulla verità che sia veritiera è nel suo centro ricerca sulla lingua, in quanto si devono ricercare le radici delle lettere, l'“alfabeto celeste” (Zohar II 130 b), e le forze spirituali che vi sono rappresentate. *La definizione della linea retta deve conseguire sia per i cabbalisti che per i primi filosofi del linguaggio dalla parola [jaschar; retta]. [...] Il libro su questo potrebbe avere il titolo: “Sulla teoria matematica della verità” oppure: “Sulla forma interna della lingua ebraica” (SCHOLEM 1995: 420-422)⁶⁷.*

3. Identità e fenomenologia

Legato alle *Tesi sul problema dell'identità* di Benjamin è il frammento benjaminiano *Eidos e concetto*⁶⁸ (*Eidos und Begriff*) – il cui primo titolo è *Concetto e essenza* (*Begriff und Wesen*) – composto, secondo l'autore e secondo Scholem, che così data la sua copia, nel 1916. La composizione di questo frammento è stata ispirata dal saggio di Paul F. Linke *Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans* [*Il diritto della fenomenologia. Una discussione con Th. Elsenhans*], scritto in risposta al saggio *Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie* di Theodor Elsenhans (ELSENHANS 1915) e uscito nel volume 21 dei *Kant-Studien* nel 1916, ma con la data 1917 (LINKE 1917): è una testimonianza dell'interesse e dell'attenzione di Benjamin per l'«essenza della fenomenologia». Nella lettera del 23 dicembre 1917 a Scholem Benjamin lega il riferimento alla fenomenologia e a Linke alla discussione sul problema dell'identità:

Sul [...] problema dell'identità possiamo progredire in modo decisivo solo in un colloquio. Perciò non attribuisco alle frasi seguenti una sicurezza incondizionata. La cosa mi appare pur sempre così: io non riconoscerò un'identità del pensiero come identità di un pensiero particolare, né “oggetto” né “pensato”, poiché contesto un “pensiero” come correlato della verità. La verità è “pensante (*denkicht*)” (devo inventarmi la parola perché non ne ho una a disposizione). “Pensiero (*Denken*)” come assoluto è forse soltanto in qualche modo un'astrazione a partire dalla verità. L'affermazione dell'identità del pensiero sarebbe l'*assoluta tautologia*. L'apparenza di un “pensiero” sorge solo tramite tautologie. La verità non viene pensata né pensa. / a è a designa a mio modo di vedere l'identità del pensato [nota: o per *meglio* dire (precisamente): l'identità della verità stessa]. Allo stesso tempo questa proposizione non designa altra identità che quella del pensato. L'identità dell'oggetto, posto che esista una tale identità in modo completo, avrebbe un'altra forma (forme di identità incomplete, che nella completezza diventano *una* delle forme a è a). – Come oggetto concreto concepisco tutto ciò che non è la verità stessa e non è concetto. Per es. il concetto è un oggetto concreto [?]. Il concetto del concetto è un [oggetto] astratto. Questo porta probabilmente alla dottrina dell'eidos. A proposito: per quanto ne so la stima per Linke nella scuola fenomenologica ortodossa non è molto grande: naturalmente questo non significa nulla. Molti anni fa [...] lessi il saggio di Husserl su Logos⁶⁹ e sempre a suo tempo mi occupai del confronto di Linke con Elsenhans nei Kantstudien: in

⁶⁷ Benjamin e Scholem leggevano l'edizione del *Pentateuco* a cura di Samson Raphael Hirsch (cfr. HIRSCH 1893). Cfr. su Molitor e Hirsch in Benjamin e Scholem JACOBSON 2003: 85- 157. Cfr. inoltre «“+1”. Scholem and the Paradoxes of the Infinite» (NG 2014), dove Julia Ng analizza la ricezione scholemiana di Bolzano.

⁶⁸ «Eidos und Begriff», in GS VI: 29-31; trad. it. «Eidos e concetto», in BENJAMIN 2013: 140-143.

⁶⁹ HUSSERL 1911; trad it., HUSSERL 1992.

quell'occasione scrissi a mo' di correzione il saggio *Concetto e essenza*, che certamente, come credo di ricordare, lei conosce (BENJAMIN 1995: 409-410)⁷⁰.

Paul F. Linke era un «discepolo eterodosso di Husserl» (SCHOLEM 1975: 65; SCHOLEM 1992: 82), con cui Scholem aveva studiato a Jena, e dal quale aveva ricevuto nel 1918 la proposta, che non poté accettare perché partì per Berna, di scrivere una tesi di laurea sui fondamenti filosofici della logica matematica (cfr. *ivi*: 68; trad. it. 86). Nel settembre del 1917 Benjamin aveva scritto a Scholem di dovere a Linke «e a un suo saggio [Das Recht der Phänomenologie] una certa informazione sull'essenza della fenomenologia, o su quello che egli considera tale» (BENJAMIN 1995: 380).

Benjamin annuncia l'invio di una copia del suo testo a Scholem, in una lettera del 13 gennaio 1918 (in cui dice di non poter ancora inviare un altro testo da lui atteso, in effetti *Sul programma della filosofia futura*), e la spedisce con il nuovo e definitivo titolo *Eidos und Begriff* insieme a una lettera del 10 febbraio 1918 (cfr. BENJAMIN: 427-428). Il testo non affronta però, a suo avviso, l'argomento in modo adeguato: «Prenda quindi per favore 'Eidos e concetto' come uno stimolo da cui trarre molto se ne farà qualcosa di meglio» (BENJAMIN 1995: 427).

Benjamin vuole mantenere la differenza sostanziale tra concetti (dove è fondamentale la relazione) e idee (come l'essenza, di natura assoluta) in un concetto di identità fondato sulla “non sintesi” e sulla “disequazione”: «Concetto e essenza – per quanto possano anche riferirsi alla stessa cosa, come succede effettivamente sempre salvo nei casi simili a quello dell'esempio preso in considerazione – hanno in se stessi, e cioè secondo la loro essenza, una struttura totalmente diversa» (GS VI: 31; BENJAMIN 2013: 142).

Bibliografia

BENJAMIN, Walter (1977-1989), *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, con la collaborazione di G. Scholem e Th. W. Adorno, Frankfurt/M., Suhrkamp, 7 voll. (= GS, volume).

BENJAMIN, Walter (1978), *Lettere 1913-1940*, raccolte e presentate da G. Scholem e T. W. Adorno, Torino, Einaudi.

BENJAMIN, Walter (1995) W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. I: *Briefe 1910-1918*, a cura di Ch. Göttsche e H. Lonitz, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (1999), *Il dramma barocco tedesco*, introduzione di G. Schiavoni, trad. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi.

⁷⁰ Sul tema dell'identità in Benjamin e l'analisi di questa lettera cfr. FENVES 2012: 542-561.

BENJAMIN, Walter (2008), *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi.

BENJAMIN, Walter (2013), *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, introduzione, traduzione e note di T. Tagliacozzo, prefazione di F. Desideri, Milano, Mimesis, pp. 17-103.

CASSIRER, Ernst (1911, 1922³), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin; trad. it. CASSIRER, Ernst, *Sostanza e funzione. Ricerche sui concetti fondamentali della critica della conoscenza*, introd. di M. Ferrari, Firenze, La Nuova Italia.

COHEN, Hermann (1977), *Logik der reinen Erkenntnis*, in *Werke*, a cura dello Hermann Cohen Archiv, sotto la direzione di Helmut Holzhey, Hildesheim-New-York, 1977-, Georg Olms Verlag, vol. 1.

COHN, Jonas (1914), *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, Leipzig, F. Meiner.

COUTURAT, Luis (1905), *Les principes des mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Paris, F. Alcan.

DE PAULY, Jean (1906-1911), a cura di, *Sepher de Ha-Zohar (Le livre de spendeur). Doctrines esotérique des Israélites*, 6 voll., trad. di Jean de Pauly, Paris, E. Lafuma-Giraud.

DESIDERI, Fabrizio (1990) Desideri, *Introduzione. Orientarsi al confine. La "fede razionale" di Kant tra ontologia e nichilismo*, in KANT, Immanuel (1990), *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Genova, Marietti, pp. VII-XLII.

DEUBER-MANKOWSY, Astrid (2000), *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin, Vorwerk 8.

DI CESARE, Donatella (2003), *Utopia del comprendere*, Genova, Il Melangolo.

ELSENHANS, Theodor (1915), «Phänomenologie., Psychologie, Erkenntnistheorie», *Kant-Studien*, vol. 20, pp. 224-27.

FENVES, Peter (2010), *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford, Stanford University Press.

FENVES, Peter (2012), *Diverging Correspondences Concerning the Problem of Identity: Russel-Wittgenstein and Benjamin-Scholem*, in «Modern Language Notes», n. 127, John Hopkins University Press, pp. 542-561.

FERBER, Ilit (2013), «A Language of the Border: On Scholem's Theory of Lament», in *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 21, pp. 161-186.

FERBER, Ilit (2014), «Lament and Pure Language: Scholem, Benjamin and Kant», in *Jewish Studies Quarterly*, 21/2014, pp. 42-54.

FIORATO, Pierfrancesco (1993), «Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Walter Benjamins mit der Philosophie Hermann Cohens», in ORLIK, Franz - BRANDT, Reiner (1993), a cura di, *Philosophisches Denken-Politisches Wirken*, Hermann-Cohen-Colloquium in Marburg 1992, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag.

GUARNIERI, C. (2009), *Il linguaggio allo specchio. Walter Benjamin e il primo romanticismo tedesco*, Milano, Mimesis.

HALLACKER, Anja (2004), *Es spricht der Mensch. Benjamins Suche nach der lingua adamitica*, München, Wilhelm Fink.

HAASE, J. (1917), «Das Dreieck als harmonisierendes Maßelement ägyptischer Tempelanlagen und das Geißelsymbol ihrer Gottheiten», in *Das Reich*, 2 (Buch I), pp. 36-56.

HIRSCH, Samson Raphael (1893), a cura di, *Der Pentateuch*, Parti I-V, Parte prima, seconda edizione, Frankfurt a.M., Rosenzweig.

HUSSERL, Edmund (1911), «Philosophie als strenge Wissenschaft», in *Logos*, I, 1911; trad. it. HUSSERL, Edmund (1992), *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di Filippo Costa, Pisa, ETS.

IDEL, Moshe (1992) *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, presentazione e cura di G. Fiorini, Milano [ed. orig. 1988, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany N.Y., State University of New York Press].

JACOBSON, Eric (2003), *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press.

KAUFMANN, D. (2000), «Imageless Refuge for All Images: Scholem in the Wake of Philosophy», in *Modern Judaism*, volume 20, Number 2, May 2000, Oxford University Press, pp. 147-158.

KILCHER, Andreas (1998), *Die Sprachtheorie der Kabbala als Ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Suttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler.

LINKE, Paul F. (1917) *Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans*, in *Kant-Studien*, vol. 21, pp. 163-221.

LENHARD, Johannes - KROHN, Wolfgang (2006), «Das Gesetz der großen Zahlen. Edgar Zilsels Versuch einer Grundlegung physikalischer und sozio-historischer Gesetze», in HARTBECKE, K. - SCHÜTTE, Christian (2006) (a cura di), *Naturgesetze. Historisch-systematische Analysen eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, Paderborn, Mentis Verlag, pp. 291-318. Disponibile all'indirizzo: www.uni-bielefeld.de/~krohn/gesetz_der_zahlen.

LOTZE, Rudolph Hermann (1912). *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, introduzione a cura di Georg Misch, Leipzig, ristampa Hamburg 1989, Felix Meiner Verlag, 3 voll.; trad. it. LOTZE, Rudolph Hermann (2010), *Logica*, prefazione di S. Poggi, a cura di F. De Vincenzis, Milano, Bompiani.

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

MOLITOR, Franz Joseph (1827-1853), *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition in dem Alten Bunden und ihre Beziehung zur Kirche des Neuen Bundes mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbala*, Münster, 4 voll.

NG, Julia-TOBIAS, Rochelle (2012) (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem and the Marburg School, Modern Language Notes*, 127, April 2012, n. 3, German Issue, The John Hopkins University Press.

NG, Julia (2014), «“+1”. Scholem and the Paradoxes of the Infinite», in *Rifl. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 8, n. 2/2014. Disponibile su: <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl>.

POMA, Andrea (1988), *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano, Mursia.

RIEHL, Alois (1912) *Beiträge zur Logik*, Leipzig.

SCHOLEM, Gershom (1970), «Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala», in SCHOLEM, Gershom (1970), *Judaica 3*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 7-70; trad. it. SCHOLEM, Gershom (1998), *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, a cura di A. Fabris, Milano Adelphi.

SCHOLEM, Gershom (1975) *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990³; trad. it. SCHOLEM, Gershom (1992), *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano, Adelphi.

SCHOLEM, Gershom (1995), *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. I. Halbband 1913-1917*, a cura di K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink e F. Niewöhner, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag.

SCHOLEM, Gershom (2000), *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, a cura di K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink e F. Niewöhner, con la collaborazione di Karl E. Grözinger, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag.

TAGLIACOZZO, Tamara (2006), «Walter Benjamin und die Musik», in *Jewish Studies Quartely*, , vol. 13, n. 3, pp. 278-292.

TAGLIACOZZO, Tamara (2013a), *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Macerata, Quodlibet, seconda edizione ampliata (prima edizione 2003).

TAGLIACOZZO, Tamara (2013b), *Walter Benjamin e la musica*, Roma, Il glifo, Roma.

RICKERT, Heinrich (1928), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, Mohr-Siebeck [1892¹, 1903², 1915³, 1921⁵ e 1928⁶].

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

ZILSEL, Edgar, (1916), *Das Anwendungsproblem Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und die Induktion*, Leipzig.