

BRUNO MORONCINI

L'inconscio strutturato come un linguaggio di J. Lacan
e
la teoria del linguaggio di W. Benjamin

Far dialogare e mettere a confronto due autori fra i quali non si è dato nessun rapporto diretto o indiretto, nessuno dei quali ha letto l'altro (cosa che in questo caso sarebbe stata possibile solo per Lacan rispetto a Benjamin ma non certo all'inverso), è un gesto rischioso, filologicamente illegittimo e infondato, ermeneuticamente difficile e pericoloso. Ma poiché all'invito gentile si deve rispondere con altrettanta gentilezza proverò egualmente a individuare qualche nesso e a trovare, baudelairianamente, le corrispondenze, forte del fatto - almeno questo - che Benjamin conoscesse Freud e l'avesse usato a piene mani.

A sorpresa però prenderò le mosse dal secondo seminario di Lacan, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* (1954-55), in cui proprio all'inizio, nella seconda lezione, si chiama in causa Socrate¹. Un nome, quello di Socrate, ricorrente in Lacan e che infatti compare, a non contare altre occorrenze, sia nel seminario sul transfert dove una lettura minuziosa del *Simposio* apre la strada ad una comprensione dell'amore in psicoanalisi e non solo, sia in quello dell'etica della psicoanalisi in cui fa da modello, attraverso la citazione del *Menone*, del discorso del *Maître*.

Ed è sempre del *Menone* che si tratta anche nel secondo seminario. Il *Menone* è il dialogo nel quale Socrate (o Platone? Questione vecchia e irrisolvibile! Esiste un Socrate al di qua del Socrate platonico? Quel che è certo è che Lacan ci prova a distillare Socrate dal testo di Platone come fosse un profumo) espone la sua teoria della conoscenza come reminiscenza. Conoscere è ricordare: riattivare, attraverso l'incontro con le loro copie sensibili, la memoria degli archetipi ideali che l'anima ha contemplato nell'iperuranio prima della sua incorporazione. Come è noto la dimostrazione che questa tesi è vera è affidata da Platone ad una *performance* di Socrate che mostra al suo allievo Menone come sia possibile estrarre da un servo, che Lacan definisce completamente cretino e che quindi ignora del tutto i fondamenti della geometria, il sapere intorno alla costruzione di un quadrato di area doppia rispetto a quello dato. Senza ripetere qui tutti i passaggi del dialogo fra Socrate e lo schiavo, quello che conta è che Lacan fa notare come rispetto alla vulgata sviluppatasi intorno a questo testo platonico non sia affatto vero che lo schiavo abbia un sapere completo ed esaustivo anche se inconsapevole della geometria: senza l'introduzione da parte di Socrate di un elemento in più, non presente nel retrobottega inconscio dello schiavo, quest'ultimo non sarebbe arrivato ad alcuna soluzione del

¹ Cfr. J.Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* 1954-1055, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, 2006, pp. 17-22.

problema. Questo elemento in più la cui assenza rende lacunoso il sapere dello schiavo è un numero irrazionale indicato dal simbolo $\sqrt{2}$, necessario per calcolare la diagonale del quadrato, tappa indispensabile per arrivare al risultato.

Durante il dialogo, fosse anche quello del tutto asimmetrico e sbilanciato fra Socrate e lo schiavo, è scaturito, forse all'insaputa di entrambi, un elemento bizzarro ed inatteso, si è stagliato davanti agli occhi della mente dei due interlocutori, un simbolo (forse un significante?), avulso dal contesto e tuttavia decisivo per portare a termine la dimostrazione. Una verità, si potrebbe dire, non ancora però convalidata e legittimata da un dispositivo razionale riconosciuto e condiviso, una verità di cui non si è data ancora scienza, che non è già *episteme*. È ciò che Platone definisce l'opinione vera (*ortodoxa*), un'opinione appunto, una mera credenza soggettiva che tuttavia s'impone con tutti i crismi della verità.

Sembra giusto ricordare a questo punto un passo famoso della settima lettera in cui Platone afferma che la verità si produce dallo sfregamento dei discorsi fra di loro così come «una fiamma si accende da fuoco che balza». La verità si rivela all'improvviso, senza essere stata preparata da nulla, senza un passato cui rifarsi e che possa legittimarla; ed è appunto per questo che richiede tutto un apparato per non perdersi, per non svanire con la stessa rapidità con cui era apparsa. È necessario che un dispositivo la registri fissandola e ne permetta la ripetizione affinché essa possa divenire scienza e essere trasmessa.

Il primo di questi dispositivi è naturalmente la scrittura verso il quale l'atteggiamento di Platone è come è noto fortemente critico. Benché utile nella vecchiaia quando la facoltà della memoria rischia di far cilecca, la scrittura, se usata senza attenzione, è altamente pericolosa perché, liberando l'opera dal suo legame con l'autore, autorizza in linea di diritto e di fatto qualunque mis-interpretazione, qualunque stravolgimento, dell'intenzione di quest'ultimo. Farmaco per gli acciacchi della vecchiaia, la scrittura si trasforma nel veleno che altera e corrode la purezza della verità. Si spiega così l'affermazione di Platone contenuta nella seconda lettera secondo la quale nei dialoghi, vale a dire nello scritto, non si troverà nessuna traccia del suo pensiero ma esclusivamente la testimonianza dell'insegnamento di Socrate avendo egli affidato il primo alla sola potenza dell'oralità, e quindi al medium della memoria viva.

L'altro dispositivo è l'accademia, ossia la scuola, il cui scopo non è, come per i sofisti, quello di arruolare allievi, bensì di assicurare la trasmissione di quella verità trovata a caso e sempre a rischio di potersi perdere. Semmai il discepolo, come è il caso di Menone, è il medium vivo e presente che rende possibile la trasmissione della verità anche quando il maestro non ci sarà più e non potrà più intervenire per correggere l'interpretazione della sua parola. Da qui il carattere doppio e alle volte contraddittorio di ogni scuola, vale a dire la necessità da un lato di un insegnamento che come tale implica l'iscrizione della verità in una catena segnica, in una argomentazione, in una dimostrazione logica, nella scrittura di un matema, al fine di renderla trasmissibile in ogni situazione e da chiunque, e dall'altro quella della capacità da parte del discepolo di farla propria, di riviverla in sé come se la scoprisse in quel momento, con la stessa meraviglia della prima volta. La scuola è sempre un misto di scrittura e voce, di testo e oralità: il maestro legge il testo e, mentre lo ripete e

lo ridice, nella sua parola passa qualcosa di non scritto, qualcosa che non può essere scritto e che si dice solo a voce.

Queste di Platone sono, se ci si fa attenzione, le stesse questioni sollevate da Lacan a proposito della trasmissione e dell'insegnamento della psicoanalisi. Poiché quest'ultima sopravviverà solo se ci saranno gli analisti, il problema è come formarli, come trasmettere questa tecnica di cura, come insegnarla sempre che si possa, come avere allievi e dotarli del sapere necessario ad occupare questa strana posizione, a praticare questa impossibile professione. Anche in psicoanalisi per Lacan c'è qualcosa che si scrive e che non cessa di scriversi, una parte che può essere insegnata come si insegna all'università e nelle scuole di ogni grado, e qualcosa che non si scrive e che non cessa di non scriversi, che non è un insegnamento, non è matematizzabile, ma si scopre occupando una posizione in un discorso, nel discorso analitico, vale a dire in un'analisi (didattica).

E che cos'è ciò che non cessa di non scriversi e si trasmette solo nella cornice del discorso, e che anche quando si riesce a scrivere resta appartato, come in uno stato d'eccezione o come un precursore oscuro, se non il numero irrazionale, il simbolo che non combacia con niente, il significante bizzarro, la $\sqrt{2}$, il $-\phi$, da cui però tutta la catena segnica prende forma e senso, si compatta e diventa un sapere legittimato ed insegnabile come quello sul quadrato di area doppia?

Se l'episteme si caratterizza per la capacità di costruire una misura assoluta, un matema, con cui porre in relazione grandezze che il più delle volte alla percezione sensibile appaiono lontane ed incommensurabili, allora l'irrazionale, ciò che è incalcolabile, il senza misura, sfugge alla matematizzazione universale (il progetto proprio della ragione occidentale secondo Husserl) pur essendone la condizione imprenscindibile. Se un paradosso avvolge l'episteme è proprio questo: la sua possibilità poggia su un elemento indeducibile dai fondamenti su cui è eretta.

Come si trasmette allora l'elemento in più, o in meno a seconda della prospettiva dalla quale lo si guarda, se non può passare attraverso un insegnamento? Ricorrendo allo strumento del *logos*, del discorso, che però vuol dire anche racconto. Come si trasmette la parola socratica? Basta leggere l'attacco dei dialoghi platonici per saperlo: attraverso una sequela di raccontatori che avendolo sentito dalla viva voce di chi vi aveva partecipato ripetono il contenuto del dialogo tale e quale a degli ascoltatori che a loro volta lo ripeteranno ad altri e così via. Cosa assicura che la parola di Socrate passi indenne, senza tradimenti e incomprensioni, da un soggetto all'altro? Il fatto che per quanti errori, omissioni e stravolgimenti si possano commettere in questo scambio di racconti, per quanto rumore possa ricoprire e rendere inintelligibile il messaggio, il nucleo di verità passerà lo stesso. E passerà non come contenuto del discorso ma come posizione assunta dai soggetti nella trasmissione dei racconti.

È come nella *Lettera rubata*: passando dall'uno all'altro dei personaggi del racconto (Regina e ministro; Dupin è in parte fuori serie dal momento che rinvia la lettera al suo destinatario, la Regina, e in ultima istanza il Re stesso), che credono quando l'hanno in mano di possederla e in qualche caso di poterla sfruttare per

accrescere il loro potere, la lettera in realtà li possiede, perché mostra senza veli la verità della loro posizione soggettiva, quella cioè di essere tanto esposti allo sguardo dell'Altro da non essere in grado di bloccare le manovre che ordisce a loro danno. A prova di un rapporto nemmeno troppo sotterraneo fra Lacan e Platone si potrebbe notare che questa è anche la struttura della *passee*, il dispositivo con il quale un soggetto in formazione si autorizza da sé, al di là quindi dell'esame finale con il quale la scuola attesta la sua assunzione del sapere psicoanalitico, ad occupare la posizione dell'analista in un'analisi. Si racconta la propria esperienza soggettiva, ossia il cambiamento della posizione nel discorso, fatta durante l'analisi cosiddetta didattica ad un altro componente della scuola che a sua volta la racconta a un successivo: se alla fine della sequenza dei racconti all'ultimo sarà arrivata anche una briciola del nucleo di verità presente nel racconto, si potrà considerare compiuta la trafila della *passee*. Il soggetto in formazione sarà passato alla posizione d'analista e si sarà dato da sé la *passee* (lo *schibboleth*, la credenziale, la parola d'ordine) per farlo.

La domanda incessante che percorre il secondo seminario verte sulla questione del simbolo, su che cosa sia e in che modo emerga. Anche perché per Lacan simbolo non indica in questo contesto la perfetta corrispondenza, la totale compenetrazione, fra l'immagine e il significato (l'immagine del leone e l'idea del coraggio), ma al contrario l'elemento che eccede in egual misura l'una e l'altra. $\sqrt{2}$ non rappresenta niente e non ha significato, indica soltanto una grandezza incommensurabile che però permette il calcolo e la deduzione. Il significato di simbolo slitta qui verso quello di significante: e infatti per Lacan la sua emergenza coincide con quella del linguaggio inteso alla maniera saussuriana come un sistema sincronico di segni (unità minime e discrete di significazione) che sono il risultato della messa in relazione, di per sé arbitraria e priva di qualunque fondazione metafisica o naturalistica, dell'ordine dei significanti (le immagini acustiche) e di quello dei significati (le rappresentazioni mentali). Che l'obiettivo di Saussure fosse quello di sottoporre il linguaggio all'episteme è dimostrato dal fatto che il suo tentativo consisteva nel trovare la misura comune che ponesse in una relazione biunivoca e quindi non sottoposta ad una variazione continua grandezze diverse fra di loro e prive di qualunque legame extra linguistico come i suoni articolati e le rappresentazioni psichiche: che cosa unisce il suono 'cane' e l'idea che appare nella mente di un certo tipo di animale (per non parlare dell'animale stesso in carne ed ossa) di cui il primo è il significante? Nulla se non una necessità solo formale derivante dal fatto che i significanti, relazionandosi fra di essi in base ad un sistema di opposizioni pertinenti (di essere, cioè, suono articolato), una volta agganciati alla sfera delle rappresentazioni psichiche in modo biunivoco, hanno come effetto quello di determinare i significati di quest'ultime. E ciò finché dura quella convenzione necessaria che è il linguaggio.

Il riferimento a Saussure non chiarisce tuttavia l'emergenza del simbolo così come Lacan la tematizza nel secondo seminario: né l'aleatorietà della *parole* rispetto al carattere necessario della *langue*, né i giochi anagrammatici come rovescio ludico della rigidità seria del linguaggio come sistema strutturale, rendono ragione del simbolo come significante irrazionale e atopico. Se l'uso di Saussure è decisivo in Lacan per tematizzare lo statuto linguistico dell'inconscio freudiano, il discorso psicoanalitico è costretto però a

rettificare l'opzione strutturale in un punto essenziale: la presenza dell'istanza soggettiva. E più che di una rettifica si tratta di un'interpretazione autentica dello strutturalismo il cui marchio specifico, quello che non si deve mai mancare, dice Lacan nel saggio *La scienza e la verità*, è di introdurre in ogni scienza umana che «conquista, un modo del soggetto del tutto speciale»². Non è vero che lo strutturalismo saturi il soggetto (ciò è vero piuttosto della scienza), in realtà lo situa dentro e fuori la struttura, sul suo bordo, in posizione estrema. L'adagio lacaniano per cui il significante rappresenta il soggetto presso un altro significante vuol dire proprio questo: poiché il soggetto in questione è quello inconscio, il soggetto pulsionale e desiderante, il significante che lo rappresenta presso l'intero ordine simbolico è diviso, in parte partecipa in quanto significante della struttura del linguaggio, in parte ne cade fuori. Il significante del soggetto è quindi atipico e incalcolabile, non riducibile cioè al puro sistema semiotico dei segni.

Se l'equiparazione fra il simbolo e il significante soggettivo era già palese nel caso di V2 dal momento che era a partire dalla sua comparsa che si determinava la verità delle rispettive posizioni dei soggetti del dialogo – Socrate assurgeva a quella del soggetto della scienza e Menone a quella di servo intelligente –, la sua consacrazione definitiva si ha nella lunga interpretazione fatta da Lacan del sogno freudiano dell'iniezione a Irma che si chiude con l'apparizione della formula chimica della trimetilamina. La prima associazione dettata dalla comparsa, in grassetto per farla risaltare meglio, della formula della trimetilamina è all'amico Fliess, la persona, aggiunge Freud, «il cui consenso ricordo con piacere quando mi sento isolato con le mie opinioni»³. È lui ad avergli parlato della trimetilamina come di un prodotto del ricambio sessuale: la formula rinvia dunque alla tesi freudiana sull'eziologia sessuale delle nevrosi di fronte alla quale Irma starebbe opponendo resistenza. La *Deutung* del sogno consiste quindi nel tentativo di scagionare Freud dalle persistenze sofferenze di Irma: se non passano la responsabilità ricade in primo luogo sulla paziente stessa che resiste all'interpretazione di Freud e su un altro medico che le ha fatto un'iniezione con una sostanza sbagliata. Tutto questo è indicato in una formula chimica priva di ogni rapporto con ciò cui è legata nell'interpretazione, una formula che rimanda solo a Freud e al suo stare fuori posto rispetto a Irma, alla deontologia medica e soprattutto alla posizione di analista.

Non basta tuttavia che il simbolo appaia all'improvviso a significare la verità del desiderio come causa della posizione soggettiva. Oltre al fatto che in primo luogo, come già si è visto, esso vada fissato, scritto, e reso trasmissibile in modo tale che si ripeta e torni, ad intervalli più o meno regolari, lungo la catena segnica e il flusso dei discorsi, bisogna anche far buon uso di questa sua insistenza e – compito precipuo del discorso analitico – approfittarne per nominare il desiderio di cui è il rappresentante. Fin quando il desiderio insiste nel discorso attraverso il suo rappresentante, esso resta muto, e si iscrive nella modalità del sintomo (forse

² J. Lacan, *La scienza e la verità*, in Id., *Scritti*, ed. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 865.

³ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Facchinelli e H. T. Facchinelli in Id. *Opere*, vol. 3, Bollati Boringhieri Torino 1966, p. 117.

la freudiana rappresentazione di cosa); bisogna nominarlo perché passi, come dice Lacan, dall'insistenza della ripetizione all'ex-sistenza del discorso (rappresentazione di parola).

Se mettiamo l'accento su questo tema della nominazione, che in verità nel secondo seminario è appena abbozzato, ma che diventerà centrale nelle tappe successive dell'insegnamento di Lacan sotto la formula del Nome-del-padre o dei Nomi-del-padre, è perché è forse in esso che si può trovare il punto di contatto con la teoria benjaminiana della lingua che ha infatti il suo centro esattamente in una teoria del nome e della nominazione.

Della nominazione Lacan incomincia a parlare a seminario avanzato, nella lezione del 16 marzo del '55, nella quale, con accenti fortemente hegeliani, traccia la differenza fra il registro immaginario e quello simbolico. Mentre nel primo il rapporto fra il soggetto e l'oggetto è caratterizzato dal conflitto, dall'alternativa secca 'o tu o io', per cui l'evanescenza dell'oggetto si riverbera sull'unità del soggetto e tutta la relazione soggetto-oggetto è colpita da un'incertezza di fondo, nel secondo «il potere di nominazione struttura la percezione stessa», la parola-nome dà consistenza e identità all'oggetto che non si disperde più nella molteplicità delle identificazioni col soggetto. Nella nominazione si passa, secondo Lacan, dalla dimensione spaziale a quella temporale: mentre nella prima l'oggetto tende a dissolversi nel soggetto, nella seconda esso acquista una durata: il nome, dice lapidariamente Lacan, è «il tempo dell'oggetto». La nominazione è a fondamento dell'intersoggettività: «la nominazione costituisce un patto per cui due soggetti si accordano nel riconoscere lo stesso oggetto»⁴.

Cade qui, quasi inevitabile, la citazione del *Genesi* con il rinvio implicito al passo in cui Adamo dà il nome alle cose; vale la pena riportare il passo per esteso perché ci tornerà utile quando affronteremo il saggio sulla lingua di Benjamin che è per gran parte un commento al testo biblico: «se il soggetto umano non denominasse le specie maggiori in primo luogo – come il *Genesi* dice essere successo nel *Paradiso* terrestre –, se i soggetti non si intendessero su questo riconoscimento, non ci sarebbe alcun mondo, neppure percettivo, sostenibile per più di un istante. È qui il giunto, l'insorgenza della dimensione del simbolico in rapporto all'immaginario»⁵.

Quali conseguenza ha questa teoria del nome sulla questione da cui siamo partiti, ossia quella dell'emergenza del simbolo? Dovremmo incominciare a pensare che sia $\sqrt{2}$ che la formula della trimetilamina siano in realtà dei nomi, anche se dei nomi – si scusi il bisticcio di parole – non ancora nominati. E più propriamente ancora dei nomi propri, ossia ciò che le teorie più accreditate definiscono come i designatori rigidi: un nome proprio non varia a seconda dei contesti in cui viene inserito e della catene significanti con cui è di volta in volta connesso. Esso resta identico a se stesso. Tantomeno ha un significato: 'colui che fu sconfitto a Waterloo' non è il significato di 'Napoleone Bonaparte', ma una parafrasi del nome.

⁴ Per questa e le precedenti cfr., J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* 1954-1055, cit., pp. 195-196.

⁵ Ivi, p. 196.

Anche $\sqrt{2}$ così come la formula della trimetilamina sono dei significanti che si ripetono identici sganciati come sono l'una dallo scambio di parole del dialogo e l'altra dalla profusione immaginaria di cui è composto il sogno freudiano. Sono identici già al livello della percezione, che sia quella dello sguardo della mente o quella onirica. Li si vede chiari e distinti avrebbe detto Cartesio, senza sbavature e senza frange. Sono dei segni, simboli-significanti, nomi propri, che attendono però di essere nominati, di essere chiamati per nome in un discorso di parole (in una *talking cure*). L'analisi infatti, dichiara Lacan qualche lezione dopo, non serve a spazzare via le resistenze, vale a dire a convincere il paziente che il suo desiderio ha di mira un certo oggetto sessuale; l'analisi in realtà deve tentare «di insegnare al soggetto a nominare, ad articolare, a far passare all'esistenza il desiderio che, letteralmente, è al di qua dell'esistenza, e per questo insiste. Se il desiderio non osa dire il suo nome, è perché questo nome il soggetto non l'ha ancora fatto sorgere»⁶.

Non c'è dubbio che, se paragonate alle novità introdotte da Lacan negli anni settanta nella teoria analitica, queste tesi del 1954-55, che risentono abbondantemente di uno scritto come *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1953), possano apparire ingenua e sorpassate. Soprattutto per l'evidente rinvio al tema della 'parola piena': far nominare al paziente il desiderio sembra appunto spingerlo a pronunciare, rispetto al mulinello di parole che normalmente sciorina nell'analisi, una parola finalmente significativa, una parola integrale, senza rimandi e senza buchi, una parola ripiena di senso fino all'orlo. Al di là, però, di un eccesso interpretativo di questo lemma lacaniano, letto alle volte come l'equivalente della intenzione finalmente riempita, cioè della compenetrazione radicale di noema e noesi, di husserliana memoria, una parola piena vuol dire in realtà una parola efficace, una parola performativa, una parola che produce una effettiva trasformazione nel paziente. E se è vero che bisognerà aspettare il '69 (il seminario sul rovescio della psicoanalisi) per avere la tematizzazione del discorso come di quel dispositivo che non ha bisogno di parole, è pur vero che sia il dialogo socratico che quello analitico producono l'ortodossia, la 'dotta opinione', non per l'effetto di una parola la cui autorità risieda in una fonte esterna, come accade in Parmenide che parla su dettato della dea, ma per il semplice sfregamento dei discorsi. La parola semmai viene dopo, a cose fatte, a nominare un significante già emerso e la cui insistenza è diventata dolorosa per l'analizzante.

La precisazione era necessaria per poter passare a Benjamin in cui, come è stato anticipato, troviamo una teoria del nome e della nominazione che si basa sulla lettura dello stesso passo del *Genesi* citato da Lacan. Non proverò neppure nel breve spazio di tempo che ci resta a fare un ritratto di questo pensatore tedesco della prima metà del secolo ventesimo, nato a Berlino nel 1892 e morto suicida nel '40 mentre tenta senza riuscirci di passare di nascosto il confine fra la Francia e la Spagna per sfuggire alla polizia francese, cioè ai nazisti. Esule a Parigi dal 1933, data della presa del potere in Germania da parte del partito nazional-socialista, dopo la sconfitta della Francia e l'occupazione di Parigi, cerca di fuggire in Spagna per recarsi in

⁶ Ivi, p. 263.

Inghilterra e da lì raggiungere gli Stati Uniti dove si trovano già gli altri componenti della Scuola di Francoforte; ma giunto sul confine a Porbau un disagio gli impedisce di passare: debole e malato, convinto di non farcela, si uccide con una forte dose di morfina, mettendo la parola fine ad una vita, soprattutto a partire dall'esilio, fatta di stenti e privazioni.

Anche rispetto alla sua posizione nella cultura europea degli anni trenta la figura di Benjamin risulta atipica e di difficile classificazione: indifferentemente filosofo del linguaggio e della storia, critico letterario, sociologo dell'arte e della letteratura, storico della modernità, Benjamin irride i confini disciplinari e le suddivisioni accademiche. Tuttavia, contro una possibile riduzione 'vittimaria' della figura di Benjamin, va ricordato che era anche un uomo di passioni forti: nonostante le difficoltà economiche e gli scacchi di carriera (esemplare in questo senso il suo tentativo di accedere all'insegnamento universitario presentando all'abilitazione un libro di tale difficoltà e così insofferente alle regole accademiche da essere giudicato irricevibile dalla commissione di concorso), Benjamin era per esempio un giocatore d'azzardo e, almeno secondo la testimonianza della ex moglie che lo definì uno strano miscuglio di 'cervello e sesso', un sesso-dipendente.

Ma per tornare a ciò che ci interessa vorrei ricordare alcuni aspetti del pensiero di Benjamin che giustificano, se non la sua messa in rapporto con Lacan, quella invece con Freud e la psicoanalisi. E ciò da due punti di vista che potremmo definire di contenuto e di metodo: per il primo un punto fermo di tutta la riflessione intellettuale di Benjamin è la questione del desiderio. Nel caso ad esempio del saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe la chiave dell'interpretazione è la sorte che spetta al desiderio degli amanti: per Benjamin, se Goethe ha scritto un simile romanzo, considerato immorale dai suoi contemporanei, è stato proprio per salvare dalla condanna moralistica l'amore adulterino destinandolo attraverso il medium della potenza artistica ad una futura beatitudine. Ma un problema simile si pone nella lunga ricerca che occupa quasi tutti gli anni trenta sulla Parigi del diciannovesimo secolo e sulla poesia di Baudelaire, letti come emblemi della modernità, dove le 'figure' in cui si articola la rappresentazione – la merce, la prostituta, le esposizioni universali, l'architettura in ferro e vetro, i rifiuti -, sono definite i 'simboli del desiderio' e come tali interpretate.

Interpretate cioè alla stessa stregua con cui Freud interpretava i sogni, cercando attraverso il loro contenuto manifesto quello nascosto, attraverso le lettere e le immagini il significato inconscio, la verità del desiderio. Questo è il lato del metodo per cui l'interpretazione di un'epoca storica è condotta sulla falsariga di quella freudiana di un sogno o di un sintomo. E ancora bisognerebbe aggiungere l'utilizzazione dell'*Al di là del principio del piacere* negli *exposés* su Baudelaire per chiarire il nesso memoria-percezione.

Ma il Benjamin che ci interessa qui è un altro, è un Benjamin giovanile, un Benjamin che a ventiquattro anni, nel 1916, scrive un saggio dal titolo singolare e impegnativo: *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*. Si sbaglierebbe però e di grosso se, a partire da questo strano titolo, si pensasse che le lingue in questione siano solo due e che la prima, quella generale, non sia altro che un'astrazione, una

generalizzazione appunto, ottenuta mettendo insieme i tratti comuni delle lingue storiche, delle lingue effettivamente esistite ed esistenti. In realtà di lingue per Benjamin ne esistono molte più di due: si va infatti da una lingua di Dio alla lingua adamitica, passando per una lingua delle cose, e poi alla lingua degli uomini, senza contare che ogni campo di esperienza, dalla natura alle infinite declinazioni della cultura umana, ha la sua lingua, esprime la sua essenza nella lingua.

Quel che Benjamin vuol dire utilizzando l'espressione 'lingua in generale' è appunto il fatto che ogni cosa, animata o inanimata, naturale o culturale, ha un'essenza linguistica, è lingua. Ciò non vuol dire che l'essenza delle cose sia solo linguistica; vuol dire che ciò che delle cose è comunicabile coincide con quanto di linguistico c'è nella loro essenza. Fra l'essenza delle cose e la loro essenza linguistica resta una differenza, uno iato: Benjamin non è un idealista e ritiene che ci sia uno strato delle cose che sfugge al linguaggio (forse uno strato reale e di reale?). Resta vero però che ciò che delle cose è comunicabile sia soltanto quanto di linguistico è presente nella loro essenza e che le cose esistono per noi in quanto cose nel linguaggio: non esiste la lampada, ma la-lampada-del-linguaggio.

Questa relazione fra l'essenza delle cose e linguaggio va intesa in un senso, per così dire, forte: non si tratta di limitarsi a riconoscere che le cose comunicano la loro essenza propria, che Benjamin definisce 'spirituale', attraverso il medium del linguaggio, ma che il linguaggio è la loro essenza per quel che in esse è comunicabile. Le cose insomma sono fatte di linguaggio e quest'ultimo quando comunica la loro essenza comunica se stesso e non un loro presunto significato extra-linguistico: il linguaggio comunica se stesso sotto la forma dell'essenza linguistica delle cose. Per Benjamin spirito e linguaggio sono la stessa cosa: spirito, infatti, va qui inteso come spirito vitale, vale a dire come soffio, aria che fuoriesce dalla bocca, respiro, e quindi anche come voce, suono articolato. Era stato d'altronde Hegel a sostenere che le parole pronunciate e soprattutto i nomi altro non erano che aria e quando Benjamin sostiene che la sonorità è il principio spirituale della lingua mostra di non essere estraneo alla tradizione della filosofia classica tedesca.

Anche se è ad altre tradizioni che guarda in modo esplicito: da un lato a quella del romanticismo scandita dai nomi di Novalis, Schlegel e soprattutto Hamman per il quale l'origine del linguaggio è di tipo teologico avendo Dio creato il linguaggio o essendo egli stesso, nella propria essenza, nient'altro che linguaggio. Dall'altro a quella della kabbalah ebraica, imparata da Scholem, per la quale Dio ha creato il mondo attraverso le lettere e il compito dei rabbini è quello di riuscire a sonorizzarne il nome dal momento che di esso abbiamo soltanto le consonanti ma nessuna indicazione su come pronunciarlo. Una questione per nulla indifferente se è a partire dalla sonorizzazione del nome di Dio che si apre la possibilità della redenzione di tutte le creature.

Comunque sia, tutto questo retroterra culturale spiega la tesi principale del testo benjaminiano, quella secondo cui, se tutto è linguistico, è perché è stato creato da Dio attraverso la parola. Come narra il *Genesi* e come ripete il vangelo di Giovanni all'inizio c'è il verbo, la parola di Dio, che, come un performativo della teoria degli atti linguistici, crea le cose dicendole: 'E Dio disse: sia la luce. E la luce fu'.

Acquista un rilievo particolare nel contesto che stiamo esaminando il fatto che alla fine del secondo seminario si sviluppi una discussione piuttosto vivace fra Lacan e i suoi interlocutori (fra cui soprattutto un non meglio identificato signor X) su come si debba intendere il *verbum* o il suo equivalente greco *logos* che compare all'inizio del vangelo di Giovanni. Per Lacan *verbum* significa linguaggio, ossia l'intero sistema significante in quanto tale, per gli altri invece il termine originale aramaico tradotto poi con *logos* e *verbum* non può significare altro che parola. Se si tiene conto che in Lacan agisce a quest'epoca la distinzione saussuriana fra la *langue* e la *parole* forse si comprende meglio la sua insistenza sul lato del linguaggio e ciò nonostante il fatto che la ragione stava in modo evidente dalla parte dei suoi contestatori⁷.

Nel caso di Benjamin non c'è dubbio: Dio crea attraverso la parola. Tuttavia la parola di Dio non è soltanto creativa, per Benjamin è anche conoscente. Dio non si limita a creare, conosce anche la sua creazione come buona. Affermando alla fine di ogni atto di creazione: 'È bene', è come se Dio ne riconoscesse l'intrinseca positività (si potrebbe collegare questa forma del riconoscimento divino alla *Bejahung* freudiana, all'originario giudizio di attribuzione affermativo, tralasciando il fatto, come si vedrà, che per Benjamin il male, la negatività, non sono altrettanto originari ma derivati e secondari).

Di contro la parola del primo uomo, di Adamo, non è creativa ma solo conoscente, non ha la potenza di produrre le cose con la sola forza della lingua, ma solo quella indebolita di conoscere. Se ne dovrebbe concludere allora che la parola adamitica, prototipo positivo della parola propriamente umana, sia nettamente inferiore a quella divina, ma ciò sarebbe vero da un lato ma falso da un altro. Sarebbe del tutto vero infatti solo se Dio avesse creato anche l'uomo attraverso la parola, ma, come Benjamin fa notare, il *Genesi* racconta un'altra storia: Dio, simile in questo caso al Demiurgo di Platone, ha creato l'uomo manipolando la materia e usando, a dimostrazione del fatto che, creando l'uomo, creava l'ultima delle creature, la feccia del creato, fango e non argilla rispetto al suo corrispettivo greco. Poi però quasi a compensarlo o perché ciò era scritto nello stesso disegno creativo, gli ha soffiato nella bocca donandogli lo spirito linguistico. Se l'uomo non è fatto di parole e ciò lo allontana enormemente da colui che lo ha creato, tuttavia parla, emette fiato, ha voce. Tutte le altre creature sono mute o, come gli animali, emettono suoni ma non pronunciano parole. Solo l'uomo ha avuto il dono della lingua come suono articolato.

È il dono della lingua che rende la parola adamitica, e di conseguenza anche quella umana, infinitamente superiore a quella divina nonostante la sua mancanza di creatività. È il momento di chiedersi perché questo della lingua sia un dono così grande da riscattare l'uomo dalla sua pochezza ontologica, dal fatto cioè che il suo essere coincida con la punta più bassa dell'atto di creazione, ossia col fango. Se il dono della lingua lo innalza addirittura sopra tutte le creature è perché esso implica un compito, gravoso senza dubbio, ma decisivo all'interno del disegno divino: quello di portare a compimento la creazione stessa che senza l'uomo e la sua prestazione specifica resterebbe mutila, dimezzata e frammentaria. La creazione non

⁷ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi* 1954-1055, cit., pp. 335-337.

è un getto unico; è una serie di atti che debbono succedersi in progressione perché essa sia adempiuta. Non basta la creazione in quanto tale, né l'assunzione della sua bontà; ne occorre anche la rivelazione, l'annuncio, la comunicabilità. Occorre soprattutto che le creature siano chiamate con il loro nome, ossia una per una, alla redenzione, cioè che ritornino a Dio dopo esserne state allontanate e vi ritornino cariche di tutta la tristezza, lo scoramento, propri dell'essere creatura, vale a dire dell'essere esposti al dolore e all'infelicità.

Siamo giunti così al passaggio chiave del saggio benjaminiano sulla lingua e anche al punto di maggior contatto con la posizione lacaniana: la nominazione di tutte le creature da parte di Adamo, una nominazione che è sempre bene ribadirlo coincide con la sonorizzazione. Bisogna prendere il dare i nomi alla lettera: Adamo pronuncia ad alta voce il nome di ciascuna, la battezza. Se non è creativa come quella di Dio, però la parola di Adamo è egualmente performativa: impone i nomi dicendoli.

Avevamo indicato come tratto precipuo della lingua la comunicabilità: la lingua comunica l'essenza spirituale delle cose nella misura in cui essa è comunicabile, ossia linguistica. Il corollario di questa affermazione è che la lingua, comunicando l'essenza spirituale, cioè linguistica, delle cose, comunica in realtà se stessa, il suo stesso essere comunicabilità in quanto tale. Da questo punto di vista la lingua non esce mai da se stessa, non rinvia ad un che di extra-linguistico. Ma se la lingua è comunicabilità, in primo luogo di se stessa, deve inevitabilmente valere la domanda su a chi la lingua comunica e si comunica. Mettendo l'accento sulla comunicabilità, la tesi di Benjamin è che la lingua è sempre indirizzata, rivolta a qualcuno, che c'è sempre un interlocutore cui si risponde o che si chiama in causa. La lingua come avrebbe detto Austin è sempre illocutoria, coinvolge un altro. Anche quando gli enunciati si presentano come puri constativi, essi implicano l'altro, sono rivolti a un altro. Questo tratto illocutorio della lingua è proprio anche della psicoanalisi. Nel discorso del paziente non esistono enunciati neutri, semplici constatazioni di fatto, proposizioni di e su un io (*Moi*) che non implicino un io (*Je*) che parla a un altro (*l'Autre*). La psicoanalisi nasce nel momento in cui Freud cambia metodo d'ascolto verso i suoi pazienti e non prende più le parole delle isteriche come resoconti obiettivi dei disturbi che le affliggono, bensì come messaggi indirizzati a lui o alle figure che, suo malgrado, sta incarnando nel transfert, come lettere con la cartolina di ritorno, domande, se non provocazioni, che attendono risposta.

Se tutto questo è vero, la questione della comunicabilità della lingua deve riguardare anche Dio: a chi si comunica la lingua divina? La risposta di Benjamin è che si comunica all'uomo perché sia nominata, sonorizzata attraverso il nome. E l'uomo quando dà il nome alle creature attraverso la sua lingua sonora comunica con Dio, costringe Dio a redimere il creato. Resta tuttavia ancora una questione: come fa Adamo a nominare, vale a dire come si fa eco della parola divina? Se solo la parola adamitica è sonora, bisognerà concluderne che quella divina è muta e che più che ad ascoltarla Adamo è chiamato a leggerla. La parola divina si è impressa sulle cose lasciando un segno; Adamo legge il segno e lo vocalizza, lo traduce in nome.

Accanto alla lingua di Dio e a quella di Adamo, nello stato paradisiaco c'è una terza lingua, quella muta delle cose, ed è leggendo quest'ultima che Adamo apprende qual è il nome con cui deve chiamarle. Il

passaggio dalla lingua divina a quella adamitica non è diretto, passa attraverso un intermediario, rappresentato dal segno muto, dallo scritto.

Provo a questo punto a fare il passaggio più arrischiato: non si potrebbe vedere nel segno impresso sulle cose in cui è iscritto il loro desiderio di tornare a Dio e al quale Adamo dà il nome sonorizzandolo, l'equivalente del significante $\sqrt{2}$ e della formula della trimetilamina in cui è incryptata la verità del desiderio soggettivo e riguardo ai quali compito dell'analisi è riuscire a nominarlo? E non è vero che per Lacan la funzione specifica del significante scritto, della lettera, è di indicare come si deve pronunciare?

Nel mutismo delle cose Benjamin avverte l'eco di un lamento: se avessero la parola, dice, le cose incomincerebbero a lamentarsi. Ciò farebbe pensare che se le cose sono tristi fino a lamentarsi è perché esse sono mute. Ma non è così, per Benjamin è il contrario: sono mute perché tristi. E questa tristezza è dovuta alla sofferenza causata dal fatto di essere lontane da Dio. Se si lamentano è perché si struggono del desiderio di ritornare a Dio.

È questo il compito etico della nominazione: restituire le cose a Dio e Dio alle cose, ricondurle all'origine. Per farlo deve chiamarle ad una ad una, *singulatim*. Questo aspetto della chiamata singolare, della 'vocazione' appunto, è decisivo: la redenzione non è un fatto collettivo, non si fa per insiemi, alla rinfusa; è sempre singolare, nominale. E ciò non per disprezzo del vivere-insieme che caratterizza l'uomo, ma per l'esigenza etica che nessuno possa, anche solo per errore, venire escluso dall'economia della salvezza. Nessuno deve essere lasciato indietro o dimenticato; nel campo della redenzione vale sempre e in ogni caso la legge del figliol prodigo: è per lui, per lui che è andato via e si è perduto, non per chi è rimasto, che si uccide il vitello grasso. In un passo famosissimo delle *Tesi sul concetto di storia* Benjamin raffigura l'Angelo della storia, il messaggero della nuova umanità, mentre, ali spiegate e sguardo rivolto all'indietro, cerca di resistere ad una bufera – un'immagine delle magnifiche sorti e progressive - che, spirando dal paradiso, lo trascina irresistibilmente verso il futuro: lo fa perché non vuole abbandonare all'oblio e all'indifferenza l'immenso ammasso di macerie – tutti i detriti della storia, la giustizia calpestata, l'amore omissso, la felicità mancata – che quello stesso progresso che lo spinge ha prodotto e produce incessantemente. Se il tempo della storia va veloce, l'angelo rallenta, cerca di fermarlo per dare anche ai dimenticati e agli sconfitti la possibilità della salvezza.

Se la chiamata è singolare, ciò vuol dire che la lingua adamitica è fatta di soli nomi propri. I nomi che Adamo dà alle cose e agli animali non sono mai nomi comuni, nomi di genere e di specie, ma sempre nomi propri, nomi che valgono solo per quell'individuo singolare e per nessun'altro. Altrimenti come sapremmo di essere fra i chiamati, di appartenere all'insieme dei salvati?

Questa lingua di puri nomi propri è la *reine Sprache*, la pura lingua, che, secondo Benjamin, è compito del traduttore non solo, ma della cultura in generale, cercare di ricostituire, attraversando la foresta tenebrosa e irta di pericoli formata dalle lingue storiche. Finora infatti il discorso ha riguardato soltanto lo stato della lingua così come si dà nel paradiso, la sua differenziazione in tre lingue diverse – divina, cosale e

adamitica – e come esse si traducano l'una nell'altra: dalla parola al segno e dal segno alla sonorizzazione, restando in tutti questi passaggi una lingua nominale. Ma l'uomo storico vive catapultato nella Babele linguistica, alle prese con una molteplicità linguistica irriducibile. Di più vive e si esprime con lingue in cui, pur non essendo scomparsi definitivamente, i nomi propri subiscono la supremazia dei nomi comuni e la logica astratta e la forma del giudizio hanno soppiantato la nominazione singolare, in cui cioè il nome si è ridotto ad essere solo il soggetto che attraverso la copula viene sottoposto a un predicato.

Se il *Genesi* giustifica questo passaggio dal paradiso alla vita terrena con il peccato, l'intervento di Benjamin consiste solamente nello spostare tale evento dalla trasgressione di Eva alla volontà degli uomini di farsi un nome costruendo una torre alta fino al cielo. Poiché il peccato è per Benjamin solo quello che si commette contro lo spirito linguistico, è Babele l'evento che nel racconto biblico testimonia dell'entrata del peccato nel mondo. Esso consiste nella perversa volontà da parte degli uomini di autonominarsi, di sostituire al nome proprio ricevuto da Adamo che era la traduzione sonora e salvifica della provenienza divina della loro essenza spirituale, un nome umano, troppo umano, un nome che, scimmiettando il nome proprio, non è altro che un generico e vuoto nome comune.

Se Dio punisce in primo luogo l'orgoglio degli uomini seminando Babele, vale a dire confusione, moltiplicando le lingue e rendendo impossibile la comunicazione dell'essenza spirituale, gli effetti del castigo vanno poi ancora più lontano: spariscono i nomi propri e quelli che restano decadono a nomi comuni, si impone la forma del giudizio che dietro la facciata logica nasconde in realtà la condanna morale, e soprattutto vengono introdotti nel mondo la negatività e il male. Quest'ultimo non è per Benjamin la causa del peccato ma la sua conseguenza: il peccato costringe la lingua ad un atteggiamento innaturale, quello di dire il nulla, di affermare l'inesistenza, di negare il creato. Se come si ricorderà l'atto creativo era accompagnato già in Dio dalla sua conoscenza, ossia dal riconoscimento che ciò che era stato fatto era bene ed era stato fatto bene, la pretesa della lingua umana di dire il niente è una negazione della bontà del creato, ossia è una sua negazione *tout court*. Essendo la lingua performativa e illocutoria, la volontà di dire il nulla equivale a farlo: per afferrarlo nella lingua bisogna produrlo nella realtà, distruggendo uomini e cose.

Se il compito del traduttore è quello di ripetere il gesto adamitico – procedere dal segno alla nominazione sonora -, esso però si dà in un contesto totalmente diverso: alle spalle del traduttore non c'è la lingua creativa di Dio che si è consegnata nel segno scritto, ma la ciarla quotidiana – il mulinello di parole - che non dice nulla – che dice nulla come l'anoressica lo mangia -, e che distrugge, non il desiderio che come tale è indistruttibile, ma la sua possibilità di essere nominato e quindi salvato dall'oblio o dall'indifferenza. Il traduttore allora, come l'uomo in generale, deve farcela col poco: deve approfittare di quello che gli offre la condizione umana. Se per effetto di Babele si è costretti alla traduzione che non è solo necessaria fra le lingue, ma anche all'interno di una stessa lingua e infine fra i medium espressivi, il traduttore opererà come un sabotatore: invece di tradurre il significato, pratica attraverso la quale gli uomini si illudono di intendersi mentre al contrario si allontanano sempre di più, tenterà di tradurre il significante, non l'inteso ma il modo

d'intendere, non l'enunciato ma l'enunciazione. Facendo finta di tradurre una lingua in un'altra le tradurrà entrambe in un'altra lingua, la lingua fatta di soli nomi propri, la pura lingua come vigeva prima del peccato.

Questo schema della traduzione vale in Benjamin per tutte le produzioni culturali come anche per la politica rivoluzionaria: si tratta sempre e in ogni caso di dare voce a un desiderio muto, a quel desiderio che come dice Lacan si limita ad insistere attraverso la ripetizione ma che dovrebbe finalmente essere portato ad esistenza. Come attestano le tarde *Tesi sul concetto di storia* di cui ho già ricordato l'immagine dell'Angelo che guarda all'indietro, la lotta rivoluzionaria non si fa in nome del futuro liberato, bensì in quello del passato oppresso: se alla generazione presente è data una, anche se debole, forza messianica, essa è un lascito testamentario del passato. La rivoluzione si fa per riscattare i morti, per sottrarli una volta per tutte al circolo infernale della ripetizione dando finalmente requie al loro desiderio insoddisfatto.

C'è, secondo Benjamin, in ognuno di noi, in ogni individuo singolare (e non importa se è già morto: vive in noi ad opera dell'eredità inconscia, attraverso le identificazioni al tratto) un nucleo di vita più elevata, di vita salva, che tuttavia non è giunta ancora all'effettualità, che non è ancora divenuta esistente. Se esiste un compito etico, se esiste cioè un'etica della scrittura e della critica letteraria, un'etica della produzione culturale, un'etica della politica e infine un'etica della psicoanalisi, esso consiste in questo: soddisfare il desiderio attraverso il simbolo, ossia attraverso la potenza del linguaggio. Quel che Freud ha chiamato la sublimazione e Lacan la metaforizzazione (ma il Nome-del-padre è una metafora ed ha proprio per questo un potere di metaforizzazione), Benjamin l'ha definita la sonorizzazione del nome, il dare un nome alle cose che è poi dar loro una voce.

Portando a compimento la sua teoria del nome nella premessa gnoseologica al saggio sull'*Origine del dramma barocco tedesco* (scritto quasi dieci anni dopo lo scritto sulla lingua) Benjamin finirà per identificare idea e nome, costruendo un ponte fra le due grandi tradizioni su cui si è costruita la cultura europea: quella greca fondata sul primato della visione e quella ebraico-cristiana centrata invece su quello dell'udito, ossia sulla parola e sulla voce. Se l'idea, ossia il visibile in quanto tale, ciò che si percepisce anche se con lo sguardo della mente, è in realtà nome, ciò vuol dire che l'essenza dell'idea non è in se stessa nulla di visibile. L'idea del bello non è a sua volta bella, non è un oggetto di visione. L'idea si può solo nominare. All'inverso però se l'idea è nome, il nome si staglia nella percezione. Forse alla fine degli anni venti Benjamin era giunto per altre vie alla stessa conclusione del Lacan degli anni cinquanta: il nome struttura la percezione a patto però che venga nominato.

