



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Gramsci e i problemi dell'unificazione linguistica: dagli scritti giovanili ai Quaderni del Carcere

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di laurea in Filosofia

Cattedra di Filosofia del Linguaggio

Candidato

Marco Maurizi

1612569

Relatore

Prof. Stefano Gensini

A/A 2015/2016

*Al mio bisnonno, socialista d'ideali,
che alla terra dedicò la vita.*

Indice

Introduzione	V
I. Gramsci Linguista	1
1.1 <i>La prima formazione: Matteo Bartoli e l'arcangelo destinato a profligare i neogrammatici</i>	<i>1</i>
1.2 <i>L'«emerito studioso di glottologia»: gli scritti linguistici giovanili.....</i>	<i>3</i>
1.3 <i>La detenzione in carcere: politica e linguaggio nei Quaderni.....</i>	<i>7</i>
II. Unificazione linguistica nel pensiero gramsciano	17
2.1 <i>Gli intellettuali e la lingua: il dibattito Manzoni-Ascoli e il «gran polverone»... 17</i>	
2.2 <i>«Una lingua tutta artificiale»: contro l'esperanto e ogni politica 'esperantista' 28</i>	
2.3 <i>La Russia di Gramsci: il dibattito, le politiche linguistiche post-rivoluzionarie e i possibili apporti al pensiero gramsciano</i>	<i>34</i>
2.4 <i>Unificazione linguistica nei Quaderni del Carcere</i>	<i>52</i>
2.4.1 <i>Un cambio di prospettiva: il Quaderno 29</i>	<i>69</i>
Note conclusive.....	81
Bibliografia	84

Introduzione

Da quando ha senso parlare di un ‘Gramsci linguista’? Se si vuole cercare un momento preciso, una data che segni l’inizio degli studi gramsciani incentrati proprio sulla componente linguistica del pensiero del leader della classe operaia italiana, fino ad allora considerato pressoché nella sua altresì fondamentale elaborazione politico-marxista, allora questa si può certamente identificare col 1967. In quel preciso anno, in occasione del Convegno internazionale di studi gramsciani tenutosi a Cagliari (23-27 aprile), Luigi Rosiello ebbe modo di proporre un nuovo punto di vista sul pensiero di Gramsci, con un intervento intitolato *Problemi linguistici negli scritti di Gramsci* (Rosiello, 1969): proprio qui mise in evidenza un fatto già noto, ma che, fino ad allora, era stato posto in secondo piano, a favore della riflessione più propriamente teorico-politica. Rosiello fu forse tra i primi studiosi a sottolineare come, nella quanto mai varia ed eclettica produzione gramsciana, l’interesse per la lingua e la riflessione ad essa legata occupasse un tassello fondamentale; e di come questo interesse negli anni «si fece sempre più vivo e profondo, specie durante gli anni del carcere» (*Ivi*, p. 347) – citando, nello stesso luogo, le altre personalità che prima e insieme a lui si erano rese conto dell’importanza della vena linguistica di Gramsci¹. E ancora, merito di Rosiello fu anche di avere interpretato le categorie linguistiche gramsciane inserendole in una cornice più propriamente teorico-marxista (di contro alla *de-marxistizzazione* che sarà operata negli anni da Lo Piparo, come vedremo più avanti). Insomma, nella produzione gramsciana Rosiello intravede «i fondamenti filosofici per una teoria e sociologia marxista del linguaggio» (*Ivi*, p. 351), sottolineando «la fecondità di tale impostazione e l’originalità delle tesi esposte» (*Ivi*, p. 367):

Ciò che era stato formulato da un punto di vista strettamente tecnico-metodologico, sulla base delle esperienze compiute in ambiente neolinguistico (alla scuola di Bartoli), si arricchisce ora di una più ampia dimensione storico-filosofica, e l’attività linguistica viene vista nella complessità dei suoi dinamici rapporti con le altre espressioni

¹ «A questa attività di Gramsci brevi accenni si trovano in scritti di Luigi Russo, Benvenuto Terracini, Giuseppe Vidossi, Palmiro Togliatti e in quelli dei biografi», Rosiello (1969, p. 347).

storiche e culturali, e nella sua operante funzionalità per la creazione di unità culturali-sociali di cui il linguaggio è base ed espressione a un tempo (Rosiello, 1969, p. 351).

Per quanto importante, questa prima ‘puntualizzazione linguistica’ riguardante Gramsci fu per lo più qualcosa di isolato, come sottolinea Carlucci (2013): negli anni successivi furono davvero poche le pubblicazioni che si dedicarono alla riflessione attorno alla lingua presente nella produzione gramsciana², e comunque furono contributi che si potrebbero definire minori. Solo un decennio dopo l’intervento di Rosiello venne dato alle stampe il primo rilevante contributo agli studi del pensiero linguistico gramsciano: *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci* di Franco Lo Piparo. Questa fu la prima trattazione che andasse ad analizzare approfonditamente, e in maniera davvero completa, il problema del linguaggio in Gramsci, in un senso propriamente diacronico, dai primi scritti fino alla produzione carceraria. Con la sua analisi, Lo Piparo contribuì a mettere in luce le fonti di Gramsci nell’ambito della linguistica propriamente detta (Ascoli, Bartoli, Gilliéron, Meillet, ecc.) e il loro fondamentale apporto al suo pensiero, soprattutto per quel che riguarda il centrale concetto di *egemonia* – come si avrà modo di constatare nello svolgersi di questo lavoro, si deve davvero molto all’analisi di Lo Piparo, che ad oggi resta una vera e propria pietra angolare degli studi gramsciani. Nella prefazione a questo testo, Tullio De Mauro sottolineò la duplice importanza dell’opera di Lo Piparo, per gli studi gramsciani in generale e soprattutto per il loro futuro: «se l’ipotesi di Lo Piparo è giusta, – dice De Mauro – se l’interesse per il linguaggio e per la vicenda linguistica italiana non sono per Gramsci un *Nebenfach*, ma un fulcro, un elemento portante di tutta la sua elaborazione teorica, il libro di Lo Piparo è destinato a *riaprire* un ciclo nuovo di letture, ripensamenti ed utilizzazioni della grande eredità di Gramsci» (Lo Piparo, 1979, p. IX). E, come sappiamo, fu effettivamente così: da qui in poi si ebbe un vero e proprio punto di svolta negli studi italiani riguardanti il ‘Gramsci linguista’, grazie soprattutto alla particolare attenzione dedicata a questo tema da De Mauro in prima persona e dai

² Manacorda (1970), *Il principio educativo in Gramsci*; Broccoli (1972), *Antonio Gramsci e l’educazione come egemonia*; Formigari (1973), *Marxismo e teorie della lingua*; Propat (1974), *Linguistica e grammatica*; Coluccia (1977), *La prospettiva marxista nell’analisi del rapporto lingua-società*.

suoi studenti³; e questo punto di svolta coincise anche con un sempre più decisivo spostamento del baricentro degli studi gramsciani linguisticamente orientati verso un ambiente anglofono. A partire dagli anni '80 diversi articoli al riguardo iniziarono a comparire in importanti periodici (*International Journal of the Sociology of Language*, *Telos*, *Journal of Pragmatics*⁴); e con l'avvicinarsi del 2000 furono sempre di più gli studiosi esterni al contesto italiano a mostrare un notevole interesse per Gramsci, tra i quali conviene citare: Derek Boothman, col suo lavoro *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: Antonio Gramsci linguista* (2004), che analizza la riflessione di Gramsci inerente linguaggio e traducibilità in generale; Peter Ives, che dal 1997 è venuto pubblicando una serie di articoli e libri di fondamentale importanza, analizzando il rapporto tra la lingua e la categoria linguistico-politica di egemonia (ne citiamo uno per tutti: *Language and Hegemony in Gramsci*, del 2004, che deve comunque molto al lavoro di Lo Piparo), fornendo così un sostanziale contributo agli studi gramsciani in generale; e Craig Brandist, impegnato soprattutto nello studio delle somiglianze tra il pensiero linguistico gramsciano e quello socio-linguistico russo degli anni successivi alla rivoluzione, con i possibili apporti di quest'ultimo alla riflessione di Gramsci (*The Cultural and Linguistic Dimensions of egemony: Aspects of Gramsci's Debt to Early Soviet Cultural Policy*, 2012). Non bisogna però dimenticare, negli stessi anni, alcuni preziosissimi contributi tutti italiani, come quelli di Giancarlo Schirru⁵; e per ultimo – in quanto più recente – ma non meno importante, conviene citare un volume che è per noi di fondamentale importanza, al pari di quello di Lo Piparo ma in un senso diverso: pubblicato in lingua inglese nel 2013 in Olanda, si tratta di *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, di Alessandro Carlucci. A lui, in particolar modo, va attribuito il merito di aver pubblicato una trattazione che è senza dubbio la più completa nell'ambito degli studi linguistici gramsciani dal 1979 – Lo Piparo, appunto – con l'integrazione e l'ausilio di nuove fonti emerse in anni recenti con l'apertura degli archivi

³ Gensini (1980), *Linguistica e questione politica della lingua; Questioni linguistiche nella storia della cultura italiana: da Dante ai contemporanei*; Lo Piparo (1987), *Radici linguistiche del non-marxismo di Gramsci*.

⁴ Salamini (1981), *Gramsci and the Marxist Sociology of Language*; Mansfield (1984), *Introduction to A. Gramsci, 'Notes on Language'*; Helsloot (1989), *'Linguists of all the countries...! On Gramsci's Premise of Coherence'*.

⁵ (1999), *I Quaderni del Carcere e il dibattito su lingua e nazionalità nel socialismo internazionale*; (2008), *La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*; (2010), *Per la storia e la teoria della linguistica educativa. Il Quaderno 29 di Antonio Gramsci*; (2011), *Antonio Gramsci studente di linguistica*.

sovietici: queste hanno gettato nuova luce sugli sfocati anni russi di Gramsci, contribuendo anche ad un'analisi più profonda dei possibili apporti della riflessione teorico-politico-linguistica sovietica alla produzione gramsciana negli anni della detenzione – come anche Brandist (2012). Dal 2013 in poi, come si suol dire, è storia nota: di Gramsci e dei suoi interessi linguistici si è continuato a parlare con sempre maggiore frequenza, con contributi sempre diversi e, a loro modo, interessanti; da ultimo, Lo Piparo stesso che è tornato sulla questione proponendo una sempre maggiore *de-marxistizzazione* delle categorie gramsciane, favorendone un'interpretazione più liberale, e la possibilità di un contatto tra Gramsci e Wittgenstein, grazie alla comune amicizia di Piero Sraffa⁶, sulla quale si tornerà a parlare più avanti.

Con questo lavoro cercheremo di inserirci nel lungo dibattito riguardante Gramsci e la sua riflessione attorno alla lingua, così come questa si viene svolgendo lungo tutto l'arco della sua produzione intellettuale, con particolare attenzione alle problematiche dell'*unificazione linguistica*; e questo anche con l'intenzione di riportare in Italia, per quanto possibile, il 'Gramsci linguista', che da troppo tempo è ormai disperso in terre anglofone – questo soprattutto grazie all'analisi e alla traduzione di fonti in lingua inglese dedicate a questo argomento. Articolato su due capitoli, il nostro lavoro si propone primariamente (*I. Gramsci Linguista*) di elaborare un quanto più esaustivo *sketch* storico che mostri come gli interessi linguistici siano la vera e propria costante, il *fil rouge* dell'intera produzione gramsciana, ma che allo stesso tempo introduca il lettore alle principali categorie del pensiero di Gramsci, preparandolo all'analisi che sarà effettuata nella seconda parte (*II. Unificazione linguistica nel pensiero gramsciano*), dove si andrà considerando, in senso *diacronico*, il problema dell'unificazione linguistica in sé e, soprattutto, gli effettivi e i possibili apporti delle maggiori e possibili fonti di Gramsci, con particolare riferimento a quelle sovietiche.

⁶ Per un approfondimento sul tema, si rimanda a Lo Piparo (2014), *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Donzelli, Roma.

I. Gramsci Linguista

1.1 La prima formazione: Matteo Bartoli e l'arcangelo destinato a profligare i neogrammatici

È chiaro che se di un 'Gramsci linguista' si vuole parlare, non si può prescindere dalla sua prima formazione universitaria e dall'incontro con Matteo Bartoli, di cui fu allievo, e la cui assidua frequentazione, come sottolinea Lo Piparo (1979)⁷, non può che aver lasciato profondi segni in quello che sarà il generale sviluppo del pensiero gramsciano. Ma andiamo con ordine.

Il giovane Gramsci, iscrittosi alla Facoltà di Lettere dell'Università di Torino nel 1911, è subito assiduo frequentatore delle lezioni di Bartoli, allora professore di glottologia: inizia quindi a curarne personalmente le dispense⁸, accompagnandosi spesso a lui anche dopo gli orari di lezione. Proprio in questi anni, dopo il suo unico trenta e lode all'esame di glottologia, Gramsci sembra destinato ad una futura carriera universitaria in ambito glottologico: chi ha modo di incontrarlo tra 1912 e 1918 lo ricorda come «uno studente socialista con spiccati interessi per gli studi filologici e glottologici» (*Ivi*, p. 6), che impegnava le sue serate in questioni linguistiche più che rivoluzionarie. Importante, da questo punto di vista, è soprattutto la testimonianza di Togliatti, che in un articolo pubblicato nel 1927, in occasione della carcerazione del compagno e amico, afferma:

La dimestichezza con lui risale per me al tempo in cui egli, giovanissimo, *dedicava ancora la maggior parte della sua attività alle ricerche scientifiche di filologia*, in un campo che parrebbe essere tra i più aridi e astrusi, quello della scienza dell'origine delle parole e delle lingue. Ma fu senza dubbio parlando di questa scienza ch'egli mi comunicò le prime volte quella visione della vita e del mondo che doveva fare di lui un marxista, il più profondo e originale dei marxisti

⁷ «Gli studi di linguistica non furono quindi una passione o una stravaganza giovanile passeggera. Lasciarono, invece, profondi segni. [...] siamo convinti, fino a prova contraria, che l'originalità del pensiero di Gramsci debba non poco alla sua *prima incubazione glottologica*», Lo Piparo (1979, p. 11).

⁸ Queste sono raccolte nel volume *Appunti di Glottologia 1912-1913*, recentemente riediti (2016) in un'edizione curata da G. Schirru, per l'Istituto della Enciclopedia Italiana.

che sono nelle file del nostro movimento (Togliatti, 1927, pp. 2617-8, corsivo mio).

Lo stesso professor Bartoli sarebbe stato convinto del suo futuro accademico, come possiamo evincere da una lettera che Gramsci scrive nel 1927 alla cognata Tania dal carcere di Milano: egli già vedeva il suo giovane allievo come «l'arcangelo destinato a profligare definitivamente i 'neogrammatici'», quella «geldra di infamissimi uomini» (*LC*, p. 34) contro i quali il buon Bartoli si sarebbe poi 'scontrato' nel corso degli anni. È interessante osservare quale fosse l'interesse di Gramsci per gli studi del maestro e l'impegno col quale vi si applicasse; e, a proposito, un chiaro esempio ci è fornito da una lettera al padre, databile al 1912 secondo Schirru (2011), nella quale Gramsci fa una richiesta particolare:

Mando una lista di parole: qualcuno si incarichi di voltarla in sardo, però nel dialetto di Fonni (informandosi da qualcuno si può sapere con precisione) segnando chiaramente, così l'f che si pronuncia dolce come in rosa (italiano) e s quello che si pronuncia sordo come in sordo stesso (italiano). Prego di non sbagliare, perché è un incarico di un professore, col quale quest'anno devo dare l'esame, e non vorrei compromettermi per una sciocchezza. Appena scritto fammelo mandare subito, perché serve per un lavoro di linguistica del professore (*Ivi*, p. 954).

Il rapporto di discepolato con Bartoli, come si può quindi intuire, andò sicuramente oltre la mera formalità: sappiamo per certo che il maestro cercò più volte di sostenere lo studente da un punto di vista materiale, viste le sue pessime condizioni fisiche ed economiche. Come afferma Schirru, è probabile che, oltre ad aver scritto nel 1914 al Collegio 'Carlo Alberto' (istituto che aveva concesso la borsa di studio con la quale il giovane Gramsci si sostentava nel corso dei suoi studi) per un rinnovo della sovvenzione allo studente, Bartoli riuscì nel 1915 a procurargli addirittura un impiego al collegio di Oulx, da lui poi rifiutato. È proprio in quegli anni e in quel dato contesto che il «capo della classe operaia italiana» – così lo chiama sempre Togliatti (1927) – entra in contatto con i grandi temi che riappariranno lungo tutto l'arco della sua vita e della sua produzione intellettuale, e ai quali si dedicherà con costanza nel periodo di detenzione: la questione

della lingua, legata al *dibattito Manzoni-Ascoli*⁹ di cui si avrà modo di accennare più avanti, come l'interesse per le idee socio-linguistiche di Gilliéron e Meillet, mediate da quelle di Bartoli¹⁰; l'attenzione per i dialetti e la diversità linguistica in genere, ma anche per il dibattito tra neogrammatici e neolinguisti. Insomma, si veniva modellando il profilo di un *promettente studioso di glottologia* impegnato per lo più in dispute accademiche, piuttosto che di un attivista e *leader* politico, che di lì a poco avrebbe contribuito alla fondazione del Partito Comunista Italiano (PCI, 1921).

Tuttavia, con l'avvicinarsi della rivoluzione del 1918 e del continuo e sempre più esiguo interesse per le attività propriamente politiche, Gramsci si allontanerà dalla vita universitaria, provocando non poco dispiacere al suo maestro¹¹. Ci preme qui sottolineare come questo suo allontanamento sia più di carattere 'fisico' che intellettuale, e soprattutto mai permanente: egli compirà «una scelta definitiva per la battaglia politica, svolta senza abbandonare il rigore dello studioso» (Schirru, 2011, p. 942). Come si ribadirà costantemente in questo lavoro, Gramsci non abbandona i suoi interesse di carattere linguistico, non dimentica mai – e se lo fa, lo fa solo apparentemente – la sua prima e fondamentale «incubazione glottologica»; ma anzi, come afferma Lo Piparo (1979), egli *nasce e muore come linguista*. Anzi, fin dalla sua prima attività come giornalista è facile ravvisare quella sensibilità per le tematiche linguistiche che sempre lo distinguerà dagli altri compagni.

1.2 L'«emerito studioso di glottologia»: gli scritti linguistici giovanili

Sappiamo di contributi giornalistici di Gramsci sin dagli anni del discepolato bartoliano: iscritto dal 1913 alla sezione socialista di Torino, diviene presto redattore presso il locale settimanale socialista *Grido del Popolo* e sull'*Avanti!*, quotidiano storico del partito; senza contare l'imprescindibile numero unico de *La città futura*, edito nel 1917 dalla

⁹ A proposito di Manzoni, sappiamo da una lettera di Gramsci alla cognata Tatiana, datata 1930, che questi aveva avuto modo di documentarsi sulla questione negli anni universitari, preparando un saggio dedicato proprio alla «*questione della lingua secondo Manzoni*», molto probabilmente, come ipotizzato da Lo Piparo (1979) per un libro della collana Utet di Balsamo-Crivelli, con cui era certamente in contatto grazie alla frequentazione di Bartoli.

¹⁰ Per un approfondimento su questo tema, si rimanda a Lo Piparo (1979), pp. 85-102 – *L'idealismo sociologico di Bartoli e il concetto di fascino-prestigio di Ascoli, Gilliéron e Meillet*.

¹¹ «Uno dei maggiori 'rimorsi' intellettuali della mia vita è il dolore profondo che ho provocato al mio buon professor Bartoli dell'Università di Torino il quale era persuaso essere il l'arcangelo destinato a profligare definitivamente i neogrammatici», (LC, p. 34).

Fondazione Giovanile Piemontese del Partito Socialista e interamente curato dal giovane studente. Tramite questi canali Gramsci scrive di politica, della situazione interna al partito, si occupa di note di costume e anche di critica letteraria e teatrale¹². Pur nell'eterogeneità delle tematiche trattate, ogni qualvolta queste rasentino il tema della lingua, notiamo come Gramsci mostri sempre una spiccata competenza e sensibilità al riguardo, anche nel periodo di maggiore allontanamento dall'ambiente universitario. Ci preme qui riportare una significativa serie di passaggi tratti da alcuni suoi articoli, così da comprendere appieno cosa si intende per «competenza e sensibilità» per il linguaggio.

Quando nel 1917 Gramsci pubblica il volumetto de *La città futura*, che ha l'intento di farsi guida, di educare e formare i giovani socialisti, non a caso dedica una sezione al problema dell'analfabetismo: si tratta certo di un fatto a lui molto vicino, data la sua provenienza ed estrazione sociale¹³, ma soprattutto dato il suo rapporto con i membri della classe operaia torinese, che in più di un'occasione ha modo di incontrare, conoscere e ascoltare. Già in questa sede il problema viene analizzato attraverso un modo e una terminologia che molto risentono delle idee di ascendenza bartoliana, e prim'ancora ascoliana, nelle quali forte è l'eco del dibattito post-rivoluzionario sulla *quistione* della lingua¹⁴:

Perché in Italia ci sono ancora tanti analfabeti? Perché in Italia c'è troppa gente che limita la propria vita al campanile, alla famiglia. Non è sentito il bisogno dell'apprendimento della lingua italiana, perché per la vita comunale e familiare basta il dialetto [...]. L'analfabetismo non è un bisogno, e perciò diventa un supplizio, un'imposizione di prepotenti.

¹² Nella lettera a Tania del 19 marzo del 1927, Gramsci scrive: «Sai che io, molto prima di Adriano Tilgher, ho scoperto e ho contribuito a popolarizzare il teatro di Pirandello? Ho scritto sul Pirandello, dal 1915 al 1920, tanto da mettere insieme un volumetto di 200 pagine e allora le mie affermazioni erano originali e senza esempio: il Pirandello era o sopportato amabilmente o apertamente deriso» (*LC*, p. 34).

¹³ Ricordiamo qui che Gramsci era nato a Ghilarza (OR), piccolo centro abitato nel cuore della Sardegna, ed era quindi cresciuto in un ambiente dialettale e per lo più analfabeta.

¹⁴ Sappiamo che una volta avvenuta l'unificazione del paese, il neo-parlamento italiano si trovò a dover fare i conti con la spinosa questione dell'unità linguistica italiana e il modo in cui essa dovesse esser raggiunta: l'allora Ministro della Pubblica Istruzione, Emilio Broglio, riunì una commissione con a capo Alessandro Manzoni, che si occupò di redigere il testo *Dell'unità della lingua e dei mezzi di diffonderla*, sostenendo che solo il fiorentino potesse divenire lingua unica del popolo italiano e proponendo i mezzi per una sua effettiva diffusione – che doveva passare necessariamente per un'imposizione dall'alto. Ciò portò al dibattito che tutt'oggi viene ricordato come «il gran polverone», che si avrà modo di approfondire nella seconda parte di questo lavoro. Per un contributo essenziale riguardante la questione, si rimanda a *Il gran 'polverone' attorno alla relazione manzoniana del 1868*, di Claudio Marazzini, in "Unità e dintorni", Edizioni Mercurio, Alpignano (TO), 2013.

[...] La legge è un'imposizione: può importi di frequentare la scuola, non può obbligarli a imparare, e, quando abbia imparato, a [non] dimenticare (*Analfabetismo*, p. 235).

Notiamo qui come l'interesse per la lingua, per la sua diffusione, ma soprattutto per il modo attraverso cui diffonderla, vada ad intrecciarsi con questioni prettamente sociali e politiche – caratteristica propria del modo di ragionare gramsciano, che, come vedremo, ricomparirà nella sua produzione carceraria più matura. La diffusione e l'insegnamento di una lingua come «imposizione» dall'alto, come «legge» sono fortemente osteggiati da Gramsci sin da questi scritti giornalistici: questo perché il giovane «studioso di glottologia» ha ben presenti quelli che furono i termini e le soluzioni del già menzionato dibattito linguistico post-risorgimentale¹⁵. Non è casuale che l'anno successivo, nel 1918, in un articolo sul *Grido del Popolo* Gramsci torni proprio su questa questione, seppur in termini diversi: parliamo sempre di una lingua unica, ma stavolta dell'Esperanto, nei termini in cui i compagni esperantisti erano convinti essa si potesse diffondere e affermare quale strumento di comunicazione universale, considerando il linguaggio «come qualcosa d'estrinseco e di fissibile [...] un congegno, che l'uomo si sia foggato, per comunicare ai suoi simili il suo pensiero» (Croce, 1910, p. 190), per dirla con Croce. La risposta di Gramsci si dimostra essere, come afferma Lo Piparo (1979), una *summa* delle conoscenze glottologiche immagazzinate nel corso del tempo dall'ex-studente di glottologia che, conscio del precedente tentativo di imporre una lingua «bell'e formata» agli italiani, di contro agli ideali esperantistici replica:

Se non si può nel ristretto campo nazionale imporsi una lingua unica, che pure è parlata in una regione ed ha una sorgente viva cui riferirsi, come potrebbe affermarsi una lingua internazionale, tutta artificiale, tutta meccanica, priva di ogni storicità, di ogni suggestione di grandi scrittori, priva di quella ricchezza espressiva che viene dalla varietà

¹⁵ Nell'articolo *La lingua unica e l'esperanto*, apparso nel 1918 sul *Grido del Popolo*, Gramsci scriverà: «Graziadio Isaia Ascoli, alle centinaia di pagine del Manzoni aveva contrapposto una trentina di pagine per dimostrare: che neppure una lingua nazionale può essere suscitata artificialmente, per imposizione di Stato; che la lingua italiana si sta formando da sé, e si formerà solo in quanto la convivenza nazionale abbia suscitato contatti numerosi e stabili tra le varie parti della nazione; che il diffondersi di una particolare lingua è dovuto all'attività produttrice di scritti, di traffici, di commercio degli uomini che quella particolare lingua parlano», (*Esperanto*, p. 273).

dialettale, dalla varietà delle forme assunte nei diversi tempi? [...]
L'uso dell'esperanto sarebbe una pastoia del pensiero, costringerebbe a deformazioni e generalizzazioni, a imprecisioni curiosissime e pericolosissime (*Esperanto*, pp. 273-4).

Gramsci, di fronte alle idee dei compagni socialisti risponde sì da attivista politico, ma risponde soprattutto da conoscitore del linguaggio, di ciò che esso è, delle dinamiche che lo riguardano e che esso coinvolge: come afferma nello stesso intervento, «solo lavorando per l'avvento dell'Internazionale i socialisti lavoreranno per l'avvento possibile della lingua unica» (*Ivi*, p. 275); e questo perché solo lavorando sulle *cause* politiche, sociali e culturali, si potrà poi pensare agli *effetti*, compresa la possibilità dell'affermarsi di un'unica lingua da tutti accettata e condivisa spontaneamente – vedremo come questo ragionamento verrà ripreso e arricchito nel corso della produzione carceraria, con il sempre maggiore interesse alla questione dell'unificazione linguistica in sé.

Per il Gramsci studente, il vero e decisivo cambiamento di direzione di quegli anni arrivò nel febbraio del 1919, quando insieme ad altri alunni dell'ateneo torinese decise di fondare l'*Ordine nuovo*, rivista che vide il suo primo numero uscire nel 1° maggio dello stesso anno. Questo può essere considerato il punto di non-ritorno: ormai Gramsci si è lasciato alle spalle il suo percorso universitario, purtroppo incompleto, deciso più che mai a dedicarsi all'ardente passione per la politica. Come sottolinea Schirru (2011), forse in quel tempo gli capitò di pensare ai suoi studi come a un'esperienza chiusa, anche se non fu effettivamente così: quando nel 1922 Gramsci partirà per Mosca per partecipare all'Internazionale Comunista, come *timido apprendista alla scuola del bolscevismo*, si troverà faccia a faccia con uomini reduci da esperienze durissime (carcere, confino, lavori forzati, esilio e soprattutto la rivoluzione) ma spesso privi delle adeguate conoscenze per affrontare alcune impreviste questioni, come l'estremamente variegato mosaico di lingue e nazionalità di cui la nuova Unione era composta – si avrà modo di tornare più approfonditamente sulla questione nella seconda parte di questo lavoro. Inutile dire che Gramsci sarà tra i pochi dirigenti in grado di esprimersi con vera cognizione di causa sulle scienze del linguaggio; e siamo dell'idea che questi anni saranno fondamentali per la sua formazione politica e intellettuale, lasciando un segno indelebile nella sua produzione carceraria.

1.3 La detenzione in carcere: politica e linguaggio nei Quaderni

Gramsci rientra in Italia nel 1924: come deputato in Parlamento inizia la sua febbrile attività politica contro il Partito Fascista, che lo tiene impegnato fino al novembre del 1926, quando la polizia lo arresta insieme ad altri deputati del *PCI*. Pochi anni dopo, nel corso della sua detenzione carceraria, si avvia la produzione dei *Quaderni del Carcere*, da considerarsi vero e proprio monumento del pensiero gramsciano. Per quanto ottenga la possibilità di scrivere solo nel 1929, Gramsci si dimostra fin da subito avido nella lettura e negli anni matura la volontà di occuparsi «intensamente e sistematicamente» di uno studio che possa impegnare il suo tempo. Come scrive alla cognata Tania nel marzo del 1927:

Sono assillato (è questo fenomeno proprio dei carcerati, penso) da questa idea: che bisognerebbe far qualcosa «für ewig», secondo una complessa concezione di Goethe, che ricordo aver tormentato molto il nostro Pascoli. Insomma, vorrei, secondo un piano prestabilito, occuparmi intensamente e sistematicamente di qualche soggetto che mi assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore (*LC*, p. 34).

Ma di cosa, nello specifico? Nella stessa lettera egli va quindi elencando tutta una serie di argomenti che, non a caso, ricordano quei ‘lontani’ studi glottologici che si era, apparentemente, lasciato alle spalle¹⁶:

1° Una ricerca sulla formazione dello spirito pubblico in Italia nel secolo scorso; in altre parole, una ricerca sugli intellettuali italiani, le loro origini, i loro raggruppamenti secondo le correnti della cultura, i loro diversi modi di pensare ecc. [...] 2° *Uno studio di linguistica comparata!* Niente meno. Ma che cosa potrebbe essere più «disinteressato» e *für ewig* di ciò? [...] 3° Uno studio sul teatro di Pirandello e sulla trasformazione del gusto teatrale italiano che il Pirandello ha rappresentato e ha contribuito a determinare. [...] 4° Un

¹⁶ È Gobetti (citato in Lo Piparo, 1979, p. 9) ad aver affermato, in una lettera a Giuseppe Prezzolini del 1925, che negli anni dell’impegno politico, cioè dal 1918, in Gramsci sarebbe avvenuta una «liberazione dalla cultura glottologica e grammaticale». Come fa giustamente notare Lo Piparo, se Gobetti avesse conosciuto i quaderni avrebbe sicuramente rivisto questo suo giudizio.

saggio sui romanzi di appendice e il gusto popolare in letteratura (*LC*, p. 34, corsivo mio).

Poi prosegue: «in fondo, a chi bene osservi, tra questi quattro argomenti esiste omogeneità: lo *spirito popolare creativo*, nelle sue diverse fasi e gradi di sviluppo, è alla base di essi in misura uguale» (*Ibidem*, corsivo mio). Questa è per noi una testimonianza fondamentale: già nel 1927, Gramsci dimostra di voler approfondire il rapporto tra la già citata questione della lingua e il connesso problema tra storia linguistica, apparati culturali e società. Seppur 'sopiti' negli anni dell'attivismo politico, quegli interessi giovanili vengono qui a riemergere e Gramsci vuole dedicarvisi pienamente, stavolta in modo non disinteressato; e fin dalla stesura del primo dei *Quaderni*, questi ritornano più volte, si arricchiscono, ma soprattutto vanno ad intrecciarsi con una sempre limpida analisi sociale, culturale, ma soprattutto *politica*.

Sulla base di queste considerazioni, ci preme quindi analizzare il carattere *sui generis* della riflessione di Gramsci: essa presenta profondi legami tra ambito politico e ambito linguistico, che ben si esemplificano nell'elaborazione del complesso concetto di *egemonia*, centrale nella fase matura della sua riflessione, ma centrale soprattutto per il suo essere insieme categoria politica e linguistica. Ma per parlare di questo complesso concetto, conviene prima esaminare quelle che sono le fondamentali categorie del pensiero gramsciano, come inserite nel discorso sui problemi del linguaggio, alle quali si farà poi riferimento nello sviluppo della seconda parte di questo lavoro.

Innanzitutto, cos'è per Gramsci la lingua? «Pare si possa dire che 'linguaggio' è essenzialmente un *nome collettivo*, che non presuppone una cosa 'unica' né nel tempo né nello spazio» (*Q.* 10, p. 1330, corsivo mio); e ancora: «linguaggio significa anche *cultura e filosofia* (sia pure nel grado di *senso comune*) e pertanto il fatto 'linguaggio' è in realtà una molteplicità di fatti più o meno organicamente coerenti e coordinati» (*Ibidem*, corsivo mio). Questa equivalenza risulta di fondamentale importanza per comprendere meglio la posizione di Gramsci: 'linguaggio' non è forma vuota, bensì *sostanza della vita interiore*, in quanto esso equivale a cultura e filosofia, nel senso che queste si esprimono

direttamente e primariamente nella lingua, sia pure nel grado di senso comune¹⁷ («ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura» [Q. 11, p. 1377]). Dato il binomio lingua-cultura/filosofia, Gramsci ritiene che per agire sul primo di questi elementi si debba necessariamente passare per il secondo: il linguaggio, in quanto fatto sociale e culturale, non permette imposizioni dall'alto, non può nascere per decreto legislativo, ma è frutto di quello stesso contesto sociale e culturale, appunto, in cui esso è utilizzato. Memore della lezione di Ascoli, che più di mezzo secolo prima aveva visto in quel «doppio inciampo della civiltà italiana», cioè «la scarsa densità della cultura e l'eccessiva preoccupazione della forma» (Ascoli, 1873, p. XXVI, corsivo mio), il problema fondamentale della mancata unità linguistica italiana, Gramsci comprende che l'importanza dovrà innanzitutto ricadere sul «momento culturale», sul raggiungimento di un'unità «culturale-sociale», e di un'*intellettualità media*¹⁸, piuttosto che sulla lingua come mera forma. Citando direttamente Gramsci:

Ogni atto storico non può non essere compiuto dall'«uomo collettivo», cioè presuppone il raggiungimento di una unità «culturale-sociale» per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (*uguale*) e *comune concezione del mondo* (generale e particolare, transitoriamente operante – per via emozionale – o permanente, per cui la base intellettuale è così radicata, assimilata, vissuta, che può diventare passione) (Q. 10, p. 1331, corsivo mio).

Data questa necessità, «appare l'importanza della *questione linguistica generale*, cioè del raggiungimento collettivo di uno stesso '*clima culturale*'» (*Ibidem*, corsivo mio). Il binomio *questione linguistica-clima culturale* è centrale, come lo è l'equivalenza tra questi due termini nei processi riguardanti il linguaggio e la società: agendo sulla cultura/concezione del mondo si agisce di conseguenza anche sulla lingua, in quanto le due vengono a coincidere, e in quanto la prima, come già detto, si esprime primariamente nella seconda.

¹⁷ «Della filosofia che è contenuta: 1. nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto.» (Q. 11, p. 1375).

¹⁸ «La cultura, nei suoi vari gradi, unifica una maggiore o minore quantità di individui in strati numerosi, più o meno a contatto espressivo, che si capiscono tra loro in gradi diversi ecc.» (Q. 10, p. 1330).

Ora si pone un'altra serie di quesiti: come raggiungere il suddetto «clima culturale»? Come passare dalla molteplicità a un'unica concezione del mondo? Come generare quell'intellettualità media che sembra essere il grande assente della storia italiana? La riflessione non può che partire dal problema degli intellettuali, nell'ottica in cui questi possono e storicamente si fanno agenti attivi in questo processo che ha per fine un'omogeneità culturale – o, per usare un termine gramsciano, un *conformismo*¹⁹ culturale. Secondo la prospettiva gramsciana «*Tutti gli uomini sono intellettuali* [...] ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali²⁰» (Q. 12, p. 1516, corsivo mio). Gramsci quindi slarga il concetto di 'intellettuale', che ora va a comprendere una serie apparentemente eterogenea di figure che, nell'ottica dell'intellettualità come viene tradizionalmente intesa, potrebbero sembrare totalmente estranee a questa categoria: parliamo degli imprenditori legati all'industria, come anche dei notai, degli avvocati, dei medici e degli ecclesiastici in generale. Ogni gruppo sociale genera i propri intellettuali, *lato sensu*; tuttavia è Gramsci stesso a specificare come «la massa dei contadini [...] non elabora propri *intellettuali 'organici'* e non 'assimila' nessun ceto di *intellettuali 'tradizionali'*, quantunque dalla massa dei contadini altri gruppi sociali tolgano molti dei loro intellettuali e gran parte degli intellettuali siano di origine contadina» (Q. 12, p. 1514, corsivo mio). A questo punto, è importante sottolineare la distinzione tra *intellettuali tradizionali* e *intellettuali organici*: i primi sono i letterati/umanisti, i quali, dice Gramsci, «sentono con 'spirito di corpo' la loro ininterrotta continuità storica e la loro 'qualifica'» proponendosi «come autonomi e indipendenti dal gruppo sociale dominante» (Ivi, p. 1515) – non a caso, non sono 'assimilati' dai gruppi sociali; i secondi sono figure generate dai gruppi sociali e preposte a dare al proprio gruppo di appartenenza un certo grado di compattezza e organicità²¹.

Possiamo quindi dire che, potenzialmente, molti di questi intellettuali possono avere tale funzione nella società. Urge ora, parlando appunto della società, specificare la

¹⁹ Come si vedrà poi nell'analisi del *Quaderno 29*, questo termine nell'accezione gramsciana non è inteso in senso negativo, tutt'altro: quando si parla di *conformismo* si intende sempre un fenomeno di omogeneità positivamente intesa, mai di un'adesione passiva e acritica alle idee/credenze della maggioranza.

²⁰ «(così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si friga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi e sarti)» (Q. 12, p. 1516).

²¹ Quando Gramsci parla di *intellettuali organici*, allude alla propria concezione più ampia del concetto di 'intellettuale': all'interno di questa categoria, come da lui intesa, «l'attività intellettuale deve essere distinta in gradi anche dal punto di vista intrinseco [...]: nel più alto gradino saranno da porre i creatori delle varie scienze, della filosofia, dell'arte ecc.; nel più basso i più umili 'amministratori' e divulgatori della ricchezza intellettuale già esistente, tradizionale, accumulata» (Q. 12, p. 1519).

distinzione che Gramsci fa a proposito delle due «superstrutture» che le sono proprie, che la caratterizzano:

Si possono, per ora, fissare due grandi «piani» superstrutturali, quello che si può chiamare della «*società civile*», cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti «privati» e quello della «*società politica o Stato*» e che corrispondono alla funzione di «egemonia» che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di «dominio diretto» o di comando che si esprime nello Stato e nel governo «giuridico» (*Q.* 12, pp. 1518-9, corsivo mio).

Gramsci ci spiega quindi come, in un contesto così strutturato, gli intellettuali diventino storicamente «commessi» del gruppo dominante «per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico», cioè del *consenso spontaneo* (legato all'*egemonia*) e dell'apparato di *coercizione* statale (legato al *dominio diretto*). Il primo è centrale: esercitato nella *società civile*, è consenso «dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce 'storicamente' dal *prestigio* (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione» (*Ivi*, p. 1519, corsivo mio); il secondo lo è altrettanto, ma in diverso modo e quasi secondario, in quanto, esercitato nella *società politica*, «assicura 'legalmente' la disciplina di quei gruppi che non 'consentono' né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei *momenti di crisi* nel comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo viene meno» (*Ibidem*). È chiaro quindi come, in un processo che abbia come finalità la creazione di un omogeneo «clima culturale», si debba passare, grazie all'azione degli intellettuali, per il possesso del *consenso spontaneo*: si deve sì 'dominare' in senso politico, ma si deve primariamente 'dirigere', in senso culturale²²; altrimenti, la prospettiva diverrebbe quella di una «*dittatura senza egemonia*» (*Q.* 15, p. 1823, corsivo mio) – uno scenario esemplificativo è quello

²² «Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe è dominante in due modi, è cioè 'dirigente' e 'dominante'. È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere 'dirigente' (e deve esserlo): quando al potere diventa dominante ma continua ad essere anche 'dirigente'» (*Q.* 1, p. 41).

risorgimentale italiano, dove mancò nettamente una unità linguistico-culturale, e dove si impose un dominio politico mancante del possesso della direzione culturale del paese.

Per imprimere questa direzione culturale, agli intellettuali – nella loro funzione di dare organicità al proprio gruppo sociale – spetta il compito di elaborare o di farsi portatori di una nuova concezione del mondo che sia in sé critica e intrisa di buon senso, che nasca a un livello superiore di cultura e sia capace di diffondersi nella massa. Ma come è possibile che essa si possa diffondere, superando le differenze culturali e di classe? In virtù del fatto che, seguendo un fondamentale assunto gramsciano, «tutti gli uomini sono ‘filosofi’ [...] di questa ‘filosofia spontanea’, propria di ‘tutto il mondo’» (Q. 11, p. 1375); ed essendo tutti gli uomini filosofi, in quanto portatori di una data *concezione del mondo*, definita appunto «filosofia spontanea» che si esprime primariamente nel linguaggio, hanno la possibilità di passare poi «al momento della critica e della consapevolezza». L’azione intellettuale che si esercita sulla massa è finalizzata ad elevare l’individuo-massa e la sua concezione del mondo, che dal livello del *sensu comune* si renderà «unitaria e coerente» innalzandosi «fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito», in un progressivo «conosci te stesso» che è sì frutto della mente della massa, ma che trova il suo *input* nel lavoro intellettuale dei commessi del gruppo dirigente-dominante. Si deve quindi, senza dubbio alcuno, «lavorare incessantemente per elevare sempre più vasti strati popolari, cioè per dare personalità all’amorfo elemento di massa, ciò che significa lavorare a suscitare élites di intellettuali di un tipo nuovo che *sorgano direttamente dalla massa* pur rimanendo a contatto con essa» (Ivi, p. 1392, corsivo mio). Così, e solo così, si percorrerà la strada verso quel «clima cultura», nato dal *consenso spontaneo* per un dato indirizzo culturale, che è necessario al raggiungimento della successiva unità linguistica. Si tratta di diffondere una nuova concezione del mondo che possa essere condivisa dalla massa, che unisca il teorico col pratico e si faccia ‘vita’: è quella che Gramsci chiama «filosofia della praxis». Questa si presenta inizialmente come «atteggiamento polemico e critico, come superamento del modo di pensare precedente e del concreto pensiero esistente (o mondo culturale esistente)» e «deve esporre sinteticamente i problemi nati nel processo di sviluppo della cultura generale [...] dimostrarne il valore reale (se ancora l’hanno) o il significato che hanno avuto come anelli superati di una catena e fissare i problemi nuovi attuali o l’impostazione attuale dei vecchi problemi» (Ivi, p. 1383). Si può quindi dire che attraverso la *filosofia della praxis* si

instilla nella massa un modo di pensare che è fondamentalmente critico²³, che è alla base della creazione di uno stesso «clima culturale». Ma questo è un processo tutt'altro che semplice, soprattutto in Italia: Gramsci è conscio di quello che Manzoni aveva definito «tristo divorzio tra i dotti e il pubblico», cioè dello iato mai colmato tra gli intellettuali italiani e la massa. Tuttavia, è necessario per «un pensiero superiore al senso comune e scientificamente coerente» non dimenticare mai «di rimanere a contatto coi 'semplici'»; così che «per questo contatto una filosofia²⁴ diventa 'storica', si depura dagli elementi intellettualistici di natura individuale e si fa 'vita'» (Q. 11, p. 1382).

Quale sarebbe allora la soluzione? Gramsci individua nel *partito politico* quell'elemento di mediazione capace di saldare insieme le diverse tipologie di intellettuali, la classe dirigente – creando così «i proprii componenti [...] fino a farli diventare intellettuali politici qualificati, dirigenti, organizzatori di tutte le attività e le funzioni inerenti all'organico sviluppo di una società integrale, civile e politica» (Q. 12, p. 1522) – e soprattutto, nel suo essere sintesi delle due «superstrutture» sociali, *gli intellettuali e le classi subalterne*, la massa, così che si possa lavorare per la creazione di quel «clima culturale» – che, ripetiamo, sarà conseguenza del consenso spontaneo dato all'indirizzo del gruppo dominante frutto di quegli stessi intellettuali – che sarà condizione necessaria al successivo affermarsi di una lingua unica. Il partito nel mondo moderno trova la sua importanza e il suo significato «nell'elaborazione e diffusione delle concezioni del mondo» (Q. 11, p. 1387). Ci dice Gramsci:

I partiti selezionano individualmente la massa operante e la selezione avviene sia nel campo pratico che in quello teorico congiuntamente, con un rapporto tanto più stretto tra teoria e pratica quanto più la concezione è vitalmente e radicalmente innovatrice e antagonista dei vecchi modi di pensare. Perciò si può dire che i partiti sono gli elaboratori delle

²³ «È preferibile 'pensare' senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè 'partecipare' a una concezione del mondo 'imposta' meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente [...] o è preferibile elaborare la *propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente* e quindi, in connessione con tale lavoro del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta della propria personalità?» (Q. 11, pp. 1375-6, corsivo mio).

²⁴ È interessante notare come Gramsci, nel corso della sua produzione carceraria, utilizzi più volte il termine 'filosofia', il più delle volte con un'accezione del tutto peculiare: essa diviene sinonimo di concezione del mondo, di idee politiche e rivoluzionarie.

nuove intellettualità integrali e totalitarie, cioè il crogiolo dell'unificazione di teoria e pratica intesa come processo storico reale [...] se si tratta di dirigere organicamente «tutta la massa economicamente attiva» si tratta di dirigerla non secondo vecchi schemi ma *innovando* (Q. 11, p. 1387, corsivo mio).

Questo processo di innovazione passa verticalmente dagli intellettuali alla massa, in una dialettica nella quale «lo strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo della massa di semplici, che *si innalza verso livelli superiori di cultura* e allarga simultaneamente la sua cerchia di influenza, con punte individuali o anche di gruppi più o meno importanti verso lo strato degli intellettuali specializzati» (Ivi, p. 1386, corsivo mio).

Nella diffusione di un questo nuovo «movimento filosofico», di una nuova concezione del mondo, che passa per un processo lungo e complesso coinvolgente partito politico, intellettuali e massa, entra in gioco quella dinamica legata a uno dei concetti fondamentali del pensiero gramsciano: il già citato concetto di *egemonia*. Sebbene questo termine si intenda generalmente nella sua accezione primariamente politica – come supremazia esercitata politicamente – e sebbene Gramsci stesso lo utilizzi in un primo periodo proprio in questo senso, nella successiva elaborazione dei *Quaderni* assume un'accezione peculiare: 'egemonia' sta ad indicare un'autorità o un potere che siano riconosciuti come *legittimi* e alle cui direttive ci si conforma per *consenso spontaneo*. Per citare direttamente Gramsci: «consenso 'spontaneo' dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce 'storicamente' dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione» (Q. 12, p. 1519). Parliamo quindi di un passaggio dall'*egemonia politica* all'*egemonia culturale*, dove la prima necessita della seconda, in quanto senza il consenso spontaneo sarà impossibile per il gruppo dominante mantenere la dirigenza nella società civile, con il probabile avvento della prospettiva di «dittatura senza egemonia». Inoltre, l'esercizio di questa egemonia da parte di un'autorità che venga ritenuta legittima deriva soprattutto dal suo *prestigio*: nel caso da noi analizzato, si deve parlare di *prestigio culturale*, derivante proprio dalla cultura/concezione del mondo elaborata dagli intellettuali utenti di una data lingua, siano essi legati alla classe dominante o meno. Le classi subalterne, in virtù di una fascinazione

e un'influenza generate da questa stessa cultura, sono spinte a volervisi avvicinare quanto più possibile. Nell'esercizio dell'egemonia si espleta quindi un vero e proprio rapporto pedagogico tra la classe dominante e la massa: questa, con la spontanea volontà di uniformarsi all'indirizzo culturale dei dirigenti, si emanciperà dalla dimensione campanilistica, sì che appunto si possa formare quella fondamentale *unità di obiettivi pratici e concezione del mondo* auspicata da Gramsci.

A questo punto, come si ricollega la dinamica propria dell'*egemonia culturale*, e del raggiungimento di un *conformismo culturale*, al mutamento linguistico e al raggiungimento di un'unità linguistica? Se, come già detto, si pone un'equivalenza tra linguaggio e cultura/filosofia, agire sul secondo dei due elementi porterà conseguentemente ad agire anche sul primo. Ma una nuova lingua unica non si adotterà se non per consenso spontaneo, per l'adesione spontanea dei parlanti (non per imposizione o per decreto legge): memore degli insegnamenti di Bartoli, Gramsci applica la categoria di egemonia in ambito linguistico tenendo a mente il concetto di *fascino-prestigio*²⁵, che era stato proprio del suo maestro. Negli *Appunti di Glottologia* del 1912-13 di Gramsci si dice che «chi non dà cosa (in senso largo) non può dare parole»: affinché una lingua si diffonda, affinché venga adottata spontaneamente, questa deve sapersi mostrare prestigiosa (deve 'irradiare' prestigio, per usare un termine bartoliano), in virtù della produzione culturale ad essa legata e in essa sedimentata, sì che chi parla un dato idioma senta la necessità di apprenderne un altro e uniformarsi ad esso. In altre parole, per *conquistare linguisticamente* si deve prima *conquistare culturalmente*. Come ciò può avvenire a livello internazionale, tra diversi idiomi simili tra loro, può avvenire anche a livello nazionale, tra lingua nazionale e dialetti: è lo stesso Bartoli ad affermare che non serve fare «distinzione fra 'lingue' e 'dialetti', fra linguaggi latini e non latini, preromani e postromani, ecc. Purché, ripetiamolo, si tratti di linguaggi di *maggior prestigio*» (Bartoli, Bertoni, 1928, p. 94, corsivo mio); e ovviamente Gramsci è dello stesso avviso. Se l'Italiano vuole diventare lingua unica di un popolo intero, esso dovrà primariamente divenire portatore di una cultura, di una filosofia, di una concezione del mondo – chiaramente si sta parlando al singolare, ma lo si potrebbe fare anche al plurale – che possa essere volontariamente e spontaneamente fatta propria dall'individuo-massa. In

²⁵ È di Lo Piparo (1979) la tesi secondo cui sarebbe proprio nel concetto di fascino-prestigio che è da ricercarsi l'origine dell'egemonia intesa in senso gramsciano: essa sarebbe una sua rielaborazione, ed esso sarebbe il suo antecedente terminologico.

altre parole, la volontà di far propria una nuova concezione del mondo sarà seguita da una volontà di fare propria la lingua che a questa è legata. Ne segue che la lingua, come sostiene anche Lo Piparo, diviene «un delicato meccanismo sociale, retto esclusivamente dal consenso spontaneo dei parlanti, e i cui processi di trasformazione possono essere guidati solo da una autorità che abbia legittimità politico-culturale» (1979, p. 135).

Quindi attraverso l'azione dell'autorità che risulti essere legittima, commissionata agli intellettuali organici, si genera il consenso spontaneo della massa parlante, che nella volontà di conformarsi alla concezione del mondo propria dell'autorità stessa si conforma anche all'utilizzo della lingua che la esprime. Da ciò si produce quel «clima culturale» unitario, fondamentale per la creazione di quello che Gramsci chiamerà «*conformismo linguistico nazionale unitario*» (Q. 29, p. 2343, corsivo mio).

L'introduzione di questa serie di generali concetti del pensiero politico e linguistico gramsciano ci è d'aiuto soprattutto per il discorso che si vuole sviluppare nella seconda parte di questo lavoro, incentrata proprio sulle problematiche relative all'*unificazione linguistica* e alla sua attuazione, in generale e in particolare nel contesto italiano.

II. *Unificazione linguistica nel pensiero gramsciano*

Avendo mostrato in primo luogo come lungo tutto l'arco della produzione intellettuale di Gramsci si possa trovare questa generale commistione tra categorie linguistiche e politiche, e avendo dimostrato il loro indissolubile legame – carattere ineludibile se si vuole davvero comprendere il generale svolgersi del pensiero gramsciano – cercheremo ora di analizzare nello specifico il tema dell'*unificazione linguistica* in senso diacronico, per quanto possibile, all'interno del pensiero dell'autore, con tutte le problematiche che esso comporta e con le annesse possibili soluzioni che da Gramsci stesso vengono analizzate o prospettate. Questo, come già fatto nel primo capitolo, attraverso una struttura tripartita: per primo il periodo universitario, secondariamente il periodo di maggiore attivismo politico (comprendente anche il soggiorno in Russia), per finire con la riflessione più matura presente nei *Quaderni*.

2.1 *Gli intellettuali e la lingua: il dibattito Manzoni-Ascoli e il «gran polverone»*

Come già accennato nel precedente capitolo, la questione degli intellettuali è uno dei nodi centrali che spesso ricorrono in tutta la produzione gramsciana; e questo, in particolar modo, visto il ruolo che essi vengono a svolgere a livello sociale-culturale nella prospettiva descritta nei *Quaderni del Carcere*²⁶ per quanto riguarda il raggiungimento di un'unificazione linguistico-culturale (cfr. 1.3). Ma dov'è da ricercarsi l'origine di tale interesse? Seguendo le linee guida già tratteggiate nella nostra prima analisi, sembra si possa dire con certezza che si tratti di un tema che ha le sue radici negli studi glottologici del giovane Gramsci – come dice Lo Piparo (1979), nella sua «prima formazione pre-marxista» – compiuti sotto la sapiente guida del maestro Bartoli: dopotutto, non è un caso che Gramsci avesse avuto proprio in quegli anni il compito di curare un «saggio sulla *questione della lingua secondo Manzoni*» (cfr. nota 9, p. 3). Per quanto quest'ultimo scritto non ci sia pervenuto, la sua esistenza dimostra come già nella giovinezza degli studi egli avesse ampiamente avuto modo di trattare la questione degli intellettuali; e questo perché, come specificheremo tra poco, la figura dell'intellettuale ha un ruolo

²⁶ «Il problema degli intellettuali non fu [...] uno fra i vari argomenti della problematica del carcere: fu il nodo intorno a cui tutto venne a ruotare», Garin (1969, p. 65).

fondamentale nella stessa riflessione manzoniana.

Prima di inoltrarci in questo discorso, conviene porci un altro utile quesito: perché il *problema degli intellettuali* viene fortemente a legarsi con quello dell'*unificazione linguistica* – nella generale riflessione sull'unificazione italiana e, nello specifico, in quella di Gramsci? Questo legame è storicamente e culturalmente da ricercarsi in quel famoso, e già più volte citato, dibattito inerente la generale *questione della lingua*, sulla quale tanto si ebbe a discutere ad unificazione compiuta (cfr. nota 14, p. 4) – l'espressione che ad esso ci rimanda è «gran polverone», che entra nell'uso comune proprio nel periodo in cui questa disputa si fa più accesa, e che rende bene l'idea riguardo il suo svolgimento. Ma lo è soprattutto nelle contrapposte riflessioni delle due figure chiave del suddetto dibattito, che diventano i rappresentanti dei due generali modi di porsi in relazione alla *questione*: stiamo ovviamente parlando di Alessandro Manzoni e Graziadio Isaia Ascoli, dei quali ora si andranno ad esporre le idee a proposito della lingua in sé e, nello specifico, delle politiche da attuare proprio in ambito linguistico. Questo ci risulterà poi particolarmente utile quando dovremo tornare a parlare della posizione del giovane Gramsci.

Manzoni, ben noto ai più per la sua produzione letteraria, ebbe sempre grande interesse per il linguaggio, come dimostra primariamente una sua lettera del 9 febbraio 1806, scritta all'età di ventun anni e destinata all'abate Claude Fauriel, nella quale si legge:

Per nostra sventura, lo stato dell'Italia divisa in frammenti, la pigrizia e l'ignoranza quasi generale hanno posta *tanta distanza tra la lingua parlata e la scritta*, che questa può dirsi quasi lingua morta. Ed è per ciò che gli scrittori non possono produrre l'effetto che eglino (m'intendo i buoni) si propongono, d'erudire cioè la moltitudine, di farla invaghire del bello e dell'utile, e di rendere in questo modo le cose un po' più come dovrebbero essere (Manzoni, 2008, corsivo mio).

Ci troviamo di fronte a un'importante considerazione di carattere squisitamente linguistico che presenta la lingua come strumento di *comunicazione sociale e condizione dell'efficacia sociale* degli intellettuali; ma che soprattutto ci fa vedere come il Manzoni stia già guardando a quello che nella sua produzione matura verrà poi definito il «tristo

divorzio tra dotti e pubblico» (Manzoni, 1869, p. 208): in mancanza di una lingua nazionale unica, che sia da tutti accettata e utilizzata, viene a mancare la condizione fondamentale che permette all'intellettuale di raggiungere e istruire la 'massa parlante'. Conseguenza di ciò è il chiudersi degli intellettuali in una casta isolata dal resto della società²⁷, con un completo distacco di questi ultimi dal loro potenziale pubblico, che a questi smette di sentirsi legato, spiritualmente e culturalmente. A questo proposito, vale la pena citare, come fa giustamente Lo Piparo (1979), anche il punto di vista di uno dei manzoniani 'più agguerriti', cioè Ruggero Bonghi, che su questo tema aveva pubblicato nel 1856 *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia*. Come in Manzoni, anche nel Bonghi la lingua compare nella sua funzione strumentale: in questo saggio leggiamo che «la lingua è qualcosa di comune tra lo scrittore e il lettore, per mezzo di cui l'effetto è sentito da quest'ultimo, e passa dalla mente di chi scrive, a farsi valere in quella di chi legge» (Bonghi, 1856, p. 193). Mancando in Italia questo «qualcosa di comune», viene meno lo «scambio di sentimenti ed eccitazioni tra paese e scrittore» (*Ibidem*), e quindi i libri finiscono per diventare produzione d'élite destinata e riservata alla sola casta intellettuale: viene a crearsi un circolo vizioso dal quale la 'massa parlante' è categoricamente esclusa. Ovviamente questa chiusura degli intellettuali in una casta isolata²⁸ non giova né al generale clima culturale, né tantomeno a quella che è la finale qualità del prodotto stesso, tanto che l'intellettuale medio finisce per perdersi «in soggetti la più gran parte inutili per ogni verso», arrivando a scrivere, dice Bonghi con estrema schiettezza, «in maniera insopportabile». Al contrario, sostiene l'autore, si dovrebbe «non appartenere e chiudersi in una casta [...] ma *vivere nel mondo*, e sentire con una continua esperienza cosa sia l'uomo nella vita reale, e quali le abitudini del suo cuore e della sua mente» (*Ivi*, p. 26-7, corsivo mio). È interessante notare, come sottolinea anche Lo Piparo (1979), che Bonghi, seppur si muova all'interno del 'limitato' quadro teorico-politico di Manzoni, sembra però essere consapevole delle *motivazioni non-linguistiche* della non-popolarità della letteratura italiana:

²⁷ Come afferma Migliorini, «la grande innovazione manzoniana consiste nel trasformare quella che fino allora era stata una disputa di letterati in un problema civile, che coinvolse tutta la nazione italiana» (1960, p. 569).

²⁸ Queste suggestioni bonghiane e manzoniane torneranno nei *Quaderni*, dove leggiamo: «In Italia gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla 'nazione' e sono invece legati a una tradizione di casta [...]: la tradizione è 'libresca' e astratta e l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano» (*Q.* 21, p. 2116, corsivo mio).

Se la letteratura in Italia non è popolare di chi è la colpa? – ci si chiede in una delle prime lettere. La risposta è: «è colpa comune a' nostri padri tutti insieme, e della quale può essere perfino ingiusto accusar loro, giacché stante le condizioni dell'Italia, era molto difficile che non c'incapassero. Si sono fatti tenere a balia; son rimasti in fascie; non parteciparono all'agitazione politica e religiosa dell'Europa nel secolo decimosesto» (Bonghi, 1856, pp. 55-6).

Constatata la mancanza di una lingua comune, e di conseguenza di una letteratura ad essa legata che possa essere quanto più vicina al popolo²⁹, qual è la soluzione prospettata dal Manzoni e condivisa dallo stesso Bonghi, anch'egli tra i firmatari della proposta al ministro Broglio? Essa si fonda su tre principali *assiomi teorici*, come viene ben sintetizzato da Lo Piparo (1979) sulla base della già citata relazione al ministro, *Dell'unità della lingua e dei mezzi per diffonderla*, e con l'apporto di ulteriori scritti manzoniani³⁰.

Primo assioma: cos'è che rende un insieme di segni un effettivo *idioma storico-naturale*? Il fatto di venire quotidianamente e sistematicamente usato in una comunità reale di parlanti e quindi di essere uno strumento adeguato ai bisogni intellettuali e comunicativi della società in cui viene usato; per dirla con Manzoni: «cos'è che costituisce una lingua? [...] Forse una quantità di vocaboli? No davvero; ma bensì una quantità [...] di vocaboli adeguata alle cose di cui parla la società che possiede quella lingua, il mezzo con cui essa dice quel molto o poco che dice» (Manzoni, 1869, p. 139). «Se si vuole – allora – trovare una lingua, bisogna cercare un *Usò*»: per uso dovrà intendersi un «vero e intero *Usò delle lingue*», «una totalità di segni prodotta da una totalità di relazioni, quale esiste, per effetto naturale, in una popolazione riunita e convivente» (Manzoni, 1869, pp. 307-8): «giacché

²⁹ Per utilizzare un termine di matrice gramsciana, che possa essere *nazional-popolare* - «È da osservare il fatto che in molte lingue, «nazionale» e «popolare» sono sinonimi o quasi (così in russo, così in tedesco in cui «volksisch» ha un significato ancora più intimo, di razza, così nelle lingue slave in genere; in francese «nazionale» ha un significato in cui il termine «popolare» è già più elaborato politicamente, perché legato al concetto di «sovranità», sovranità nazionale e sovranità popolare hanno uguale valore o l'hanno avuto). In Italia il termine «nazionale» ha un significato molto ristretto ideologicamente e in ogni caso non coincide con «popolare», perché in Italia gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla «nazione» e sono invece legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale dal basso» (Q. 21, p. 2116).

³⁰ Ci serviremo qui di una semplice rielaborazione dello schema assiomatico manzoniano proposto da Lo Piparo (1979), per noi fondamentale anche per il riferimento al dibattito riguardante la questione degli intellettuali e la *quistione* della lingua in generale.

com'è possibile una lingua, senza una società che l'adoperi a tutti gli usi della vita, val a dire una società che la parli?». Insomma, per Manzoni «l'uso è, in fatto di lingua, la sola autorità³¹» (Manzoni, 1847, p. 158).

Secondo assioma: «un qualunque idioma vivo e l'Uso che lo sorregge forma sempre una *totalità omogenea e sincronica* in sé conchiusa»; e la totalità omogenea da proporre come modello agli italiani dev'essere «una lingua fatta: non fatta insieme e da farsi»: «una lingua mancante d'una sua parte è un concetto contraddittorio. *Una lingua è un tutto, o non è*» (Ivi, p. 139, corsivo mio); «una lingua è, in quanto comune a un'intera società, cioè a tutte le classi più o meno chiaramente distinte, che la compongono, e ciascheduna, s'intende, in proporzione delle idee, che è quanto dire de' vocaboli, di cui usa» (Manzoni, 1869, pp. 276-7).

Terzo assioma: un idioma storico-naturale non è intrinsecamente cultura, ma solo «mezzo di comunicazione» di idee e concetti che tuttavia gli sono estranei: «la lingua si limita a dare etichette con cui denotare e comunicare cose e concetti estranei allo strumento di denotazione e comunicazione» (Lo Piparo, 1979, p. 29). Perciò idioma-lingua e idioma-dialetto non differiscono in quanto veicolano culture *qualitativamente diverse* ma, molto più semplicemente, perché sono differenti «*mezzi di comunicazione*»: in Italia, dice Manzoni, «si dice tutti le stesse cose; solo le diciamo in modi diversi» (Manzoni, 1868, p. 191).

Esposti questi tre assiomi fondamentali, possiamo ora a spiegare la soluzione alla *questione* della lingua pensata dal Manzoni per il raggiungimento della tanto auspicata unità linguistica italiana. Il punto di partenza del suo ragionamento è semplice: in Italia esiste una *molteplicità di mezzi di comunicazione*, nessuno dei quali viene usato uniformemente dagli italiani. Dal momento che tutti gli idiomi usati nel territorio nazionale si equivalgono, linguisticamente e socialmente (*primo assioma*), e che ogni singolo idioma è un neutrale «mezzo di comunicazione» (*terzo assioma*), il processo di unificazione linguistica non può che configurarsi come un *processo di sostituzione* di

³¹ Di qui, la distinzione tra *lingua* e *dialetto* diviene una distinzione nominale, tra *idioma-lingua* e *idioma-dialetto*.

diversi mezzi di comunicazione con un solo mezzo che sia da tutti utilizzato: una lingua unica, comune a tutti, si otterrà sostituendo «a que' diversi mezzi di comunicazione d'idee un mezzo unico, il quale, sottentrando a fare nelle singole parti della nazione l'ufficio essenziale che fanno i particolari linguaggi, possa anche soddisfare il bisogno [...] d'intendersi gli uomini dell'intera nazione tra di loro, il più pienamente e uniformemente che sia possibile» (Manzoni, 1868, p. 184). In più, in questo processo di *unificazione-sostituzione* la lingua da diffondere verrebbe ad essere e rimanere *una e inalterata*: «non può esser altro che la propagazione d'una lingua già bell'e formata nel modo che le lingue si formano» (Manzoni, 1869, p. 309); agli italiani non si potrà fornire un mezzo di comunicazione che manchi di qualcosa, bensì uno che sia completo e, per così dire, utilizzabile senza problemi³².

A questo punto, come si staglia la figura dell'intellettuale su questo dato sfondo teorico? Se la lingua è concepita come una totalità compattamente omogenea senza alcuno spessore dialettico, storico, sociale o geografico, ogni sua varietà viene ad essere una mera *immagine speculare* delle altre; e la lingua degli intellettuali, essendo anch'essa un frammento speculare dell'Uso linguistico della comunità, non porrebbe quindi alcun problema specifico. Perciò, essendo l'uniformità dell'Uso linguistico proposta come modello quella della lingua di Firenze, l'intellettuale è chiamato a svolgere un ruolo non come produttore di cultura e di lingua, ma come *utente e diffusore di una lingua* «già bell'e formata»: viene quindi ad assumere il ruolo di un funzionario di Stato, nella forma del redattore di vocabolari o del maestro di scuola. Visto che in Italia gli agenti politico-sociali sottostanti l'unificazione linguistica non esistono – ragionamento implicito del Manzoni, come suggerisce Lo Piparo (1979) – allora si dovrà produrli artificialmente mediante *interventi governativi*. Questa è ovviamente una soluzione di ripiego, come lo stesso Manzoni sembra ammettere: in Italia, ci dice, «nazione scompartita in popolazioni aventi idiomi diversi, non può un tale Uso esistere né formarsi per effetto naturale e, dirò così, per generazione spontanea, non c'essendo la totalità di relazioni, necessaria a produrlo» (Manzoni, 1869, p. 308). A margine di questa nostra analisi, non va però dimenticato come questa 'soluzione di ripiego' presenti una componente di buona fede:

³² La prospettiva manzoniana del processo di unificazione linguistica come 'semplice' *sostituzione di molteplici mezzi con uno solo*, impedisce di comprendere la vera natura non-linguistica bensì *politico-culturale* della questione della lingua; e proprio per questo nelle pagine precedenti si è usato l'aggettivo 'limitato' in riferimento al quadro teorico di Manzoni.

il Manzoni, nel proporre al ministro Broglio la sua idea riguardo l'unificazione linguistica italiana, si ispirò come ben sappiamo a quelle che erano state le scelte politiche del *movimento giacobino francese*, che lui ben conosceva³³: se nella Francia post-rivoluzionaria il giacobinismo aveva sostenuto la lotta contro dialetti e analfabetismo, nella volontà di unificare la nazione sotto l'*idiome de la liberté*, il Manzoni vedeva nell'attuazione di politiche simili la soluzione più semplice alla mancata unità linguistica italiana. Tuttavia, l'assenza dei necessari presupposti socio-culturali, simili a quelli francesi, rese questo genere di iniziative per lo più inefficaci e passibili di forte critica, come avremo modo di vedere fra poco.

Ascoli, noto per aver ricoperto la prima cattedra di Linguistica italiana presso l'Accademia scientifico-letteraria di Milano, sapeva certo bene quale fosse la situazione nell'Italia del suo tempo. Si rese presto conto di come, sebbene Manzoni avesse riconosciuto la necessità di superare il «tristo divorzio tra dotti e pubblico», le sue affermazioni mortificassero il ruolo degli intellettuali e degli apparati culturali in generale nell'ambito della lingua, della sua diffusione e, appunto, di questo superamento. Qualche anno dopo la relazione manzoniana, nel 1873, pubblicò quindi il *Proemio all'«Archivio Glottologico italiano»*³⁴, un denso saggio di una cinquantina di pagine col quale si opponeva fortemente alle tesi dei manzoniani, sostenitori della necessità di dare «all'Italia una lingua, poiché ancora non l'ha» e convinti che questa lingua fosse proprio quella del municipio di Firenze, che sarebbe dovuta divenire «principe, o quasi stromento livellatore, dell'intera nazione» (Ascoli, 1873, p. IX). Ma perché non è affatto semplice diffondere l'idioma fiorentino in una nazione come l'Italia? Ascoli lo spiega ai sostenitori del Manzoni citando due esempi noti, quello francese e quello tedesco. Dapprima, la Francia «attinge da Parigi la unità della sua favella, perché Parigi è il gran crogiuolo in cui si è fusa e si fonde l'intelligenza della Francia intera», così «da Parigi viene il nome, perché da Parigi vien la cosa» (Ascoli, 1873, p. X): così la Francia intera è divenuta

³³ Sappiamo che nel 1801, a soli sedici anni, Manzoni compose un poemetto intitolato *Il Trionfo della Libertà*, animato da un forte sentimento giacobino.

³⁴ «AGI [Archivio Glottologico Italiano] fondato da Graziadio Isaia Ascoli, Torino 1873. Vale per molti riguardi più che ogni altra rivista di linguistica se non per la quantità, certo per la qualità degli studi pubblicati, e tra questi sono specialmente notevoli gli articoli di Ascoli, che si può considerare il fondatore di questa disciplina che chiamò: Storia comparata delle lingue classiche e neolatine.», Bartoli (1912-13, I, pp. 5-7 [citato in Lo Piparo, 1979, p. 35]).

cittadina della città di Parigi, la quale esercita un'egemonia di carattere linguistico-culturale. La Germania invece, per quanto non abbia mai avuto un centro come Parigi che potesse diffondere un idioma che fosse sentito come prestigioso, ha avuto dalla sua «il genio di Lutero, signoreggiato da un idioma aulico, greggio ed instabile» che «plasmò quella miracolosa versione della Bibbia, che ruppe l'unità della fede e creò l'unità della nazione» (*Ivi*, p. XIII-XIV): la Riforma «restaurava la lingua, imponeva per sempre questa lingua medesima alla Bassa Germania», sì che in virtù di «un tal movimento di ogni attività civile, un tale affratellamento in ogni industria della mente e della mano [...] nessuna distanza materiale ha più diviso fra loro i tedeschi, e son tutti diventati cittadini di una città che non esiste» (*Ivi*, p. XIV). Questi due esempi, servono ad Ascoli per far capire come «in entrambi i casi, la unità dell'idioma in tanto si estende, in quanto lo importa la virtù indefettibile della *comunità del pensiero* o l'azione imperativa dell'*intelletto nazionale*, la quale s'incarna nell'idioma medesimo, e non incontra nessuno, che voglia o possa a lei sottrarsi». Infine un'affermazione fondamentale: «cosicché il vocabolario ivi risulta, come vuole la natura della cosa, ben piuttosto il *sedimento* che non la norma dell'attività civile e letteraria della parola nazionale» (*Ivi*, p. XXIV, corsivo mio). Già in questi passi possiamo ravvisare quell'identificazione tra lingua e cultura che sarà poi fatta propria da Gramsci.

Il punto non sarà quindi, come vorrebbero i manzoniani, far sospendere la «propria industria» agli «operaj dell'intelligenza» per poi convincerli «ad imitare [...] una conversazione municipale, qual sarà loro offerta da una vocabolario [...] oppur dal maestro elementare» (*Ivi*, p. XXV): essi «si credono intenti a suscitare quella *larga spira di attività civile* che poi debba travolgere in ferma unità di pensiero e di parola tutte le genti d'Italia», ma con gli strumenti teorici di Manzoni, questa risulta essere semmai una «pia illusione» (*Ivi*, p. XXVI). La lingua, nella concezione di Ascoli, non è affatto da intendersi come mero strumento da sostituire ad un altro, al pari di «una nuova manica da infilare», quanto piuttosto «come una cute che sia il portato dell'intero organismo della vita nazionale» (*Ivi*, p. XXXI). La mancata unificazione linguistica ha la sua causa nella mancanza di quelle condizioni che altrove, come in Francia e Germania, furono presenti: essa dipende dal mancato raggiungimento dell'«*unità di pensiero*» e, nella prospettiva di Ascoli, pare che questa dipenda maggiormente «da questo doppio inciampo della civiltà italiana: la *scarsa densità della cultura* e l'*eccessiva preoccupazione della forma*»

(Ascoli, 1873, p. XXVI, corsivo mio). Dice Ascoli che «nella scarsità del moto complessivo delle menti, che è a un tempo effetto e causa del sapere concentrato nei pochi, e nelle esigenze schifiltose del delicato e instabile e irrequieto sentimento della forma, s'ha [...] la ragione adeguata ed intiera del perché l'Italia ancora non abbia una prosa o una sintassi o una lingua ferma e sicura». Se l'ideale manzoniano sta nell'evitare che un giorno i fiorentini non abbiano a «ridire della nostra imitazione imperfetta» (*Ivi*, p. XXVII), per Ascoli non sembra che «il fiorentino giovi in alcun modo all'intento di rinnovare od allargare l'attività mentale della nazione» (*Ivi*, p. XXXI). Non si dovrà intervenire sulle abitudini linguistiche degli italiani in maniera coercitiva: non si dovrà passare per la redazione e l'imposizione del *Novo Vocabolario*³⁵ secondo l'Uso fiorentino, né tantomeno per l'utilizzo di maestri di scuola di origine fiorentina, ma si dovrà intervenire sulle *cause non-linguistiche* del fenomeno stesso. Si dovrà, com'è giusto ripetere, «suscitar quella *larga spira di attività civile* che poi debba travolgere in ferma unità di pensiero e di parola tutte le genti d'Italia».

Come specifica Grassi, la politica linguistica ascoliana è di tipo «prevalentemente metalinguistico risolvendosi, a lungo andare, in un'autentica esortazione ad un intervento operativo sulle strutture della società italiana» (1975, p. XXVIII); e questo non lasciando solo che le cose semplicemente vadano da sé, come potrebbe sembrare. Dice Timpanaro: «ciò che l'Ascoli propugna non è una semplice rinuncia a qualsiasi intervento, un 'lasciar fare alla storia': *l'intervento ci dev'essere*, ma più in profondità: non al livello della lingua in sé e per sé, ma al livello della sua diffusione e organizzazione della cultura» (1972, pp. 158-9, corsivo mio). In profondità, ma dove di preciso? Scrive Ascoli:

Nella scuola, nella stampa, nella intiera operosità sociale che tutta è alimentata di culta parola, si agita colà quell'intensa vita della lingua, nella quale la proposta individuale, la creazione, la disumazione, l'adesione, il rifiuto, la riforma, la diffusione, l'uso, sono avvenimenti od effetti incessanti, pei quali si continua o si riproduce, in nobilissima sfera, il medesimo processo di consenso creativo, onde pur surge e si assoda e si trasforma un vernacolo qualunque (1873, pp. XV-XVI).

³⁵ «Compilato da Broglio e dal Giordini, i quali partendo dalle teorie manzoniane volevano col loro vocabolario far accettare da tutti gli italiani le forme del parlare di Firenze: ciò si vede dal titolo stesso del Vocabolario che è *Nòvo* sebbene da secoli nella lingua italiana si usi *nuovo*», Bartoli (1912-13, I, pp. 5-7 [citato in Lo Piparo, 1979, p. 35]).

L'unificazione linguistica sarà il portato spontaneo dell'*unificazione culturale e civile* degli italiani – idea che ricorda molto quella di Gramsci che, come già accennato, dipende direttamente dall'influenza della lettura dell'Ascoli. Tuttavia conviene qui puntualizzare come le idee di Ascoli non si fermino alla sola considerazione di questa unificazione culturale-civile, bensì vadano poi a toccare più concretamente, seppur in altri luoghi, le possibili azioni da compiere per favorirne l'avvento, come l'insegnamento nelle scuole, già citato nel *Proemio* stesso (prendendo quindi un carattere politico-linguistico): nel corso della sua relazione al IX Congresso Pedagogico italiano (1874), intervenendo proprio sul tema dell'utilità dell'insegnamento della grammatica nelle scuole elementari, Ascoli suggerisce come non si debba solo lasciare che il linguaggio «si sviluppi liberamente», quanto piuttosto «suscitar la riflessione [...] render cosciente il fanciullo di ciò che inconsapevolmente già era da lui posseduto e usato». Rendere quindi coscienti gli italiani, sin da fanciulli, del funzionamento della propria lingua: insegnarne la grammatica, attività che «domanda un'accuratezza singolare e nel libro di testo e nel maestro che l'adopera», ma che permetterà un giorno di superare anche le differenze regionali, affinché «il privilegiato – sottinteso, il fiorentino – non esista, né abbia ad esistere per l'avvenire» (Ascoli, 1874, in Raicich, 1981, pp. 427-31).

Tornando infine al *Proemio*, è necessario chiedersi nuovamente come in questo diverso quadro teorico si posizioni la figura dell'intellettuale: questi, secondo la concezione ascoliana, svolge nella storia linguistico-culturale della comunità un ruolo come *massa* e come *apparato*, come suggerisce Lo Piparo (1979). Perché, si chiede Ascoli, in Italia non si ha una situazione simile a quella di altri stati come Francia e Germania? Perché è sempre venuta a mancare una diffusa *intellettualità media* (Ascoli, come sappiamo, parla di «scarsa densità della cultura» e di «sapere concentrato nei pochi»): sarà quindi questo il punto di partenza per un'unificazione linguistica che possa definirsi tale. Nel *Proemio*, l'intellettuale-apparato non svolge un ruolo come veicolo e utente di una «lingua già bell'e fatta», ma è anzitutto *produttore* di cultura e lingua: partendo da questa base produttiva, l'Uso linguistico manzonianamente inteso da imporre ai più non dovrà trovarsi in un luogo privilegiato, ma sarà piuttosto sedimento naturale dell'«energia operosa» del lavoro intellettuale. Una lingua nazionale non è, come crede Manzoni, *data*, bensì è *creata* e continuamente *sorretta* e *legittimata* dal «lavoro [...] collettivo della [...] intelligenza nazionale» (Ascoli, in Grassi, 1975, p. 60).

Per Manzoni come anche per Ascoli, la figura dell'intellettuale viene quindi a svolgere un ruolo ineludibile nel processo di unificazione linguistica, per quanto in maniera radicalmente diversa: se l'intellettuale manzoniano è un funzionario di Stato ed esercita un'autorità che fa leva sulla forza dello Stato stesso, l'intellettuale ascoliano trae invece la propria autorità linguistica soltanto dalla sua produzione culturale, in quanto secondo Ascoli «*l'autorità legittima è l'energia operosa*» (Ascoli, 1873, p. XIX). L'«energia operosa» degli apparati culturali è contemporaneamente lo strumento di produzione, di legittimazione e di irradiazione delle innovazioni linguistiche; ed è chiaro che, come afferma Lo Piparo, «sta nel nesso inscindibile di questi tre momenti (produzione, legittimazione e irradiazione) la novità, teorica e politica, di Ascoli rispetto a Manzoni» (1979, p. 43).

Gramsci, come sappiamo, ha modo di conoscere e approfondire entrambe le posizioni sin dai primi anni universitari e viene presto elaborando una propria concezione critica che tiene conto sia di Manzoni che di Ascoli: questa si viene plasmando in netta contrapposizione alle idee del primo, da una parte, e con una chiara e positiva ispirazione alle idee espresse nel *Proemio*, dall'altra – come fa notare Lo Piparo, «non esiste un punto teorico trattato nel proemio ascoliano che non abbia un corrispettivo in qualcuna delle teorie e delle analisi [...] dei *Quaderni*» (1979, p. 35). E possiamo supporre che la prospettiva gramsciana, per quanto trovi la sua prima vera espressione solo negli scritti giornalistici giovanili (in particolar modo quelli relativi al biennio 1917-1918) e poi nei *Quaderni del Carcere*, fosse probabilmente già presente, seppur in forma embrionale, nella mente del giovane studioso di glottologia all'università di Torino. In Gramsci si fa presto largo l'idea che ciò che compete le dinamiche linguistiche in genere non sia suscettibile di imposizione legislativa o di qualsivoglia *azione coercitiva*: la lingua, l'Uso linguistico manzonianamente inteso, non può che venire dal basso, e non può e non deve essere imposto ai più dall'alto. Il linguaggio deve essere lasciato al suo spontaneo svilupparsi; uno svilupparsi che tuttavia, come già Ascoli aveva fatto notare, necessita di una primaria e profonda modificazione della società civile – Gramsci scriverà nei *Quaderni* che «il linguaggio si trasforma col *trasformarsi di tutta la civiltà*» (Q. 11, p. 1428).

Va precisato come le fonti sul primo periodo universitario dell'«emerito studioso di glottologia» siano spesso misere: oltre alle testimonianze indirette, esse si riducono quasi

esclusivamente alla fondamentale raccolta di appunti delle lezioni del professor Bartoli, dalla quale possiamo evincere quasi con certezza le letture che Gramsci ebbe modo di fare nel corso di quegli anni; e purtroppo, la più importante per quel che riguarda il binomio lingua-intellettuali, cioè il già citato saggio sul Manzoni, come sappiamo non ci è pervenuta. Tuttavia possiamo con certezza sostenere, nonostante la pochezza del materiale a nostra disposizione, che probabilmente già in questo primo periodo il giovane Gramsci aveva ormai chiari in mente i termini della *quistione* della lingua e veniva elaborando un'idea di un'unificazione linguistica, quale si andrà di lì a poco esprimendo negli scritti giornalistici, di *stampo prettamente ascoliano* – ripetiamo: un'unificazione linguistica come movimento che si innalza dal basso, che si muove dalla società civile e dall'uso che questa fa della lingua; che non può essere imposta per decreto legislativo, non può essere *obbligo*, ma dev'esser sentita come *necessità*. Per meglio comprendere questa posizione, andremo ora ad analizzare gli scritti del già nominato biennio 1917-1918, che vede la pubblicazione di articoli nei quali ritornano Manzoni, Ascoli e i termini della tanto discussa *quistione* della lingua, in una nuova veste tutta gramsciana.

2.2 «Una lingua tutta artificiale»: contro l'esperanto e ogni politica 'esperantista'

Come si è già detto, Gramsci inizia ad interessarsi precocemente alla politica, nel pieno della sua frequentazione universitaria: inizia a collaborare attivamente con una serie di testate giornalistiche, e proprio queste sono per noi fonte di inestimabile valore per comprendere quello che allora si agitava nella mente del giovane. Leggendoli abbiamo modo di comprendere come tra i suoi molteplici interessi quelli propriamente linguistici spesso tornano, e Gramsci li affronta sempre col rigore di uno studioso di glottologia; e proprio grazie a questi possiamo osservare come una concezione propriamente gramsciana riguardante i processi e le problematiche dell'unificazione linguistica prenda forma e si sviluppi nel tempo. Per farci un'idea di questo sviluppo, andremo ora ad analizzare nuovamente e in maniera più approfondita quei passi cui abbiamo già accennato nel primo capitolo (cfr. 1.2), particolarmente utili alla nostra analisi e risalenti al già citato biennio 1917-1918.

Nel volumetto precedentemente citato de *La città futura*, è presente un piccolo intervento a proposito dell'analfabetismo al quale abbiamo già fatto riferimento in

relazione alla generale competenza linguistica di Gramsci; tuttavia torneremo ora a confrontarci con quest'ultimo, in un'ottica diversa, così da capire quale fosse la sua reale concezione nell'anno 1917. Per parlare di un reale problema come quello della popolazione analfabeta, Gramsci ritorna inevitabilmente sulle stesse problematiche che avevano caratterizzato la *quistione* della lingua, seppur un cinquantennio più tardi, chiedendosi anch'egli quale sia il motivo per il quale in Italia sia mancato un processo di alfabetizzazione che sia profondo e soprattutto diffuso: la risposta è chiara, «perché in Italia – dice Gramsci – c'è troppa gente che limita la propria vita al campanile, alla famiglia. Non è sentito il *bisogno* dell'apprendimento della lingua italiana, perché per la vita comunale e familiare basta il dialetto, perché la vita di relazione si esaurisce tutta quanta nella conversazione in dialetto». A questo punto, «l'alfabetismo non è un bisogno, e perciò diventa un supplizio, *un'imposizione di prepotenti*» (*Analfabetismo*, p. 236, corsivo mio). In questo particolare contesto, 'alfabetismo' non sembra essere inteso in senso stretto, bensì in un senso molto lato che sembra comprendere anche un'*omogeneità linguistica*: non parliamo solo di capacità di leggere e scrivere in generale, bensì è sottinteso che si parli di leggere e scrivere in una sola, unica lingua, che sia contrapposta alle molteplicità dei dialetti che vengono utilizzati nelle conversazioni quotidiane; e anzi, con 'alfabetismo' ci sembra che Gramsci vada intendendo anche un risvolto insieme linguistico e culturale. «Ha più giovato all'alfabetismo la propaganda socialista di tutte le leggi sull'insegnamento obbligatorio» (*Ibidem*): chiaramente la propaganda socialista si esprime in una lingua, e probabilmente in quella lingua che aspira a diventare l'unica, ma è anche e soprattutto *cultura*, o «concezione del mondo», usando l'espressione propria degli scritti del carcere. Sembra già presente l'idea che un'unificazione linguistica debba passare primariamente per una *unificazione culturale*, per il raggiungimento del «clima culturale» omogeneo cui si è già più volte fatto riferimento. Per far ciò, «per farlo diventare bisogno», «occorrerebbe che la vita generale fosse più fervida, che essa investisse un numero sempre maggiore di cittadini, e così facesse nascere autonomamente il senso del bisogno, della necessità dell'alfabeto e della lingua» (*Ivi*, pp. 235-6) – questo riferimento a una vita generale che sia più fervida, a nostro avviso, ricorda molto quella «larga spira di attività civile» di matrice ascoliana. Scrive Gramsci:

La legge è un'imposizione: può importi di frequentare la scuola, non può obbligarti a imparare, e, quando abbia imparato, a [non]

dimenticare. La propaganda socialista desta subito il sentimento vivo del non essere solo individui di una piccola cerchia d'interessi immediati (il comune e la famiglia), ma i cittadini di un mondo più vasto, con gli altri cittadini del quale bisogna scambiare idee, speranze, dolori. La *cultura*, *l'alfabeto* ha così acquistato uno scopo, e fino a quando questo scopo vive nelle coscienze, l'amore del sapere si affermerà imperioso. [...] L'analfabetismo sparirà completamente, solo quando il socialismo l'avrà fatto sparire, perché il socialismo è l'unico ideale che *può fare diventare cittadini*, nel senso migliore e totale della parola, tutti gli italiani che ora vivono solo dei loro piccoli interessi personali, uomini nati solo a consumar vivande (*Analfabetismo*, pp. 235-6, corsivo mio).

«La cultura, l'alfabeto», un binomio di fondamentale importanza, perché come già detto c'è un forte legame tra questi due elementi, sì che l'uno richiama l'altro: quando diciamo 'alfabetismo' diciamo anche 'cultura'. Se, come abbiamo visto, il pensiero maturo di Gramsci sembra vertere su questa netta identificazione tra lingua e cultura, linguaggio e «concezione del mondo», possiamo fin da subito intravedere come qui si ritrovi in fase germinale questa posizione, che positivamente risente dell'influenza di Ascoli e fortemente si oppone alle tesi del Manzoni. L'analfabetismo sparirà quando una nuova «concezione del mondo» lo avrà fatto sparire, in quanto l'*unità culturale* porterà conseguentemente all'*unità linguistica*: il socialismo, o una «nuova concezione del mondo», «può far diventare cittadini», può quindi in qualche modo *unire*, civilmente, culturalmente e linguisticamente.

L'anno successivo, nel 1918, Gramsci decide di intervenire sulle pagine del *Grido del Popolo* a proposito dell'acceso dibattito relativo alla questione dell'Esperanto, come comune strumento di comunicazione da proporre/imporre ai socialisti d'Europa: come già detto in precedenza, qui il giovane Gramsci ha modo di dire la sua, attraverso una serie di strumenti e competenze linguistiche fornitigli appunto dalla sua formazione «pre-marxista»; e infatti, anche in questo contesto, il riferimento costante è alla ben nota dicotomia *Manzoni/Ascoli*, che viene a rappresentare l'equivalente dicotomia *lingua storico-naturale/lingua artificiale*. Questo particolare articolo contiene una serie di

passaggi che ci sono non poco d'aiuto, non solo per comprendere il pensiero di Gramsci relativo all'unità linguistico-culturale in generale, ma anche nella sua componente dichiaratamente politica. Com'è giusto ricordare, il pensiero di Gramsci è sì un pensiero *linguistico*, ma è primariamente un pensiero *politico*: esso è insieme politico e linguistico, in uno svolgersi *sui generis* che abbiamo già avuto ampiamente modo di mostrare nella prima parte di questo lavoro (cfr. 1.3).

Il punto di partenza è nuovamente un quesito fondamentale: Gramsci si chiede se sia utile dibattere su «un problema come quello della lingua unica» (domanda retorica, visto ch'egli è ben cosciente della situazione italiana); la risposta è quindi quasi ovvia: «se esso è veramente un problema e non una questione bizantina, io credo di sì» (*Esperanto*, p. 271). E ancora:

Persuaso che tutto ciò che è attività storica dell'uomo sia una *unità*, che il pensiero sia una unità, vedo nella risoluzione di *uno qualsiasi dei problemi di cultura* la risoluzione potenziale di *tutti gli altri*, e credo utile abituare le intelligenze a cogliere questa unità nel molteplice aspetto della vita, abitarle alla ricerca organica della verità e della chiarezza, ad applicare i principi fondamentali di una dottrina a tutte le contingenze (*Ibidem*, corsivo mio).

È importante la reiterazione della parola 'unità': si intravede qui un punto che sarà poi organicamente sviluppato nei *Quaderni*, e cioè che nella risoluzione del problema del «clima culturale» omogeneo si avrà anche la risoluzione di quello della lingua unica; e anzi, poco più avanti ci sembra quasi di leggere una vera e propria anticipazione del contenuto del *Quaderno 10*, quando Gramsci afferma che «solo quando noi ci siamo allenati a tutte le difficoltà della logica, a cogliere tutte le congruenze tra idea e idea, e tra pensiero e azione, possiamo dire di essere veramente noi, di essere veramente responsabili delle nostre opere» (*Esperanto*, p. 271). Sembra che già qui ci sia un primo richiamo, che sarà più esplicito nei *Quaderni*, a quello che sarà il generale invito ad un pensare che sia in sé critico, coerente e autonomo.

Proseguendo, Gramsci ci dice che i sostenitori di una lingua unica si fanno forti del pretesto dell'esistenza di «un'infinità di lingue diverse, che limitano la potenzialità comunicativa», e sulla base di quest'ultimo vorrebbero «arbitrariamente suscitare delle

conseguenze, che non hanno ancora le necessarie *condizioni*», cioè imporre una lingua unica ai socialisti d'Europa senza che vi siano le giuste condizioni sociali e culturali, facendo inevitabilmente perder tempo a coloro che li sostengono, in quanto la loro attività si profila come *totalmente arbitraria*. Questi vorrebbero suscitare «una lingua irrigidita definitivamente, che non soffra cambiamenti³⁶», ma inevitabilmente, afferma Gramsci, vengono a scontrarsi con quelle che è la generale *scienza del linguaggio*, la quale insegna che «la storia della fortuna e del diffondersi di una particolare lingua» dipende «strettamente dalla complessa attività sociale del popolo che la parla» (*Esperanto*, p. 272). Troviamo qui dei chiari rimandi a quella posizione che era stata del Manzoni; e non è casuale che Gramsci, poco più avanti, lo citi esplicitamente:

Il Manzoni si pose il quesito: come si può creare la lingua italiana, ora che è fatta l'Italia? E rispose: è necessario che tutti gli italiani parlino toscano, è necessario che lo Stato italiano arruoli i maestri elementari in Toscana: si *sostituirà* il toscano ai numerosi dialetti che le varie regioni parlano, e fatta l'Italia, sarà fatta anche la lingua italiana (*Ivi*, p. 273, corsivo mio).

Tuttavia, la soluzione manzoniana, come ben sappiamo, trovò il suo maggiore ostacolo teorico e istituzionale nella «cinquantina di pagine» dell'Ascoli, nelle quali si dimostrava che «neppure una lingua nazionale può essere suscitata artificialmente, per imposizione di Stato» (cfr. nota 15, p. 5). Gramsci arriva ad un'importante considerazione: se nel ristretto campo nazionale dell'Italia non riesce ad imporsi un'unica lingua, che pure ha una sua viva sorgente a cui riferirsi, come può affermarsi a livello internazionale una lingua che è, per di più, «tutta artificiale», che manca di qualsiasi storicità? E, per di più, come si potrebbe parlare di quei concetti e ragionamenti che proprio nella storia hanno le proprie radici attraverso un «mezzo di comunicazione» che sia meccanico e a-storico, senza cadere in inevitabili deformazioni e generalizzazioni? La risposta, in questo caso, è più che mai chiara: «convinciamocene: l'esperanto, la lingua unica, non è altro che un'ubbia, un'illusione di mentalità cosmopolitiche, umanitarie, democratiche, non ancora rese fertili, non ancora smagate dal criticismo storico» (*Esperanto*, p. 274).

³⁶ Qui Gramsci sta quasi parafrasando Manzoni!

Quale sarà, allora, il compito dei socialisti? Di fronte ai fautori dall'unica lingua, essi dovranno:

Sostenere semplicemente le proprie dottrine, e combattere quelli che vorrebbero il partito si faccia sostenitore e propagatore ufficiale dell'esperanto [...]. I socialisti lottano perché siano suscitate le *condizioni economiche e politiche* necessarie per l'avvento del collettivismo e dell'Internazionale. Quando l'internazionale sarà, è probabile che i contatti maggiori tra popolo e popolo, le immigrazioni [...] delle grandi masse lavoratrici, portino lentamente a un conguagliamento delle lingue ario-europee [...]. Ma questo processo può solo avvenire liberamente e spontaneamente. *Le spinte linguistiche avvengono solo dal basso in alto* [...]. Solo lavorando per l'avvento dell'Internazionale i socialisti lavoreranno per l'avvento possibile della lingua unica (*Ivi*, pp. 274-5, corsivo mio).

Lottare per l'avvento dell'Internazionale è, in altre parole, soprattutto lottare per una data «concezione del mondo», la cui diffusione e affermazione permetterà il raggiungimento di quell'agognato «clima culturale» proprio della riflessione dei *Quaderni*. Questa lotta, assieme al lavoro per creare le giuste condizioni economiche e politiche, porterà di conseguenza all'unificazione linguistica, ma solo *dopo* che si sia raggiunto quell'omogeneità culturale. Poi un'affermazione decisiva: «le spinte linguistiche avvengono *solo dal basso in alto*», seguendo un processo che avviene «liberamente e spontaneamente». Solo lavorando sul piano culturale si potrà raggiungere un'unità di lingua, o con le parole di Gramsci: «solo lavorando per l'avvento dell'Internazionale i socialisti lavoreranno per l'avvento possibile della lingua unica».

A questo punto, possiamo a ragione credere che questa particolare concezione, come già detto, fosse *già presente* nei primi anni universitari e si sia venuta sviluppando, maturando e definendo negli anni del primo attivismo politico (dal 1912/1913 fino al 1919). Di qui in poi, come sappiamo, l'attività politica diviene preminente, assorbendo completamente la «vita interiore» e anche esteriore di Gramsci: sono gli anni in cui si sarebbe consumata la famosa «liberazione dalla cultura glottologica e grammaticale», che tuttavia siamo

fortemente convinti di poter definire come solo momentanea ma soprattutto *apparente*. Ma sono anche gli anni in cui Gramsci, dopo la fondazione del Partito Comunista (1921), avrà l'opportunità di recarsi in Russia, dove avrà la possibilità di conoscere e probabilmente intervenire nel dibattito relativo alle problematiche linguistiche della Russia post-rivoluzionaria: un paese fortemente diviso da barriere linguistico-culturali, che punta anch'esso a un'unificazione che sia culturale e linguistica, appunto, sotto la bandiera del bolscevismo.

*2.3 La Russia di Gramsci: il dibattito, le politiche linguistiche post-rivoluzionarie e i possibili apporti al pensiero gramsciano*³⁷

Di recente, grazie all'emergere di nuove fonti e testimonianze in ambito russo e non, ma soprattutto grazie a nuovi studi relativi al tema³⁸, il breve periodo che Gramsci trascorse in Russia, i cui contorni restano tuttora sfocati, si è venuto ridefinendo: se per anni si è pensato che gli anni 1922-1923 e 1925 fossero stati per Gramsci un ricovero continuo, dovuto a diversi problemi di salute (come esaurimento fisico e mentale), oggi sappiamo di un Gramsci molto attivo, che ha modo di partecipare e intervenire attivamente nella vita culturale e politica sovietica; di un Gramsci che molto probabilmente è a conoscenza dei dibattiti che caratterizzarono la Russia post-rivoluzionaria e sui quali magari ha anche occasione di dire la sua – purtroppo, soprattutto su questo punto, parliamo in via del tutto ipotetica. Ciò che sappiamo con certezza è che ebbe modo di viaggiare in diverse città russe per tenere discorsi e letture pubbliche, in un paese sulla strada per un'auspicata unificazione nazionale, culturale e linguistica. I due periodi di Gramsci in Russia (rispettivamente, 1922-23 e 1925, come già specificato) coincidono anche con gli anni di maggiore attività e sperimentazione a livello propagandistico, linguistico-culturale e pedagogico, che assorbono gradualmente tutte le cerchie di intellettuali dell'epoca: «il periodo tra 1922 e 1924 a Mosca – ci dice esplicitamente Renate Holub – rappresenta gli anni di maggiore eccitazione e tensione culturale e teorica [...] con la scuola formalista russa [...] e l'inizio dello strutturalismo russo con Roman Jakobson» (Holub, 1992, pp. 17-8). Si tratta di un ricco e movimentato contesto culturale che Gramsci ha la fortuna di

³⁷ In questo paragrafo, i testi citati, salvo diversa indicazione, sono tutti di nostra traduzione.

³⁸ Si rimanda a Carlucci (2007; 2013) e Brandist (2011; 2012).

conoscere, per quanto non si possa stabilire il grado di questa conoscenza; e sebbene si possa negare, a causa della totale mancanza di testimonianze, ogni possibilità di contatto di Gramsci con molti dei protagonisti dell'acceso dibattito che infiammò questo preciso momento storico, è quanto mai improbabile che questi non fosse venuto a contatto *almeno* con alcune delle idee che venivano circolando³⁹. Come fa notare Carlucci (2013), il dibattito linguistico-culturale russo degli anni compresi tra 1920 e 1930 molto probabilmente ha fatto sì che Gramsci trovasse conferma di molte delle sue idee a proposito della lingua e che queste venissero successivamente sostenute con maggiore enfasi, come l'idea del linguaggio come fatto sociale; ed è di estremo interesse notare come molti di coloro che in questi anni sono impegnati in questioni teorico-linguistiche nella Russia post-rivoluzionario partano proprio dallo studio delle fonti che, tramite l'insegnamento di Bartoli, erano ben note allo stesso Gramsci. Citando Carlucci:

Evgenii Polivanov, uno dei più influenti studenti di Baudouin de Courtenay [...] nota che «lo spostamento del centro di gravità degli studi linguistici sul versante sociologico si venne ben stabilizzando tra il 1917 e il 1927». Inoltre sottolinea il fatto che la ricerca di una 'linguistica sociologicamente orientata' non fu, in quel tempo, un fenomeno limitato all'ambito sovietico: «Ad ovest, si potrebbero nominare, ad esempio, De Saussure [...] Vendryes, Meillet, Bally, Jespersen, Jordan, Vossler, Neumann, Wrede, Gilliéron, e altri» (Carlucci, 2013, p. 89).

Possiamo quindi, e a buon diritto, affermare che Gramsci ha modo di immergersi in un clima culturale le cui premesse e le cui ispirazioni gli sono familiari; e possiamo ipotizzare che il dibattito che da queste premesse scaturisce non possa che interessarlo, in

³⁹ Proprio in questi anni si va diffondendo in Russia il *Corso di Linguistica Generale* di De Saussure, le cui idee, oltre ad essere un prolifico argomento di discussione tra gli studiosi russi, arrivano anche a 'toccare' la produzione gramsciana – questo è stato notato da molti autori, fra i quali Rosiello (1967) e Carlucci (2013). Sappiamo con estrema certezza che a Mosca nel 1923, mentre Gramsci soggiornava in Russia, si teneva un convegno dedicato proprio al *Corso*, al quale forse Gramsci avrebbe potuto prendere parte o, con molta più probabilità, i cui risvolti avrebbero potuto giungergli all'orecchio. Conviene ripetere, come si farà più volte in questa sezione, come il clima culturale sovietico di questi anni fosse davvero fertile, attivo e permettesse una inaudita e generale circolazione di concetti e idee. Gramsci non cita mai il *Corso*, né tantomeno Saussure, tuttavia molte idee presenti nei *Quaderni* richiamano tematiche proprie del 'terreno saussuriano': Gramsci non ha mai letto Saussure, tuttavia è innegabile che le sue idee linguistiche, in qualche modo, siano giunte al suo orecchio durante la frequentazione dell'ambiente culturale russo.

virtù del suo mai sopito interesse per il linguaggio: sebbene negli anni precedenti, a partire dal già citato biennio 1917-1918, egli fosse completamente assorbito dall'attività politica e giornalistico-propagandistica – e, come puntualizza giustamente Carlucci (2013), sia improbabile che in questo periodo Gramsci avesse avuto tempo per leggere e informarsi riguardo agli sviluppi della linguistica e alle eventuali pubblicazioni accademiche – è forse nella frequentazione di questi ambienti che riemergono con forza in Gramsci quei lontani interessi universitari; ed è probabilmente in questo periodo che molte delle posizioni che ritroveremo nella produzione carceraria si vengono definendo, almeno nella mente dell'«emerito studioso di glottologia».

A questo punto conviene analizzare nel particolare le posizioni dei maggiori protagonisti di questo dibattito linguistico-culturale cui si è più volte fatto riferimento, così da cercare di capire quali potrebbero esserne stati gli apporti effettivi alla riflessione gramsciana; cercare di capire fin dove la riflessione carceraria, in generale e in particolare intorno all'*unificazione linguistica*, possa aver risentito dell'influenza delle idee prodotte in quel preciso clima culturale post-rivoluzionario, che con tutta probabilità Gramsci ebbe modo di conoscere, forse come diretto partecipante alle diverse iniziative culturali⁴⁰, o solamente per sentito dire. Sembra opportuno dividere quindi le possibili fonti russe di Gramsci in due macro-categorie: le fonti *linguistico-marxiste*, cioè gli autori che si occuparono di linguistica in senso più propriamente detto (in senso più accademico), seppur in un quadro teorico recettivo delle suggestioni marxiste, e le fonti *linguistico-bolsceviche*, cioè gli autori che si occuparono del problema della lingua, ma lo fecero nel quadro generale del bolscevismo (quindi politicamente orientato) preoccupandosi delle applicazioni pratiche di quei paradigmi teorico-linguistici sempre intrecciati alle suddette idee marxiste.

Partendo dall'analisi delle fonti *linguistico-marxiste*, si deve innanzitutto dire che in ambito linguistico-accademico, come anche in quello propriamente politico, i due veri punti di svolta, storicamente e culturalmente, sono la Rivoluzione del 1917 e la diffusione in Russia del *Corso di Linguistica Generale* di Ferdinand de Saussure (che si va diffondendo già dal 1917, secondo Alpatov [2011]). Da un lato, la Rivoluzione riuscì a

⁴⁰ Possiamo confermare con assoluta certezza la sua partecipazione attiva alle riunioni dell'Internazionale Comunista, essendosi recato in Russia per tale motivo; purtroppo, sul resto si possono solo fare ipotesi e congetture.

portare profonde modificazioni sociali, arrivando a toccare anche l'ambito propriamente accademico, con il rivolgimento della 'vecchia gerarchia': questo è il periodo in cui, come scrive Vladimir N. Perretts (1879–1935)⁴¹, esponente della vecchia generazione di studiosi russi, ormai «non c'è alcuna possibilità di combattere contro gli illetterati e i meno sapienti convinti che l'erudizione, specialmente quella inerente alle antichità, sia un'*occupazione borghese*» (Robinson, 2004, p. 26); e questa convinzione si fa presto largo nelle menti anche dei 'più sapienti'. Sembra nascere il bisogno di modificare il generale paradigma accademico-scientifico, a favore di nuovi studi che siano basati sulle *idee del marxismo*; e tra questi studi è compresa la linguistica, che deve essere tra le prime ad abbandonare lo studio delle antichità e guardare a un futuro ben diverso, incentrato su una *prospettiva sociologica*. La volontà generale è quella di ribellarsi, di rifiutare i vecchi schemi di una cultura sentita ormai come *borghese*. Tuttavia, dall'altro lato, l'arrivo della novità rappresentata da Ferdinand De Saussure complicò ulteriormente le cose: se alcuni studiosi stigmatizzarono il suo operato e lo relegarono a quella schiera di intellettuali appartenenti alla classe borghese ormai decadente, da evitare senza dubbio alcuno – tra questi, coloro che erano maggiormente legati alle idee di Baudouin de Courtenay (1845–1929)⁴², non di poco conto per la cultura linguistico-glottologica dell'epoca, soprattutto alcuni suoi allievi che, come vedremo, tenderanno sempre a valorizzare le sue dottrine, a discapito di quelle saussuriane – altri cercarono in qualche modo di integrarlo all'interno dei propri programmi teorici, tentando una sintesi tra idee saussuriane e marxiste. Le idee dei maggiori studiosi dell'epoca sono quindi assai diverse tra loro: qui si cercherà di fornire le linee generali di questo particolare clima culturale e poi le informazioni essenziali relative ai suoi protagonisti, così da dare una chiara immagine del dibattito caratterizzante questo periodo. Sebbene molti non sentirono l'immediato bisogno di distaccarsi dalle metodologie utilizzate nel XIX secolo, perseverando nel minuzioso lavoro filologico di ricostruzione dei proto-linguaggi (lavoro che, prendendo in prestito una similitudine di Majakovskij e spostandola dall'ambito della poesia a quello della linguistica, è come «l'estrazione del radio. Per ogni grammo estratto, un anno di fatica»

⁴¹ Esperto di storia medievale e moderna della letteratura, teatro e folklore russo e ucraino, fu professore a San Pietroburgo e membro dell'Istituto per la storia comparativa di letteratura e linguaggi dell'ovest e dell'est (ILJazV).

⁴² Linguista russo-polacco, fondatore della scuola linguistica kazaka e della scuola linguistica di Pietroburgo.

[Majakovskij, 1967, p. 42]), altri avvertirono la necessità di distaccarsi dalla linguistica comparativa e dai suoi presunti risultati. Ormai questo lavoro, basato su vecchi schemi di matrice borghese, veniva considerato, come dice Iurii N. Tynianov (1894–1943)⁴³, richiamando criticamente il pensiero di uno dei maggiori filologi dell'epoca (probabilmente Peretts), un mero «*tra-la-la*» [tru-lia-lia]. Chi si faceva sostenitore di questo rifiuto andava proponendo un nuovo punto di vista che, lontano da metodologie di carattere filologico, intendeva essere fortemente ancorato a un'analisi anzitutto *storica* e *sociale*. Ovviamente il materiale linguistico disponibile e proveniente dalla 'scienza borghese' non era da rifiutare in toto, l'importante era fornirne una differente interpretazione: dice Alpatov che «l'attività di 'estrazione' autosufficiente del materiale – per non uscire dall'immagine offerta di Majakovskij – non era proibita, ma cessava di essere un requisito» (2011, p. 20). Ci troviamo in un momento in cui la valutazione della cultura precedente è *ideologicamente orientata*, sulla base della visione di Marx e Engels, che a loro volta rifiutavano «i politici e i pensatori dell'Illuminismo e del Romanticismo, quando la borghesia era una classe emergente»: «i filosofi non-marxisti del periodo più tardo venivano considerati ideologi di una 'classe decadente', ed erano aspramente criticati e offesi» (*Ivi*, p. 29). Questo aspro ma fervido dibattito avrà i suoi maggiori sviluppi proprio tra il 1920 e il 1930, anni in cui Gramsci è fisicamente e intellettualmente presente in Russia: sembra improbabile che, immerso in questo genere di clima culturale, Gramsci ne fosse rimasto del tutto indifferente; e per quanto fosse assorbito dall'impegno politico e, molto probabilmente, non ebbe mai l'occasione di entrare direttamente in contatto con le personalità legate al dibattito linguistico-marxista, crediamo sia impossibile che esso non sia giunto alle sue orecchie, almeno nelle sue linee generali.

Partiamo quindi del punto di vista di Nikolai Marr (1865-1934)⁴⁴, esponente di punta della filone criticamente opposto alla 'vecchia scuola': per quanto, proprio perché «nulla si costruisce dal nulla», Marr tenesse bene a mente le formule, i metodi e i risultati che erano propri del pensiero dal quale cercava di allontanarsi, si trovava però alla guida di

⁴³ Novellista, critico letterario, teorico e traduttore russo, divenne la figura di spicco nello sviluppo del cosiddetto 'metodo formale' negli anni '20 a Leningrado.

⁴⁴ Archeologo, filologo e linguista georgiano, fondatore della "Nuova Linguistica", che ebbe grande fortuna negli anni della sua attività, in particolar modo grazie alla sua abilità di presentare la sua dottrina come l'unica alternativa marxista al paradigma storico-comparativo di matrice borghese.

un movimento culturale (i cosiddetti ‘*podmarki*’) pressoché formato da *non linguisti* che si professavano ‘marxisti in linguistica’, negando categoricamente la cultura dell’‘indoeuropeismo borghese’. Si tratta di un movimento fondato essenzialmente su di un forte scetticismo nei confronti del vecchio metodo storico-comparativo, motivato dal fatto che esso non avrebbe mai portato a risultati concreti (dice Marr, a proposito di un testo di Il’inskii [1892–1974]⁴⁵: «Questo libro convincerebbe chiaramente non solo il lettore con particolare interesse al linguaggio, ma anche un lettore proveniente dalla massa dell’incapacità del metodo formale-comparativo di risolvere i più importanti problemi della linguistica» [Robinson, 2004, p. 165]). Il manifesto del movimento si esprime chiaramente nelle parole di Aptekar’ (1899–1937)⁴⁶:

Non è sufficiente essere semplicemente uno studioso, si deve diventare *studiosi-lavoratori*, cioè studiosi che siano imbevuti dell’ideologia della classe operaia, dei suoi desideri e del suo stato d’animo, della sua inflessibile volontà [...] così da essere capaci di diffondere le idee della classe operaia nelle scienze (in Robinson, 2004, p. 361, corsivo mio).

È di estremo interesse osservare, a questo proposito, come alcuni studiosi, invece di fondare la propria reazione al paradigma storico-comparativo sulle dottrine marxiste, si pongano su di un tracciato diverso, seppur di carattere prevalentemente filosofico: entra in gioco la tradizione humboldtiana, presa ed elaborata da Valentin Vološinov (1872–1934)⁴⁷ e Vasilij Ivanovič Abaev (1900–2001)⁴⁸. Quest’ultimo in particolare viene elaborando una concezione del «linguaggio come ideologia» – che potrebbe essere gramscianamente tradotta con «concezione del mondo»; Alpatov (2011) la traduce con «l’immagine linguistica del mondo»: si tratta di un’idea di chiara matrice humboldtiana, ma sorprende come, seppur attingendo da due fonti ben distinte, Gramsci e Abaev avessero una simile concezione della lingua. Questo fatto ci sembra rilevante, in quanto testimonia come idee di questo genere fossero effettivamente diffuse all’epoca, e

⁴⁵ Linguista russo che giocò un ruolo fondamentale nella formazione della Scuola fonologica di Mosca; in più svolse un ruolo centrale nella codificazione della fonetica di molti lingue caucasiche.

⁴⁶ Linguista russo, attivo nella propaganda della “Nuova linguistica” di Marr.

⁴⁷ Linguista e studioso di letteratura russo, fu membro del circolo di Bakhtin e ricercatore presso l’ILIaZV tra 1925 e 1932; è conosciuto soprattutto per il suo testo *Marxismo e Filosofia del Linguaggio*.

⁴⁸ Linguista russo, studente di Marr e sostenitore delle sue teorie, partecipò attivamente alle iniziative propagandistiche per la diffusione della “Nuova Linguistica”.

certamente Gramsci non poteva che avere una certa familiarità con esse; familiarità che forse avrebbe potuto spingerlo ad interessarsi a questo genere di dibattiti.

Convieni poi citare chi in questi anni si fa invece sostenitore del pensiero saussuriano, cercando di darne una propria interpretazione, di conciliarlo con elementi più propriamente marxisti, o più semplicemente di valorizzarlo nei suoi possibili apporti alla scienza del linguaggio in generale. Ad esempio, la linguista Rozalia O. Shor (1894–1939)⁴⁹ – tra l’altro, fu per sua iniziativa che il *Corso* venne dato alle stampe anche in Russia – la quale nel suo testo *Lingua e Società* (1926) ebbe modo di riportare quelli che al tempo erano i maggiori contributi della linguistica occidentale, con le idee di Saussure, Meillet, Bally e Sapir. Oppure Grigorii O. Vinokur (1896–1947)⁵⁰, che partecipò a al primo importante convegno saussuriano russo (5 marzo 1923, a Mosca), avendo l’opportunità di aprire la conferenza con una generale introduzione alle dottrine di Saussure, delle quali enfatizzò l’importanza per il futuro della linguistica russa: Vinokur risulta essere uno dei maggiori recettori e interpreti russi del pensiero di Saussure, con una straordinaria attenzione alla dimensione della *parole* e all’importanza vitale dell’elemento *volitivo* del parlante all’interno dell’atto di *parole*. Sappiamo inoltre che si interessò alle politiche linguistiche del suo tempo, facendosi poi sostenitore, in un secondo momento, di un punto di vista che non guardasse tanto al soggetto parlante, come si soleva fare, quanto piuttosto al linguaggio in sé (deriva che si pone quindi quasi in contraddizione con il suo primo interesse per la dimensione saussuriana della *parole*): nel suo articolo *Cultura del discorso* (1923), troviamo la presentazione di quello che, a suo parere, dovrebbe essere il primo compito della linguistica sovietica, cioè la creazione di quella che chiama «*tecnica linguistica*», una scienza della lingua, in sé utilitaristica e socialmente utile, che aspiri poi ad una «organizzazione programmata della sfera della *vita culturale*» (Vinokur, 1923, p. 105), che ne costituisce il vero e proprio oggetto di studio. Una disciplina, quella di Vinokur, che trasformi il linguaggio «da mezzo d’uso istintivo a materiale pienamente compreso nel suo ruolo di costruzione culturale» (*Ivi*, p.

⁴⁹ Linguista, storica della letteratura e orientalista russa, a lei si devono le prime iniziative di traduzione in russo dei lavori dei maggiori linguisti occidentali, come Sapir e Saussure.

⁵⁰ Linguista e studioso di letteratura russo, appartenente alla più giovane generazione di eruditi moscoviti, si formò come slavista e si interessò di linguistica comparata all’università di Mosca. Di lui sappiamo inoltre che tra 1923 e 1925 fu attivo come giornalista per il Fronte di Sinistra delle Arti (*Levyj Front Iskusstv*, LEF), con l’obiettivo di conciliare il metodo *storico-comparativo* con quello *sociologico* che si andava diffondendo.

106) – una linguistica che passi per il linguaggio e modifichi quindi la cultura⁵¹; una disciplina che quindi assegnerà alla figura del linguista il ruolo di vero e proprio «ingegnere di cultura sociale» (Reznik, 2011, p. 130).

Infine, non possiamo non ricordare quello che è forse il maggiore tra i linguisti russi, che più di tutti si batté per la creazione di una *linguistica marxista* in senso stretto, cioè Evgenii D. Polivanov (1891–1938)⁵²: anche se i suoi lavori furono pubblicati solo negli anni '30 (*Per una linguistica marxista* è pubblicato nel 1931), ciò non implica a nostro parere che Polivanov non avesse già chiare in mente le linee fondamentali del suo pensiero, forse già noto 'informalmente' all'interno del dibattito linguistico del tempo. In più, sappiamo che fu membro del *Comintern* nel 1921, quindi con tutta probabilità fu molto vicino alla questione linguistica nazionale e alle politiche linguistiche ad essa legate. Bisogna aggiungere che fu lui uno dei linguisti designati da Stalin per l'opera di codificazione dei linguaggi russi. La sua figura si staglia sul panorama linguistico russo del periodo in virtù della generale avvedutezza e lungimiranza delle sue affermazioni. Come dice Alpatov:

Egli [...] si rese conto che la linguistica marxista dovesse prendere in considerazione non solo i risultati effettivi della 'scienza borghese', ma anche i suoi metodi e i suoi approcci teorici. [...] «Non direi – dice Polivanov – che i migliori tra i linguisti della scorsa generazione abbiano taciuto a proposito dell'aspetto sociale [del linguaggio]». Tra gli studiosi che, in un modo o nell'altro, hanno esaminato questo aspetto del linguaggio, egli nomina Saussure, Meillet, Charles Bally, Joseph Vendryes, Otto Jespersen e Vossler (Alpatov, 2011, p. 40).

Di certo però, Polivanov tende a non sopravvalutare gli apporti di questi pensatori all'idea di linguistica che intende propugnare, valorizzando piuttosto l'operato del suo maestro

⁵¹ Nello stesso anno (1923) viene dato alle stampe un altro articolo, *Sulla fraseologia rivoluzionaria (Una delle questioni della politica linguistica)*: qui Vinokur prospetta la possibilità di una politica linguistica come «cosciente, organizzante influenza della società sul linguaggio». Questi sembra dunque cosciente delle politiche linguistiche del suo tempo, ma crede che l'accento vada spostato dal parlante al linguaggio stesso: a suo parere, si deve lavorare sulla *fraseologia rivoluzionaria*, così che essa, senza divenire cliché o stereotipo, possa diventare linguaggio comune della massa, che da questo è stimolata, senza che impedisca il suo modo logico di pensare.

⁵² Linguista e orientalista russo, strenuo oppositore delle teorie di Marr, che sconfessò pubblicamente durante una sessione speciale dell'Accademia Comunista a Mosca nel 1929.

Baudouin de Courtenay: sebbene questi non fosse marxista, influenzò fortemente l'operato dell'allievo e dell'intera generazione di linguisti russi che lo seguirono (molti dei quali riconoscevano in lui, piuttosto che in de Saussure, la maggiore autorità di riferimento in questo ambito di studi). Polivanov è dell'avviso che «lo sviluppo dell'approccio marxista nello studio della lingua debba esser basato sulla linguistica propriamente detta e sulla formazione di una metodologia che permetta di dedurre oggettivi fatti linguistici dei quali si deve poi fornire un'interpretazione marxista» (Lähteenmäki, 2011, p. 43): se i sostenitori di Marr erano convinti che per la fondazione di una linguistica marxista si dovesse prima denunciare e rifiutare la tradizione borghese, Polivanov credeva invece che essa dovesse basarsi su fatti forniti dalla linguistica intesa come «*scienza naturale*», per poi andare a studiare la lingua nella sua *dimensione sociale* – totalmente ignorata dai vecchi paradigmi – concentrandosi sul linguaggio come un «*fenomeno storico-naturale*». Il linguaggio viene quindi simultaneamente a essere fenomeno *storico-naturale* e *socio-economico*, la cui evoluzione è governata da processi storico-naturali e da leggi socio-economiche.

A questo punto, possiamo affermare con certezza, come fa Lähteenmäki, che nell'ultima parte degli anni '20 l'idea del linguaggio come *fenomeno propriamente sociale* fosse ormai un luogo comune in Russia. Quindi possiamo con altrettanta certezza avanzare un'ipotesi: con tutta probabilità, soprattutto negli anni che avrebbero portato all'affermazione di questo luogo comune, le nuove idee riguardanti le questioni linguistiche avevano modo di circolare nella Russia intera; e forse queste idee, anche solo nei loro tratti generali, erano giunte alle orecchie di Gramsci – dopotutto, i presupposti su cui esse si fondavano erano ben noti al giovane politico inviato all'Internazionale (*linguistica storica*, da una parte, *approccio marxista* dall'altra). Inoltre, si deve ricordare la questione dell'unificazione della Russia intera sotto una lingua unica dopo la rivoluzione, sicuramente affrontata dall'Internazionale stessa e della quale Gramsci era sicuramente al corrente. Tuttavia, a fronte di questa rassegna generale delle teorie dei linguisti russi 'di professione' – per quanto riteniamo, come già detto, che questo generale clima culturale abbia contribuito alla riconferma e all'enfaticizzazione delle idee linguistiche gramsciane – ci sembra che non siano tanto questi specifici contributi ad influenzare il pensiero gramsciano riguardante l'unificazione linguistica. Sarà quindi necessario esaminare nel particolare le idee proprie del bolscevismo e della sua cerchia

di intellettuali e politici.

Passando all'analisi delle fonti *linguistico-bolsceviche*, conviene ricollegarci alla questione appena esposta, alla quale si è già ripetutamente fatto riferimento: la necessità di unificare la neonata Unione Sovietica entro i confini di una lingua unica, cercando di capire quale questa potesse essere – anche se, generalmente, si suggerì sempre il russo – e come potesse affermarsi. Come già detto, negli anni della sua partecipazione all'Internazionale Comunista, Gramsci da «timido apprendista alla scuola del bolscevismo» ebbe modo di entrare in contatto con le maggiori personalità del periodo e soprattutto con le loro idee, molte delle quali lasciarono con tutta probabilità un qualche segno nel suo pensiero e nella successiva produzione carceraria. Se Carlucci (2013) sottolinea, a buon diritto, come la caratteristica sensibilità di Gramsci per i fenomeni linguistico-sociali potrebbe essere stata stimolata soprattutto dall'impianto teorico dei linguisti sovietici sopra ricordati (la maggior parte influenzati a loro volta dalle idee di De Courtenay), tuttavia siamo convinti che la vera influenza sul suo pensiero provenga dall'elaborazione teorico-linguistica della «scuola del bolscevismo». Andando ad analizzare le idee che emergono dalla produzione dei maggiori intellettuali e leader di partito, nel periodo precedente e contemporaneo al soggiorno russo di Gramsci, ci rendiamo conto di come il tema del linguaggio sia una vera costante; e questo, nello specifico, nelle idee di personalità di spicco come Bucharin, Lenin e Stalin, che saranno ora esaminate, valutandone i possibili apporti al pensiero gramsciano⁵³.

Nikolai I. Bucharin (1888–1938), uno dei più importanti teorici e politici sovietici di questo periodo storico, tenuto in grande considerazione da Lenin stesso, pubblicò insieme a Evgenii A. Preobrazhensky (1886–1937) *L'ABC del Comunismo* (1919): qui, soprattutto nella seconda parte, venivano affrontate tematiche inerenti alle politiche linguistiche, e sappiamo con certezza che Gramsci ne era a conoscenza. Nel 1921 infatti *L'Ordine Nuovo* avrebbe pubblicato *La questione nazionale e i comunisti*, articolo contenente una traduzione di un capitolo tratto proprio da questo testo. Qui l'imposizione di una lingua a un gruppo/diversi gruppi sociali è ampiamente discussa, descritta come forma di «oppressione contro una nazionalità più debole, o contro colonie e popoli

⁵³ Da questo punto di vista, risulta fondamentale il contributo di Carlucci (2013), che nel suo volume analizza i rapporti tra pensiero gramsciano e le maggiori teorie politico-linguistiche russe. Si riporteranno qui alcuni degli esempi da lui citati.

economicamente dipendenti» (Carlucci, 2013, p. 93): i due autori, di contro all'utilizzo di mezzi coercitivi, oppongono la *solidarietà* e l'*armonia di classe*, che tramite l'internazionalismo dovrà diventare più forte di ogni attaccamento a una particolare identità nazionale o comunità linguistica. Dice Bucharin:

Se dobbiamo sradicare la diffidenza sentita dai lavoratori delle nazioni oppresse per i lavoratori delle nazioni dell'oppressore, non dobbiamo meramente proclamare l'eguaglianza tra le nazioni, ma dobbiamo *realizzarla nella pratica*. Questa eguaglianza deve trovare espressione nella garanzia di eguali diritti in termini di *linguaggio, educazione, religione*, ecc. (Bucharin, Preobrazhensky, 1920, § 58, corsivo mio).

Queste idee si avvicinano molto, come nota Carlucci, alle idee di Gramsci (dai suoi primi scritti fino ai *Quaderni*, dove la *coercizione* come mezzo per affermare una lingua unica è sempre fermamente rifiutata – cfr. 2.1; 2.2); e forse proprio nelle idee di Bucharin trovò nuova conferma di questa sua convinzione risalente agli anni universitari. Bucharin tornò nuovamente ad analizzare tematiche di carattere linguistico nel suo manuale del 1921, *La teoria del Materialismo Storico*, e sappiamo che alcune parti di questo testo sarebbero state analizzate addirittura nei *Quaderni*, tanto che qui si ritrovano alcuni passaggi di argomento linguistico dialetticamente in dialogo con Bucharin. Sono molte le similarità tra le idee dei due pensatori:

Lo stile del linguaggio cambia anche con le *condizioni della vita sociale*; ma adesso è importante menzionare il fatto che anche la divisione della società in classi, gruppi e occupazioni imprime il suo segno sul linguaggio; il cittadino non ha lo stesso linguaggio del paesano [...]. Questa differenza potrebbe diventare così grande da impedire agli uomini di comprendersi tra loro (Bucharin, 1921, Cap. 6, §e, corsivo mio).

Questo passaggio ci ricorda quello che Gramsci scrive nel *Quaderno 6*, quando dice che la lingua «è strettamente legato alla vita delle moltitudini nazionali e si sviluppa lentamente e solo molecolarmente» (*Q. 6*, p. 730). Ma le similitudini non finiscono qui: Gramsci parla nel *Quaderno 11* della formazione della «concezione del mondo» di un

individuo e di come questa sia influenzata dall'ambiente esterno, collegando questo processo a quello attraverso cui ogni individuo inizia ad utilizzare un linguaggio che sia socialmente connotato e che si faccia portatore della suddetta «concezione del mondo». Qui le idee gramsciane ricordano molto quelle di Bucharin quando afferma: «L'uomo 'è addestrato' nella famiglia, nella strada, nella scuola. L'uomo parla una lingua che è il prodotto di un'evoluzione sociale; pensa idee che sono state pensate da tutta una serie di generazioni precedenti [...]. Come una spugna assorbe costantemente nuove impressioni. E così si forma come individuo» (Bucharin, 1921, Cap. 4, §d).

Passando a Lenin (1870–1924), massimo leader bolscevico di quegli anni, sappiamo bene come questi si interessi di questioni *glottopolitiche*; e la sua riflessione linguistica va necessariamente collocata, come sottolinea Lia Formigari, «nel più vasto ambito delle discussioni sulla politica del partito socialdemocratico nei riguardi delle autonomie nazionali» (1973, p. 17). All'interno della sua produzione teorica si ravvisano chiaramente le indicazioni di una politica linguistica ben definita – importanza dell'*eguaglianza giuridica delle lingue*, nesso tra *lingua*, *educazione* e organizzazione del *potere politico*. A partire dal suo *Osservazioni critiche sulla questione nazionale* (1913), troviamo l'idea che «il programma nazionale dei marxisti» debba innanzitutto difendere «la parità di diritti delle nazioni e delle lingue, l'inammissibilità di qualsiasi *privilegio* in questo campo» (Lenin, 1913b, Cap. 1); e ancora, che «il proletariato [...] appoggia tutto ciò che favorisce la scomparsa delle differenze nazionali, il crollo delle barriere nazionali, [...] tutto ciò che conduce alla fusione delle nazioni» (*Ivi*, Cap. 4). Lenin quindi combatte ogni forma di nazionalismo, sostenendo la prospettiva di una «*reductio ad unum* culturale» come dice Carlucci, e chiaramente anche linguistica, «quale esito di un processo internazionale di sviluppo e integrazione economica, sociale e politica» (Carlucci, 2007, p. 6-7). L'ideale non è una «cultura nazionale», bensì una «cultura internazionale», che sia frutto della fusione di tutte le nazioni in un'*unità superiore*. Per far questo, esercitando un'azione che sia diffusa ma soprattutto profonda, Lenin ritiene che debba cadere qualsivoglia privilegio linguistico o imposizione linguistica che sia, favorendo e valorizzando invece la molteplicità, il plurilinguismo. *Unità quindi, ma nella molteplicità*. Un altro importantissimo testo, *È necessaria una lingua di Stato obbligatoria?* (1914), ci permette di capire meglio la posizione di Lenin. In particolare, conviene citarne alcuni passaggi fondamentali:

Che vuol dire lingua di Stato obbligatoria? Vuol dire praticamente che la lingua dei grandi russi, i quali costituiscono la minoranza della popolazione di Russia, viene *imposta* a tutta la restante popolazione del paese. In ogni scuola l'insegnamento della lingua di Stato deve essere obbligatorio. In tutti gli atti pubblici si deve usare obbligatoriamente la lingua di Stato e non la lingua della popolazione locale.

[...]

Anche noi, s'intende, vogliamo che ogni abitante della Russia possa apprendere la grande lingua russa. Una cosa sola però non vogliamo: *l'elemento della coercizione*. Non vogliamo mandar nessuno in paradiso a bastonate. Perché, per quante belle frasi possiate dire sulla «cultura», alla lingua di Stato obbligatoria si accompagna comunque la coercizione, la violenza. Noi pensiamo che la grande e possente lingua russa non abbia bisogno che qualcuno sia costretto ad apprenderla col bastone. Siamo convinti che lo sviluppo del capitalismo in Russia, e in generale tutto il corso della vita sociale, conduca a un avvicinamento tra tutte le nazioni. Centinaia di migliaia di uomini si trasferiscono da un angolo all'altro della Russia, la composizione nazionale della popolazione si amalgama, l'isolamento e l'arretratezza nazionale tendono a scomparire. Chi, per le sue condizioni di vita e di lavoro, avrà bisogno di conoscere la lingua russa la studierà anche senza bastone. La coercizione (il bastone) avrà invece una sola conseguenza: ostacolerà la diffusione della grande e possente lingua russa tra altri gruppi nazionali e, ciò che più conta, *acuirà l'inimicizia*, creerà un milione di nuove animosità, accentuerà l'irritazione, la reciproca incomprensione, ecc. (Lenin, 1914, traduzione in Carlucci, 2007, p. 7-8, corsivo mio).

Qui compare con chiarezza la straordinaria sensibilità politico-linguistica di Lenin, che assomiglia molto a quella di Gramsci, che arriva a conclusioni prossime a quelle leniniane, seppur partendo da ispirazioni e fonti totalmente diverse di carattere linguistico-glottologico, derivanti dai suoi studi universitari (come si evince dal lavoro di Lo Piparo [1979]). Insegnare sì la grande lingua russa, ma senza utilizzare il bastone: sembra trapelare l'idea che nei movimenti interni alla nazione stessa, che porteranno

all'amalgama delle popolazioni, stia il presupposto necessario alla successiva diffusione e affermazione di una lingua unica, che si diffonderà solo quando sarà sentita come bisogno e necessità da parte della popolazione. Il passo analizzato ricorda molto quello che Gramsci scrive a proposito dell'imposizione coatta di una lingua attraverso mezzi statali: «L'alfabetismo non è un bisogno, e perciò diventa un supplizio, un'imposizione di prepotenti. [...] La legge è un'imposizione: può importarti di frequentare la scuola, non può obbligarti a imparare, e, quando abbia imparato, a [non] dimenticare» (*Analfabetismo*, p. 236). Lenin comprende come laddove si favoriscano soluzioni egualitarie e democratiche, da un punto di vista linguistico, vengano poi a mancare attriti e tensioni; e che se le istituzioni tendono ad ignorare le pluralità, cercando di imporre l'omogeneità «col bastone», si avvia di conseguenza un generale inasprirsi delle comunità coinvolte. E sebbene negli anni Lenin senta il bisogno di un sempre più deciso accentramento politico ed educativo, queste idee non scompaiono affatto, anzi si rafforzano: come aveva già affermato nelle sue *Tesi sulla questione nazionale* (1913), è chiaro che «la propaganda e l'agitazione» si debbano fare «in tutte le lingue del proletariato locale»; che occorre l'unità del proletariato, che lotti «contro qualsivoglia privilegio nazionale» (Lenin, 1913a, corsivo mio). In Lenin, *unificazione e integrazione* vengono a prodursi storicamente e non le si può imporre attraverso mezzi coercitivi: «unificazione – dice Carlucci – può significare solamente integrazione volontaria, connessa allo sviluppo dell'economia e delle forze produttive della società» (Carlucci, 2007, p. 9). Come «la piccola Svizzera non perde nulla, ma trae vantaggio dal fatto che in essa non esiste una sola lingua nazionale, ma addirittura tre: tedesca, francese e italiana» (Lenin, 1913b, Cap. 1, corsivo mio), così anche la comunità Russa dovrà rinunciare a privilegiare una lingua unica, riuscendo comunque a mantenere un'unità istituzionale che possa favorire una tendenza spontanea all'unificazione linguistica – «all'apprendimento diffuso, non coatto, della lingua maggioritaria» (Carlucci, 2007, p. 10). Tutto questo discorso – questo non va mai dimenticato! – per quanto contenga ricchi spunti teorici, va sempre inserito all'interno delle necessità *tattico-strumentali* dell'internazionalismo socialista.

Per quanto riguarda il modo in cui Gramsci possa essere entrato in contatto col pensiero di Lenin, si può pensare primariamente alla frequenza e all'attenzione con le quali lo stesso Gramsci si rivolge a questa autorevole figura fin dagli anni della collaborazione col *Grido del Popolo*. Con tutta certezza, come afferma Carlucci,

«Gramsci di certo non ignorava ‘questo’ Lenin» (2007, p. 12); e citeremo qui almeno alcune delle fonti che ci permettono di affermarlo⁵⁴: ad esempio, nel numero del 29 maggio 1920 de *L’Ordine Nuovo*, si riportarono gli interventi di Lenin all’VIII congresso del partito comunista russo, svoltasi nel marzo 1919, con passi specifici sulla «politica della nazionalità»; oppure, sempre su *L’Ordine Nuovo*, nel numero del 9 gennaio 1921, compare *L’istruzione pubblica della Russia sovietista*, con riferimenti ai provvedimenti a favore dell’alfabetizzazione (in entrambi i casi Gramsci era direttamente coinvolto nella pubblicazione). È molto probabile che Gramsci vedesse nelle posizioni di Lenin un riproporsi, soprattutto negli anni di maggiore distacco dalle questioni linguistiche e in una chiave politico-marxista, di quelle tematiche che aveva avuto ampiamente modo di conoscere e approfondire negli anni universitari, legate al sapiente insegnamento di Bartoli. Per ciò che a noi davvero interessa, cioè il tema dell’unificazione linguistica, possiamo affermare con tutta franchezza, come fa anche Carlucci (2013), che Gramsci non si adattò banalmente alle posizioni leniniste, in maniera dogmatica, bensì sviluppò la propria visione in maniera del tutto *indipendente*. Resta tuttavia innegabile una qualche influenza per quanto riguarda la necessità di accogliere la diversità, con la tutela dell’eterogeneità ai fini di un suo superamento graduale, non coatto – motivo che, come sappiamo, tornerà poi nei *Quaderni del Carcere*. Queste precise idee devono aver giocato un qualche ruolo nella produzione carceraria, assieme alla prima formazione «pre-marxista», nella generale concezione gramsciana della lingua, delle dinamiche che la riguardano e soprattutto dei processi di unificazione linguistica.

Per ultimo, ma non meno importante, Stalin (1879–1953), che in quegli anni era ancora un bolscevico minore. Questi può essere considerato una figura unica nel suo genere: come sottolinea Smith (2011), era georgiano d’origine e favorevole sia alla valorizzazione delle nazioni che alla russificazione della neonata unione («He was always the man in between» [Ivi, p. 108]), e proprio per questo venne scelto per abbozzare il primo (e anche ultimo) manifesto sulla questione. Scrisse così, nel 1913, *Il marxismo e la questione nazionale*: troviamo qui una chiara definizione delle nazioni come «comunità di cultura», composte da *forme* quali «linguaggio, territorio, vita economica e composizione psicologica» (Smith, 2011, p. 108). Si tratta di entità storiche, non naturali, con un preciso inizio e una precisa fine, storicamente e culturalmente parlando; fine che

⁵⁴ Per una trattazione più esaustiva, si rimanda a Carlucci (2007; 2013)

si identifica con la loro assimilazione in una «corrente di cultura superiore» (si tratta di tesi non troppo originali, riconducibili a Lenin, come sottolinea Smith). In questo saggio, di contro alle tesi di Renner e Bauer, due esponenti di spicco del cosiddetto *Austromarxismo*⁵⁵, che sottolineavano la necessità distaccare la *nazione* dallo *stato*, la cultura nazionale dallo stato in senso politico (le nazioni, in tal senso, venivano a configurarsi come «libere associazioni di liberi individui», così da favorire anche le ‘nazioni minori’, cioè le minoranze culturali – questo concedendo loro una certa autonomia), Stalin, in accordo con Lenin, puntualizzava la necessità di avvicinare la nazione allo Stato, cercando di sfruttarne il potere per i fini del proletariato. L’idea era la creazione di una rete di relazioni «inter-nazionali», che ponesse in qualche modo le culture nazionali all’interno di determinati confini di carattere statale, opposta ad un’autonomia culturale-nazionale *extra-territoriale*, perché fondamentalmente contraria all’eredità marxista, in quanto poteva andare a minare l’auspicata *unità* della classe operaia e del suo partito. Ciò che più caratterizza gli scritti di Stalin è l’utilizzo che questi fa del termine ‘forma’: queste forme, che sono proprie delle nazioni, sono come eterne, resistono nel tempo e nello spazio, anche quando le nazioni vengono ad estinguersi⁵⁶; e resistono, in particolar modo, nelle lingue di quelle stesse nazioni. Il linguaggio, nello specifico, viene definendosi come una delle forme fondamentali inerenti alla nazione in sé (insieme ad altre forme già citate, quali il territorio o la vita economica). Il linguaggio sembra però essere una costante negli scritti di Stalin sulla questione nazionale, forse tra le più importanti tra le varie forme dell’esperienza nazionale: restando in linea con il programma bolscevico, anche Stalin sostiene l’inviolabile diritto alla lingua madre, con la volontà di dare maggiore considerazione, elevare le lingue e le culture non-russe, sostenendo un’eguaglianza tra queste e la lingua russa. In virtù di questa sua prima ‘apertura’ (dubbia, in quanto sembra farsi semplicemente sostenitore delle direttive del partito) e del ruolo da lui ricoperto (Commissario degli affari nazionali, tra 1917 e 1924)

⁵⁵ Sull’Austromarxismo ci sarebbe molto da dire; tuttavia, ciò che a noi interessa in questa sede è sottolineare come la riflessione teorico-politica attorno al tema della lingua e delle politiche linguistiche fosse molto caro a questo gruppo austriaco. È molto probabile che Gramsci, durante il suo soggiorno a Vienna (tra 1923-1924), sia venuto a conoscenza delle idee generali legate proprio a questa riflessione e alle sue relative politiche scolastiche (Schirru, 2010).

⁵⁶ Smith sottolinea come questo concetto resti tutt’ora un mistero per noi, in quanto di esso e della sua origine non possiamo che fare delle ipotesi: Smith, ad esempio, propone un’analogia con le forme platoniche, che Stalin aveva avuto modo di approfondire prima dell’inizio della sua attività politica (per una trattazione approfondita del tema si rimanda a Smith [2011]).

si fece sostenitore e attuatore del primo programma di *bilinguismo pedagogico*, cioè l'insegnamento in due lingue, la lingua madre e il russo; senza contare le prime iniziative statali di codificazione e standardizzazione dei linguaggi della Russia intera, diretto da linguisti come Polivanov. A questo proposito, sappiamo che in queste serie di specifiche iniziative era coinvolto anche Anatolij Lunačarskij (1875-1933), allora 'commissario del popolo all'istruzione della Federazione Russa: questi conobbe direttamente Gramsci, nel 1922 a Mosca durante le riunioni della commissione per la questione italiana del quarto congresso del *Comintern*, grazie anche alla sua conoscenza della lingua italiana, e con tutta probabilità è anche nella sua persona che va ricercato il profondo legame e la conoscenza delle questioni linguistiche russe da parte di Gramsci⁵⁷.

Quindi, valorizzazione della molteplicità, della plurilinguisticità, seppur nell'unità politica della neonata Unione: niente più, niente meno che la posizione sostenuto dall'allora leader Lenin. Stalin, sotto questo punto di vista, veniva ad assumere, e probabilmente aveva, una certa autorità ed esperienza in campo linguistico: come sottolinea Smith (2011), il tema del linguaggio ha sempre un posto particolare all'interno della produzione teorica e nei discorsi di Stalin. Va tuttavia ricordato come, una volta affermatosi come leader della neonata URSS, Stalin si ponga in maniera diversa riguardo le politiche linguistiche: quell'apertura apparente, con generale adesione alle direttive bolsceviche, lascia spazio ad un'avanzata russificazione, che passa per l'insegnamento della lingua russa e l'affermazione di uno standard linguistico (con discutibili risultati, in quanto, come puntualizza Smith, la Russia restò sempre un «impero di accenti»). Al riguardo, De Mauro ha individuato proprio in un capoverso del *Quaderno 29* un probabile riferimento critico «a quanto di burocratico si andava affermando nella politica culturale e linguistica dell'età staliniana» (De Mauro, 1999, pp. 77-8)⁵⁸: questo ci fa capire come Gramsci fosse probabilmente al corrente della deriva delle politiche linguistiche della Russia stalinista negli ultimi anni della sua detenzione carceraria. Per quanto riguarda invece la conoscenza diretta delle prime idee di Stalin, possiamo solo congetturare:

⁵⁷ È Schirru (2010) a fare queste precisazioni, puntualizzando come potrebbe esserci stata una certa consuetudine tra Lunačarskij e Eugenia Shucht, cognata di Gramsci, a lungo segretaria personale della moglie di Lenin, a sua volta collaboratrice di Lunačarskij stesso.

⁵⁸ «Si otterrà una *lingua unitaria*, se essa è una necessità, e l'intervento organizzato accelererà i tempi del processo già esistente; quale sia per essere questa lingua non si può prevedere e stabilire: in ogni caso, se l'intervento è 'razionale', essa sarà organicamente legata alla tradizione, ciò che non è di poca importanza nell'economia della cultura» (*Q. 29*, p. 2345).

risentendo queste della forte influenza di Lenin, forse Gramsci potrebbe averne sentito parlare o sarebbe potuto venirne a conoscenza; e, al di là dell'impianto teorico differente da quello leninista, alle sue orecchie non sarebbero comunque sembrate così innovative rispetto a quelle che già andavano circolando nel periodo precedente e contemporaneo al suo soggiorno in Russia. È più che probabile che, vista la preminente personalità politico-teorica di Lenin, Stalin fosse a malapena tenuto in considerazione dai partecipanti non-russi della Terza Internazionale (da un punto di vista teorico, chiaramente); la sua considerazione era ovviamente diversa all'interno del partito, visti gli importanti incarichi che si trovò a ricoprire nel corso degli anni.

Alla luce delle nostre analisi sulle possibili fonti gramsciane relative al periodo russo, cosa possiamo quindi affermare con certezza? Nel generale *clima culturale* che caratterizzò gli anni tra 1920 e 1930 – piuttosto che nelle personalità e nelle teorie 'specialistiche', per così dire, del dibattito linguistico-marxista, come puntualizzato in precedenza – e nella fervida *attività teorico-politica* legata al generale bisogno di dare alla Russia un'unità linguistica e culturale, oltre che nazionale, Gramsci trovò sicuramente una vera e propria conferma di ciò che fino a quel momento, dal periodo universitario fino agli anni della più intensa attività politica, era venuto pensando: le politiche linguistiche sovietiche del periodo leninista si basano su idee che, come abbiamo più volte avuto modo di constatare, non potevano che suonare familiari al Gramsci ormai ex-studente di glottologia. L'idea di un'unificazione linguistico-culturale che rifiuti qualsiasi forma di coercizione, in senso manzoniano o esperantistico, ma si fondi piuttosto su modificazione sociali e culturali più profonde, che possano generare poi quelle «spinte linguistiche» che solo da basso possono provenire, trova conferma nelle politiche linguistiche russe proposte dal bolscevismo, che rifiuta di utilizzare «il bastone» nelle questioni linguistico-culturali. Con altrettanta certezza, possiamo affermare che le stesse idee gramsciane riguardanti l'educazione linguistica possono avere tratto una qualche influenza positiva da quelle proposte dai bolscevichi negli anni precedenti e contemporanei al soggiorno di Gramsci: il *bilinguismo pedagogico*, di cui lo stesso Stalin si era fatto sostenitore, potrebbe aver convinto maggiormente Gramsci dell'importanza della padronanza della lingua madre (del dialetto, nel caso italiano), cui segue

secondariamente quella della lingua unica che si deve affermare a livello nazionale⁵⁹; ed è forse proprio nelle iniziative intraprese dal governo bolscevico che è da ricercarsi quello che nei paragrafi successivi chiameremo ‘cambio di prospettiva’ dell’orientamento gramsciano nei confronti dell’unificazione linguistica e del modo in cui essa debba essere attuata, e cioè la possibilità di una qualche azione diretta dalla *società politica* a quella *civile*, con mezzi governativi che tengano ben conto della dialettica egemonica gramscianamente intesa.

2.4 Unificazione linguistica nei Quaderni del Carcere

La produzione carceraria di Gramsci rappresenta il vero e proprio punto d’arrivo del suo pensiero, il momento più maturo della sua intera produzione intellettuale; essa mostra tutta la poliedricità di un prolifico pensatore quale era Gramsci. Frutto degli studi intrapresi nel corso della sua detenzione carceraria, i *Quaderni* sono una monumentale raccolta di scritti nei quali, e senza dubbio alcuno, è riconoscibile un continuo e costante riferimento a questioni linguistiche; e anzi, come già detto, è proprio in queste pagine che riemergono quegli interessi apparentemente sopiti, che si mostra forse il vero volto di Gramsci: un pensatore politico che non perde mai di vista fattori di carattere sociale, economico, culturale, ma soprattutto di carattere linguistico, come elemento che lega assieme tutti gli altri. Come accennato in precedenza, proprio nell’inscindibile legame tra linguaggio e politica si ritrova il carattere *sui generis* della riflessione gramsciana; e siamo fortemente convinti di come, per una vera e propria comprensione del pensiero di Gramsci e del suo evolversi all’interno dei *Quaderni*, si debba necessariamente tenere conto di questa generale commistione tra linguaggio e politica.

In questa serie di scritti che Gramsci viene elaborando tra il 1929 (anno in cui ottiene la possibilità di scrivere in carcere) e 1935, vengono a confluire tutti gli elementi della sua formazione culturale, marxisti e non, che si intrecciano in un innovativo e coerente

⁵⁹ Nella lettera del 26 marzo 1927 alla sorella Teresina, Gramsci scrive: «Franco mi pare molto vispo e intelligente: penso che parli già correntemente. In che lingua parla? Spero che lo lascerete parlare in sardo e non gli darete dei dispiaceri a questo proposito. È stato un errore, per me, non aver lasciato che Edmea, da bambinetta, parlasse liberamente in sardo. Ciò ha nociuto alla sua formazione intellettuale e ha messo una camicia di forza alla sua fantasia. [...] Ti raccomando, proprio di cuore, di non commettere un tale errore e di lasciare che i tuoi bambini succhino tutto il sardismo che vogliono e si sviluppino spontaneamente nell’ambiente naturale in cui sono nati: ciò non sarà un impaccio per il loro avvenire, tutt’altro» (LC, pp. 36-7).

punto di vista che si può inserire in un quadro decisamente marxista, ma che presenta un'originalità senza pari nella produzione marxistica di questo periodo storico. Si tratta di un punto di vista che, come testimonia già nel 1927 la lettera alla cognata Tania, prende in considerazione lo stretto rapporto tra questione della lingua, apparati culturali, società e – aggiungiamo qui a buon diritto – Stato (*società politica*): è proprio in questa approfondita analisi che Gramsci mostra l'influenza che su di sé hanno elementi legati al terreno della linguistica propriamente detta (Ascoli, Bartoli, Meillet, ecc.), come sottolineato da Lo Piparo (1979), ma anche gli elementi legati all'ambito teorico bolscevico-marxista, inerenti soprattutto alle possibili politiche linguistiche da attuare in ambito nazionale (Bucharin, Lenin, Stalin), come puntualizzato da Carlucci (2013). Da questo insieme così eterogeneo e ricco, Gramsci riesce a ricavare una preziosa sintesi che si concretizza nelle categorie del suo pensiero maturo, alle quali abbiamo già fatto riferimento e sulle quali torneremo più approfonditamente in questo paragrafo. È quanto mai necessario, infatti, analizzare più nello specifico le idee gramsciane riguardanti l'unificazione linguistica, quali si esprimono pienamente nei *Quaderni*, compreso ciò che riguarda le sue generali dinamiche e le possibili soluzioni teorico-pratiche che Gramsci prospetta per una sua attuazione reale. Quest'analisi verrà effettuata ripercorrendo anche la disamina gramsciana della storia politica, culturale e linguistica dell'Italia pre e post-unitaria.

Nei *Quaderni del carcere* la riflessione sulla lingua in generale occupa certo un posto d'onore: come già visto in precedenza (cercheremo qui di seguire proprio lo schema teorico già tracciato, seppur in linee generali, nel paragrafo 1.3) essa trova una sua concreta definizione nel *Quaderno 10*, dove Gramsci compie quella sostanziale identificazione tra *lingua* (come «nome collettivo») e *cultura/filosofia/concezione del mondo* («sia pure nel grado di senso comune»); e dove Gramsci parla di quel fondamentale raggiungimento di un'«unità culturale-sociale [...] sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo». A questi due elementi – cultura e linguaggio, che tra loro si identificano in quanto il primo si esprime primariamente nel secondo – fanno riferimento molte delle questioni che Gramsci aveva già avuto modo di affrontare nel corso della propria vita intellettuale, tra università e attivismo politico, e che ritornano, arricchendosi ulteriormente lungo tutto l'arco della produzione carceraria: qui si uniscono la *questione della lingua* (nei già ben noti termini manzoniani e ascoliani), il dibattito sul

mutamento linguistico (che Gramsci probabilmente riprende dal dibattito teorico tra Neogrammatici e Neolinguisti⁶⁰), il *problema degli intellettuali* (che Gramsci stesso sottolinea essere legato a questioni prettamente statali) e *riflessione teorica sullo Stato* (con le annesse politiche da attuare in campo linguistico-culturale)⁶¹. Come possiamo chiaramente notare, si tratta di una catena concettuale nella quale il linguaggio e la riflessione che lo riguarda hanno sempre un ruolo centrale. Come afferma Lo Piparo, tutti questi temi «formano una solida catena teorica in cui ogni anello è necessario» (1979, p. 155). Tutte le dinamiche riguardanti gli anelli di questa catena sono *isomorfi*: oltre ad essere necessario, ogni anello dipende dall'altro e dalla debolezza (storica) dell'uno è dipesa la debolezza dell'altro. E questa «catena teorica», oltre ad essere un po' il *fil rouge* della produzione carceraria, viene esplicitamente presentata in diversi passaggi dei *Quaderni*, venendo spesso rivista, arricchita, rielaborata in maniera sempre più sistematica e coerente. Già nel *Quaderno 14* Gramsci scrive:

Si potrebbero raccogliere, in uno stesso saggio, diverse serie di note, scritte partendo da interessi intellettuali diversi, ma che in realtà sono espressione di uno stesso problema fondamentale. Così le note sulle questioni: della lingua, del romanticismo italiano (se sia esistito), del perché la letteratura italiana non sia popolare, dell'esistenza o meno di un teatro italiano, ecc., con le note sulle varie interpretazioni che sono state date del moto del Risorgimento fino alle discussioni più recenti sulla «razionalità» e sul significato del presente regime (psicosi di guerra, ecc.). Tutti questi argomenti sono strettamente collegati (*Q.* 14, pp. 1703-4).

Più avanti, con precisione nel *Quaderno 21*, ne troveremo una riproposizione, nelle rinnovate vesti di ciò che Gramsci chiama «*nesso di problemi*»: quest'insieme di

⁶⁰ Si rimanda a Lo Piparo (1979) – *Neogrammatici e Neolinguisti: il paradigma linguistico di Gramsci*, pp. 57-85.

⁶¹ «Studio teorico e metodologico di *linguistica comparata* (prestigio culturale come causa di mutamento e diffusione delle lingue), teoria e storia degli *intellettuali* (gli intellettuali come produttori e portatori del prestigio-egemonia), definizione di *Stato* (la forza di coesione e la nazional-popolarità dello Stato come effetto della capacità di prestigio-egemonia dei suoi intellettuali e dei gruppi sociali da esso rappresentati), *questione della lingua* (banco di prova ed esemplificazione sulla storia culturale e linguistica dell'Italia dei principi di sociologia e di linguistica teorica)», Lo Piparo (1979, p. 155).

problematiche è descritto come «il riflesso della faticosa elaborazione di una nazione italiana di tipo moderno, contrastata da condizioni di equilibrio di forze interne e internazionali»; e, secondo Gramsci, «nessuno ha mai presentato questi problemi come *un insieme collegato e coerente*, ma ognuno di essi si è ripresentato periodicamente a seconda di interessi polemici immediati, non sempre chiaramente espressi, senza volontà di approfondimento» (Q. 21, p. 2107). Nella sua elaborazione di questo «‘catalogo’ delle più significative quistioni da esaminare ed analizzare», Gramsci elenca:

1. «Perché la letteratura italiana non è popolare in Italia?» (per usare l'espressione di Ruggero Bonghi);
2. Esiste un teatro italiano? [...]
3. Quistione della lingua nazionale, così come fu impostata da Alessandro Manzoni;
4. Se sia esistito un romanticismo italiano;
5. È necessario provocare in Italia una riforma religiosa come quella protestante? Cioè l'assenza di lotte religiose vaste e profonde determinata dall'essere stata in Italia la sede del papato quando fermentarono le innovazioni politiche che sono alla base degli Stati moderni fu origine di progresso o regresso?;
6. L'Umanesimo e il Rinascimento sono stati progressivi o regressivi?;
7. Impopolarità del Risorgimento ossia indifferenza popolare nel periodo delle lotte per l'indipendenza e l'unità nazionale;
8. Apoliticismo del popolo italiano che viene espresso con le frasi di «ribellismo», di «sovversivismo», di «antistatalismo» primitivo ed elementare;
9. Non esistenza di una letteratura popolare in senso stretto (romanzi d'appendice, d'avventure, scientifici, polizieschi ecc.) e «popolarità» persistente di questo tipo di romanzo tradotto da lingue straniere, specialmente dal francese; non esistenza di una letteratura per l'infanzia. In Italia il romanzo popolare di produzione nazionale è quello anticlericale oppure le biografie di briganti. Si ha però un primato italiano nel melodramma, che in un certo senso è il romanzo popolare musicato. (Q. 21, pp. 2108-9).

«Pare inconfutabile – dice Gramsci – che *nessuno di tali problemi può essere risolto isolatamente* (in quanto essi sono ancora attuali e vitali)» (Q. 21, p. 2109, corsivo mio). Ognuna di tali «quizioni», com'è chiaro, presenta caratteri propriamente linguistico-culturali e tutte (la non-popolarità della letteratura italiana, la mancanza di un teatro italiano, ancora la quizione della lingua, la mancanza di fenomeni culturali simili alla Riforma, ecc.) fanno riferimento alla mancanza di un *clima culturale e linguistico* omogeneo, alla fondamentale mancanza di unità su questi due fronti in ambito italiano. Quelli elencati da Gramsci sono i problemi di un'Italia che manca di quelle fondamentali condizioni che le permettano di essere una nazione vera e propria, non nel senso meramente burocratico del termine; di un'Italia che manca appunto di *unità*.

Ora dov'è da ricercare, culturalmente e storicamente, la mancanza di quest'unità? Per rispondere (nuovamente) a questa domanda, stavolta nel modo in cui lo fa Gramsci, partiremo proprio dall'analisi di uno dei primissimi passi sul linguaggio presenti nei *Quaderni*. Nel *Quaderno I*, Gramsci critica una recensione del Bellonci a proposito di un saggio del Crémieux (*Panorama de la littérature italienne contemporaine*). Qui Gramsci conviene col Crémieux a proposito della mancanza di «una classe colta italiana unitaria, che parli e scriva una lingua 'viva' unitaria» e della grande distanza presente «tra la classe colta e il popolo»; tuttavia rigetta con forza l'affermazione del Bellonci, secondo cui «sino al cinquecento le forme linguistiche *scendono dall'alto*, dal seicento in poi *salgono dal basso*» (Q.1, pp. 81-2, corsivo mio). Considerando quest'affermazione uno «spropósito madornale, per superficialità», puntualizza poi:

Proprio fino al 500 Firenze esercita l'*egemonia culturale*, perché esercita un'*egemonia economica* (papa Bonifacio VIII diceva che i fiorentini erano il quinto elemento della terra) e c'è uno sviluppo dal basso, dal popolo alle persone colte. Dopo la decadenza di Firenze, l'italiano è la lingua di una casta chiusa, senza contatto con una parlata storica. *Non è questa forse la quizione posta dal Manzoni, di ritornare all'egemonia fiorentina e ribattuta dall'Ascoli che, storicista, non crede alle egemonie linguistiche per decreto legge, senza la struttura economico-culturale?* (Ivi, p. 82, corsivo mio).

Oltre ad essere uno dei tanti luoghi in cui torna la *quizione della lingua*, vera e propria

costante di tutta la produzione intellettuale gramsciana⁶², troviamo qui un primo accenno alle dinamiche proprie dell'*egemonia*, categoria che risulterà centrale nella comprensione dei meccanismi linguistico-culturali e nella possibile attuazione di politiche ad essi legate. Perché con la decadenza fiorentina la diffusione del suo idioma si interrompe? Perché venendo a mancare l'egemonia economica di Firenze, viene inevitabilmente a decadere anche la sua egemonia culturale; e questa decadenza le impedisce qualsiasi ulteriore azione diffusa in campo extra-fiorentino.

Le questioni riguardanti la lingua vengono quindi a legarsi al fondamentale concetto gramsciano di *egemonia*⁶³: perché in Italia non si è mai raggiunta quell'auspicata unità linguistico-culturale? Perché è sempre mancata una forza egemone (che sarebbe potuta essere Firenze, ma che purtroppo non lo fu) che tenesse la *dirigenza* culturale del paese, che riuscisse ad essere culturalmente egemone – e la cui posizione fosse sentita come tale, esercitando quindi un certo *prestigio culturale* – e che potesse, successivamente, aspirare anche ad un'egemonia in senso politico, al *dominio*. Una forza, o anche un gruppo, che fosse *dominante e dirigente*. In mancanza di questo fondamentale elemento, senza alcuna azione 'aggregante' o 'dirigente', l'agognata unità culturale e linguistica italiana non si attuò mai, lasciando spazio all'eterogenea disgregazione politica, culturale e linguistica. In questa Italia così divisa non si ebbero mai quelle condizioni che permettessero la creazione di una «unità culturale-sociale», presupposto fondamentale per la diffusione di una lingua unica. Ma perché in Italia venne storicamente a mancare quella forza aggregante, quel fattore di unitarietà che in altri paesi, ad esempio la Francia, fu invece presente? Perché l'Italia si trovò sempre preda delle egemonie straniere, piuttosto che di quelle patrie? Il problema è primariamente da ricercarsi, in senso storico, nello svilupparsi della *classe borghese*, congiunto alla *storia (e questione) degli intellettuali*. Gramsci nei *Quaderni del Carcere* ha modo di approfondire ampiamente la questione, ricostruendo un preciso quadro nel quale inserire le sue problematiche; quadro storico che si va

⁶² Come sottolinea Lo Piparo, «nei *Quaderni*, l'opposizione Ascoli/Manzoni si ripresenta [...] come opposizione tra chi conosce bene i meccanismi dell'*egemonia* e chi invece confonde egemonia con *dittatura*» (1979, p. 128, corsivo mio).

⁶³ «Consenso 'spontaneo' dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante, consenso che nasce 'storicamente' dal prestigio (e quindi dalla fiducia) derivante al gruppo dominante dalla sua posizione e dalla sua funzione nel mondo della produzione» (*Q.* 12, p. 1519). Come si può notare, nei *Quaderni* molti dei nessi teorici che ritroviamo nell'intero evolversi del pensiero gramsciano vengono così ad universi, ad intrecciarsi nel complesso concetto di *egemonia (prestigio-egemonia, se si vuole sottolinearne la derivazione meiletiano-bartoliana)*.

delineando in un continuo e serrato confronto con quello francese (come per Manzoni e Ascoli, come abbiamo già sottolineato, anche per Gramsci la Francia è paradigma rispetto al quale confrontare la storia italiana).

La borghesia francese nasce e si sviluppa come più «unita al popolo minuto e ai contadini (entro certi limiti, s'intende)» (Q. 5, p. 647) e gli intellettuali da essa generati «tendono [...] ad avvicinarsi al popolo per guidarlo ideologicamente e tenerlo collegato al gruppo dirigente» (Q. 11, 1398): nella storia francese il protagonista indiscusso è «il *popolo-nazione*; quindi un tipo di nazionalismo politico e culturale che sfugge ai limiti dei partiti propriamente nazionalistici e che impregna tutta la cultura, quindi una dipendenza e un *collegamento stretto tra popolo-nazione e intellettuali*» (Q. 3, pp. 361-2, corsivo mio). Di tutto ciò, dice Gramsci, «*niente di simile in Italia*» (*Ibidem*, corsivo mio): la borghesia italiana «non seppe unificare intorno a sé il popolo e questa fu la causa delle sue sconfitte» (Q. 25, p. 2289); «la democrazia borghese non seppe mai crearsi una base popolare» (Q. 19, p. 2075) e i suoi intellettuali sentirono sempre il bisogno di «distingersi dal popolo, mettersene fuori, creare tra di loro o rafforzare lo spirito di casta, e nel loro fondo diffidare dal popolo, sentirlo estraneo, averne paura, perché in realtà era qualcosa di sconosciuto, una misteriosa idra dalle innumerevoli teste» (Q. 3, p. 362)⁶⁴. Quindi, da una parte, una tendenza *nazionale-popolare*, dall'altra una tendenza *corporativista*: la borghesia italiana, compresi i suoi intellettuali, a partire dal medioevo, «non seppe uscire dalla fase corporativa per entrare in quella politica [...] non seppe creare uno Stato autonomo, ma rimase nella cornice medioevale feudale e cosmopolita» (Q. 5, p. 568, corsivo mio). Proprio per questa sua tendenza al corporativismo, nonostante la mancanza di una dimensione *nazionale-territoriale*, «il problema dell'unità territoriale, non fu neanche posto o sospettato» (Q. 5, p. 568), non richiesto dai miopi interessi campanilistici. In Italia, dice Gramsci, «la coscienza nazionale [...] doveva costituirsi dal superamento di due forme culturali: il *particolarismo municipale* e il *cosmopolitismo cattolico*, che erano in stretta connessione fra loro e costituivano la forma più caratteristica di residuo medievale e feudale» (Q. 15, p. 1801, corsivo mio). Com'è chiaro

⁶⁴ «Dunque tutta la classe colta, con la sua attività intellettuale è staccata dal popolo, dalla nazione, non perché il 'popolo-nazione' non abbia dimostrato e non dimostri di interessarsi a queste attività intellettuali in tutti i suoi gradi, dai più infimi (romanzacci d'appendice) ai più elevati, tanto è vero che ricerca i libri stranieri, ma perché l'elemento intellettuale indigeno è più straniero degli stranieri di fronte a questo popolo-nazione.» (Q. 3, p. 344).

però dalla sua analisi, questo duplice superamento non avvenne mai: la borghesia italiana si presentò sempre con volto *economico-corporativo*, piuttosto che ‘universale’ o ‘nazionale’: un gruppo sociale che non fu mai capace di esercitare una qualche forma di egemonia sugli altri gruppi non-borghesi, che mai riuscì a coinvolgerli nella realtà del popolo-nazione; un gruppo che non fu mai *giacobino*⁶⁵. In questa sua incapacità di esercitare o voler esercitare una qualche egemonia, questa borghesia non aspirò ad alcuna prospettiva ‘nazionale’, neanche da un punto di vista linguistico: essa predilesse certo l’uso del latino, oppure di uno dei volgari locali, senza aggiungervi alcuna aspirazione o aspettativa di una sua diffusione – l’utilizzo del volgare, in poche parole, non andò mai oltre il campanile. Unica eccezione in questo quadro storico composto da secoli di eterogeneità e disgregazione, il comune di Firenze: fintanto che esso esercitò una forma di egemonia nella penisola, riuscì nella creazione di quello che Gramsci chiama, con un’espressione di stampo dantesco, «*volgare illustre*» (segno di una prima, seppur lontana, *coscienza nazionale unitaria*, come puntualizza Lo Piparo [1979]); volgare che, come già sottolineato nella critica al Bellonci, finì per rimanere esclusiva di una ristretta cerchia intellettuale, a causa del decadere dell’egemonia economico-culturale di Firenze. Questo perché, come dirà Ascoli con riferimento alla storia francese, «Firenze non è stata Parigi» (Ascoli, 1882-85, p. 126): se la Francia accettò l’egemonia parigina, in Italia non si ebbe un centro che avesse le stesse potenzialità egemoniche della capitale francese, e la cui egemonia durasse tanto a lungo da poter essere appunto accettata spontaneamente. L’egemonia fiorentina durò ben poco e quel «*volgare illustre*», con aspirazione potenzialmente ‘nazionale’, finì per diventare anch’esso prerogativa di una casta chiusa in se stessa, di una casta intellettuale sostenitrice del «tristo divorzio tra intellettuali e il pubblico». A ciò si deve inoltre aggiungere il perdurare del cosmopolitismo legato alla produzione intellettuale in lingua latina, rinforzato dall’avvento dell’Umanesimo e del Rinascimento, che contribuì al mantenimento del volgare in una dimensione meramente municipale (dimensione che spesso lo vide scendere dialetto, per quanto già «il volgare, per gli umanisti, era come un dialetto, cioè non aveva carattere nazionale» [Q. 5, p. 652]);

⁶⁵ Chiaro riferimento al già citato movimento giacobino francese, che nella Francia post-rivoluzionaria attuò riforme di carattere politico, ma anche riforme di carattere linguistico, portando la nazione ad essere unificata sotto l’unico «*idiome de la liberté*». Nel lessico gramsciano, ‘giacobino’ diviene vera e propria categoria teorica: essa racchiude tutti coloro che trasformano la borghesia da classe economico-corporativa a ‘universale’, ricercando un’unità culturale e sociale tra borghesia e classi non-borghesi nel *popolo-nazione*.

oppure, come nel caso del «volgare illustre», gli fece assumere una funzione *sovradialettale*, quindi sì intellettuale ma distinta da quella latina – con sua conseguente cristallizzazione e riproponendo, in altri termini, la drammatica «frattura tra il popolo e gli intellettuali, tra il popolo e la cultura». Quest’ultima considerazione, di una lingua «cristallizzata [...] allo stesso modo che si era cristallizzato il latino letterario» (Q. 3, p. 354) anticipa la storia della questione linguistica nel contesto dell’Italia unita⁶⁶, in quanto è proprio da quel «volgare illustre» ormai cristallizzato che nasce l’ideale di una fiorentinizzazione della penisola.

La storia linguistica italiana resta in definitiva dominata fino al Settecento dall’utilizzo del latino, che tra Umanesimo e Rinascimento segna la sua definitiva vittoria sui volgari. Si apre però una nuova fase con il Risorgimento e l’unità nazionale-politica dell’Italia: con la scomparsa del latino «dal campo laicale», viene a riproporsi, in termini simili all’opposizione *volgari-latino*, quella tra *dialetti e lingua nazionale*, quest’ultima «lingua scritta e non parlata, dei dotti e non della nazione» (Q. 3, p. 354), che ha le sue radici proprio in quel «volgare illustre» di matrice fiorentina, che si cristallizza e viene poi fatto proprio dalla tradizione intellettuale. In questo ‘rinnovato’ contesto storico, Gramsci avverte di nuovo la mancanza di quella forza egemone che possa in qualche modo portare ad un’unità linguistico-culturale, che sia soprattutto intesa come *nazionale-popolare*: nel periodo risorgimentale l’unico gruppo che, in questo senso, avrebbe potuto ricoprire un ruolo pari a quello del *giacobinismo francese*, cercando di saldare questione nazionale e base popolare della nazione stessa, fu certo il Partito d’Azione⁶⁷. Questo, dice Gramsci, «non è riuscito che in misura molto limitata a mettere le grandi masse popolari a contatto dello Stato» (Q. 19, p. 2042); non seppe crearsi un’adeguata base popolare soprattutto perché «riteneva ‘nazionali’⁶⁸ l’aristocrazia e i proprietari e non i milioni di contadini»

⁶⁶ Nell’Italia post-risorgimentale, dirà Gramsci, «ci sono in Italia due lingue dotte, il latino e l’italiano, e questo finisce con l’aver il sopravvento [...] col distacco degli intellettuali laici da quelli ecclesiastici» (Q. 3, p. 354); «ci sono due lingue: l’italiano e il dialetto regionale e nella vita familiare si adopera il dialetto: l’italiano, in gran parte, è un esperanto, cioè una lingua parziale, ecc.» (Q. 3, p. 350). «Mi pare [...] si dovrebbe dire che *lingua=storia* e *non lingua=arbitrio*. Le lingue artificiali sono come i gerghi: non è vero che siano assolutamente non lingue perché sono in qualche modo utili: hanno un contenuto storico sociale molto limitato. Ma ciò avviene anche tra dialetto e lingua nazionale-letteraria» (Q. 6, p. 738).

⁶⁷ «Partito politico d’ispirazione democratica e repubblicana che aveva come obiettivo l’unificazione dell’Italia. Creato da Mazzini nel 1853, entrato in crisi alla fine dello stesso anno, risorse verso il 1859, sotto l’influenza di Garibaldi, e promosse l’impresa dei Mille. Molti dei suoi membri passarono poi nella Sinistra, altri nel Partito repubblicano», Treccani, *Enciclopedie online* (consultata il 9/11/2016).

⁶⁸ Gramsci sente la necessità di utilizzare l’espressione «*nazionale-popolare*», piuttosto che «*nazionale*», proprio in virtù del fatto che, a livello storico-semanticamente, il secondo termine ha in Italia una connotazione

(Q. 19, p. 2045): il risultato fu ovviamente la creazione di un'unità burocratica, formale, senza una solida egemonia, senza un consenso popolare – in termini propriamente gramsciani, una «dittatura senza egemonia», uno scenario in cui l'Italia è guidata da un gruppo dominante ma non dirigente. Quello del Partito d'Azione fu, a detta di Gramsci, «l'ultimo riflesso della 'tendenza storica' della borghesia italiana a mantenersi nei limiti del 'corporativismo'» (Q. 5, p. 677). Se la reale coesione del popolo-nazione dipende dal superamento della dimensione corporativo-campanilistica, risulta chiaro il perché dell'assenza della suddetta coesione in Italia; ed è altrettanto chiaro perché «la lingua del popolo è ancora il dialetto» (Q. 23, p. 2236). In Italia esiste il solo «sentimento nazionale, non popolare-nazionale, cioè un sentimento puramente 'soggettivo', non legato alla realtà» (Q. 6, p. 769): si tratta di un «sentimento da 'intellettuali'», proprio delle dinamiche di casta caratterizzanti tutta la storia degli intellettuali italiani. L'Italia è sì unita, ma è unita come «nazione retorica», non come «nazione-popolo». Se «i giacobini lottarono strenuamente per assicurare un legame tra città e campagna» (Q. 19, 2014), tra aristocrazia, intellettuali e popolo, il Partito d'Azione «si comportò, invece, come se la cultura di tutta la nazione-popolo coincidesse con quella degli intellettuali»⁶⁹; e, si aggiunga, come se ci fosse coincidenza tra «quella della campagna con quella della città. Come se tutte le città fossero culturalmente omogenee» (Lo Piparo, 1979, p. 211, corsivo mio) – approfondiremo tra poco la questione del rapporto tra città e campagna.

Ora, l'analisi che Gramsci fa di questa fase storica passa per una distinzione teorica fondamentale, che permette di comprendere appieno i fenomeni linguistico-culturali e sociali da lui considerati: parliamo dei binomi *dialetto - folklore* e *lingua nazionale - culture ufficiali*. Se, come si è già più volte ripetuto, in Gramsci è presente un'identificazione tra lingua e cultura/filosofia/concezione del mondo, è chiaro come il *dialetto* sia primariamente espressione di una cultura legata al *folklore*⁷⁰ («concezione del mondo di determinati strati della società, che non sono toccati dalle correnti moderne di pensiero» [Q. 1, p. 89]; «chi parla solo il dialetto [...] partecipa necessariamente di una

chiaramente 'corporativista': non viene quindi ad identificarsi con il popolo intero, bensì con la sola aristocrazia e gli intellettuali, come sappiamo dichiaratamente separati dal resto della popolazione.

⁶⁹ Questo, secondo un principio molto simile a quello che guidò il Manzoni durante la stesura della sua relazione al Ministro Broglio – «si dice tutti le stesse cose; solo le diciamo in modi diversi» (Manzoni, 1968).

⁷⁰ Vista la natura di questo lavoro, possiamo qui solo accennare ad alcune questioni riguardo la problematica del *folklore*, cui Gramsci dedica l'interno *Quaderno 27*, e facendovi riferimento solo in relazione alle dinamiche dell'unificazione linguistica.

intuizione del mondo più o meno ristretta e provinciale, fossilizzata, anacronistica in confronto delle grandi correnti di pensiero che dominano la storia mondiale» [Q. 11, p. 1377]) e come la *lingua nazionale* sia espressione di una concezione del mondo ‘nazionale’, nel senso di contemporaneo («Si può dunque dire che un carattere è ‘nazionale’ quando è contemporaneo a un livello mondiale (o europeo) determinato di cultura ed ha raggiunto (s’intende) questo livello» [Q. 14, p. 1660]). I dialetti sono quindi espressione di quel modo di pensare non-organico, disorganizzato, che è proprio del senso comune (che, come dice Gramsci, è proprio ciò che crea il folklore – «il senso comune crea il futuro folklore, cioè una fase relativamente irrigidita delle conoscenze popolari di un certo tempo e luogo», [Q. 24, p. 2271]). Questo duplice binomio caratterizzante la situazione italiana post-risorgimentale, in cui rientra anche l’Italia vissuta da Gramsci, permette di dividere la società civile in due gruppi distinti: *borghesia cittadina* (che si presume sia portatrice di una concezione del mondo ‘nazionale’) e *borghesia rurale* (legata alle concezioni proprie del dialetto e del folklore), *operai urbani* e *contadini*. Gramsci analizza queste due categorie e le relazioni che tra queste intercorrono utilizzando, come puntualizza giustamente Lo Piparo, gli strumenti propri della *linguistica areale* del suo maestro, Matteo Bartoli, che influenzano direttamente le dinamiche del *prestigio-egemonia*: i mutamenti linguistici partono da un preciso punto o centro geografico; si diffondono per *irradiazione* da questi, che possiamo appunto chiamare *centri d’irradiazione*, e «l’estensione e la forza d’irradiazione del fenomeno sono direttamente proporzionali al *prestigio culturale* del punto da cui si è irradiato e alla facilità e intensità di comunicazioni esistenti tra il centro irradiatore e la periferia irradiata» (Lo Piparo, 1979, p. 169). Questo genere di norme, per Bartoli come per Gramsci, sono chiaramente applicabili anche a fenomeni di carattere culturale⁷¹. In questo schema (*centro d’irradiazione - periferia irradiata; area esposta alle comunicazioni - area più isolata*), la città è sempre posta al primo polo, la campagna al secondo: dice Bartoli che «negli scambi linguistici, come negli altri scambi della coltura, le città danno alle campagne molto di più che non ne ricevano» (Bartoli, 1936-7, p. 116 [citato in Lo Piparo, 1979, p. 173]) – conviene ricordare nuovamente che questi schemi arrivano a

⁷¹ Soprattutto per quel che riguarda l’analisi del folklore, dice Gramsci che «il popolo stesso non è una collettività omogenea di cultura, ma presenta delle stratificazioni culturali [...] che [...] non sempre possono essere identificate in determinate collettività storiche: certo però il grado maggiore o minore di ‘isolamento’ storico di queste collettività dà la possibilità di una certa identificazione» (Q. 5, p. 680).

Gramsci attraverso il filtro bartoliano, ma sono primariamente da ricondurre alle idee linguistiche di Antoine Meillet, che si concentrò in particolar modo sui processi d'irradiazione dei fenomeni linguistici⁷². L'associazione della dimensione dialettale a quella della campagna non è quindi di matrice gramsciana, bensì ha le sue fonti in Bartoli (che vedeva nelle città «le tombe delle varietà dialettali»), come in Ascoli («il rustico altro [...] non è se non la favella un giorno comune anche alla città, che nel contado più a lungo resiste agli influssi innovatori»). Le città irradiano, le campagne ricevono le novità linguistico-culturali, per il principio secondo cui «ciò che è diventato 'ferravecchio' in città è ancora 'utensile' in provincia» (Q. 24, p. 2269). A questo punto, è chiaro come questo meccanismo di irradiazione secondo lo schema città-campagna può e deve essere applicato anche a ciò che riguarda la diffusione di una concezione del mondo: il movimento dovrà andare dalla concezione del mondo allineata alla cultura ufficiale-nazionale a quella folklorica; da quella che eserciti maggiore prestigio culturale a quella legata alla filosofia del senso comune. Queste sono quindi le regole che sottostanno all'andamento generale del ragionamento gramsciano inerente le dinamiche egemoniche: affinché in Italia si possa raggiungere quell'unità culturale-sociale, presupposto dell'unità linguistico-culturale, c'è bisogno di una forza, di un gruppo che sia capace di esercitare una sua egemonia, in virtù di un dato prestigio culturale⁷³ che si irradia proprio dalla concezione del mondo di cui si fa sostenitore; e il prestigio di questa concezione del mondo, 'nazionale' in senso gramsciano, dovrà irradiarsi anche e soprattutto in virtù dell'azione degli intellettuali organici generati da questa forza/gruppo (i quali, come dice Gramsci, si fanno storicamente commessi del gruppo dominante e dirigente nell'esercizio dell'egemonia culturale nell'ambito della società civile). In virtù di questo processo, cui sottostanno appunto le regole della linguistica areale, al senso comune verrà a sostituirsi il buon senso, al disgregato folklore verrà a sostituirsi una sistematica e critica concezione del mondo: questo processo, che si fonda su un'egemonia della città sulla campagna, della borghesia cittadina sulla borghesia rurale, unirà culturalmente intellettuali e massa, verso un'unità che possa definirsi *nazionale-*

⁷² Per un approfondimento riguardante il rapporto Meillet-Gramsci, si rimanda a Lo Piparo (1979), pp. 85-101; 241-257.

⁷³ Tutto dipende dal prestigio culturale che questa concezione del mondo e i suoi intellettuali riescono ad esercitare: in mancanza di ciò, verrebbe a mancare l'elemento che avvicina la massa all'indirizzo linguistico-culturale del gruppo potenzialmente egemone, che dev'essere a sua volta capace di avvicinarsi all'individuo-massa, comprenderlo e, per così dire, farlo proprio.

popolare; il tutto, ovviamente, mosso dal consenso spontaneo dato dalla massa all'indirizzo culturale di quello che viene a configurarsi come gruppo dirigente-dominante. Questa prima ma fondamentale unità sarà la sola che consentirà una successiva *unificazione linguistica*⁷⁴, che partirà dalla successiva imitazione da parte dell'individuo-massa del linguaggio nella quale si esprime proprio la concezione del mondo che si è andata diffondendo: dice Gramsci che è una comune concezione del mondo «che dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato» (*Q.* 10, p. 1306), e solo su questa potrà basarsi una unità dal punto di vista linguistico. Quindi, se come afferma anche Lo Piparo (1979) le dinamiche dell'unificazione linguistica vengono a legarsi alle dinamiche dell'egemonia, allora «la lingua» è da intendere «come elemento della cultura e quindi della storia generale e come manifestazione precipua della 'nazionalità' e 'popolarità' degli intellettuali» (*Q.* 3, p. 355), della presenza o meno di quello che Gramsci chiama *popolo-nazione*.

Benché a livello storico sembri essere sempre mancata in Italia una forza o un gruppo che potesse esercitare questo genere di egemonia, una forza *giacobina*, per così dire – come abbiamo visto, né la borghesia italiana medievale o rinascimentale, né il Partito d'Azione mazziniano riuscì mai a ricoprire questo ruolo storico-politico – Gramsci intravede però un primo movimento d'aggregazione, d'unificazione, nell'azione del *movimento socialista*: «L'Italia è diventata una unità politica, perché una parte del suo popolo si è unificata intorno ad un'idea [...] il socialismo»; «milioni d'italiani sono diventati uomini, cittadini, perché c'è stata un'idea, il socialismo, che li ha scossi, che li ha fatti pensare, che li ha sollevati dall'avvilimento e dall'abbiezione» (*Verità*, pp. 39-40); questa idea però, va ricordato, negli scritti politici giovanili. Tuttavia questa prima identificazione effettuata da Gramsci risulta fondamentale per iniziare a capire l'importanza, sulla via dell'unificazione, dell'azione del *partito politico*, come elemento che a livello nazionale-statale sia capace di *avvicinare gli intellettuali alle classi subalterne*, alla massa, così che si possa lavorare per la creazione di quel «clima culturale», di un'unità in una data concezione del mondo, necessaria all'unificazione linguistica. In un'Italia unita burocraticamente ma non culturalmente e linguisticamente,

⁷⁴ Anche qui ritorna un'idea di matrice meilletiana: «Il faut une certaine unité – unité politique ou du moins unité de civilisation – pour constituer une langue commune», Meillet (citato in Lo Piparo, 1979, p. 157).

non si può che cercare, attraverso l'azione degli intellettuali organici legati al partito⁷⁵, di avvicinare l'individuo-massa alla concezione propria del gruppo dominante-dirigente. Nei *Quaderni*, la spinta positiva data dal socialismo è superata, in senso dialettico, e integrata in una concezione del mondo più grande, che è «risultato e coronamento di tutta la storia precedente», che dovrà irradiarsi, che in virtù del suo prestigio culturale dovrà andare a sostituire quella concezione del mondo prodotto del senso comune, di carattere folklorico: la *filosofia della praxis*. Essa è, dice Gramsci, «nuovo modo di concepire il mondo e l'uomo, e [...] tale concezione non è più riservata ai grandi intellettuali, ma tende a diventare popolare, di massa, con carattere concretamente mondiale, modificando (sia pure col risultato di combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare» (*Q.* 15, p. 1826). Carattere proprio della filosofia della praxis, contrariamente alle ideologie tradizionali, è che essa «non tende a mantenere i 'semplici' nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita» (*Q.* 11, p. 1384); e soprattutto non tende a «limitare l'attività scientifica e [...] mantenere una unità al basso livello delle masse» (*Ibidem*), bensì contribuisce, dice Gramsci:

Alla creazione di una *nuova cultura integrale*, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale. (*Q.* 10, pp. 1233-4, corsivo mio).

La filosofia della praxis, passando per l'azione organica degli intellettuali del gruppo che aspiri ad essere egemonico, dovrà avere l'effetto di quei fattori culturali e sociali che in Italia vennero storicamente a mancare. Di fronte a questa nuova e rivoluzionaria concezione del mondo, dev'essere netta la negazione di dialetto e folklore come possibile alternativa progressista: questi non vanno assolutamente conservati, bensì decisamente

⁷⁵ Il gruppo dominante-dirigente può e forse deve identificarsi con il partito politico; o viceversa, è il partito politico, come unificatore penetrante tutte le classi sociali, a potersi definire storicamente come gruppo dominante-dirigente, purché sia capace di inserire nelle dinamiche del prestigio-egemonia.

superati, se non addirittura estirpati e combattuti. Affinché questo superamento si concretizzi, affinché quindi, e finalmente, nell'Italia post-unitaria si elimini quella distanza, quella frattura tra intellettuali e individuo-massa, tra lingua ufficiale e dialetti, sarà necessario che una data concezione del mondo, in questo caso la filosofia della praxis, sia fatta propria e sia diffusa dal gruppo che aspiri alla posizione egemone all'interno del paese, diventando primariamente *dirigente*, dando il via ad un processo di raggiungimento del tanto agognato *clima culturale omogeneo* – è di estrema importanza sottolineare la precedenza della dirigenza sul dominio, onde evitare di sfociare in una «dittatura senza egemonia». Di qui, in maniera simmetrica, si avrà il raggiungimento di un'*unità linguistica*, in virtù del consenso spontaneo dato dalla massa all'indirizzo culturale del gruppo dirigente, che passa maggiormente per l'azione degli intellettuali organici da esso generati, il cui linguaggio eserciterà quel fascino-prestigio necessario per suscitare nella massa parlante la volontà di conformarsi ad esso. Se lingua equivale a cultura, e questa si esprime primariamente nella lingua («linguaggio = pensiero, modo di parlare indica modo di pensar e di sentire non solo ma anche di esprimersi, cioè di far capire e sentire» [Q. 14, p. 1655]) allora, come si è già detto, agendo sull'ambito culturale si agirà anche su quello linguistico: il raggiungimento di un *clima culturale omogeneo* è anche il raggiungimento di quello che Gramsci chiama «*conformismo linguistico nazionale unitario*» (Q. 29, p. 2343, corsivo mio).

Adesso, per quanto riguarda il concreto 'combattere' la cultura di carattere folklorico, è interessante notare come Gramsci sembri per la prima volta suggerire l'utilizzo di mezzi che potremmo a buon diritto chiamare 'statali': parliamo di una serie di vere e proprie *politiche linguistico-educative*, ben descritte nel *Quaderno 27*. Non più solo un lasciare che lingua italiana e la sua cultura si formino da sé, una volta che si sia agito in profondità a livello sociale-culturale, in senso ascoliano, bensì intervenire direttamente, attraverso l'autorità dello Stato, in senso molto più manzoniano, senza ovviamente che questo intervento risulti in qualche modo coercitivo. Questo, soprattutto attraverso l'insegnamento, attraverso la scuola. Dice Gramsci:

Lo Stato non è agnostico ma ha una sua concezione della vita e ha il dovere di diffonderla, educando le masse nazionali. Ma questa attività formativa dello Stato, che si esprime, oltre che nell'attività politica

generale, *specialmente nella scuola*, non si svolge sul niente e dal niente: in realtà essa è in concorrenza e in contraddittorio con altre concezioni esplicite ed implicite e tra queste non delle minori e meno tenaci è il folclore, che pertanto *deve essere «superato»* (Q. 27, p. 2314, corsivo mio).

In questo passo lo *Stato*, come portatore di una propria concezione del mondo, sembra quasi identificarsi con quella forza o gruppo egemone già citato e che ha appunto il dovere di educare la massa, di unirla a sé nel popolo-nazione. Chiaramente qui si può parlare di un *gruppo dominante-dirigente*, in quanto il momento del dominio, per quanto sia successivo a quello della dirigenza, non è comunque da sottovalutare per un'azione che possa definirsi 'nazionale'. Ora conviene sottolineare una precisazione fondamentale, cioè che questa attività debba passare «specialmente nella scuola»: questa considerazione ci fa capire come Gramsci, sebbene avesse già toccato questo punto in precedenza (tra poco citeremo addirittura il *Quaderno I*), sia ormai ben conscio di come, per quanto ancora convinto della soluzione ascoliana, non si possa più ignorare l'importanza di un *intervento statale*, che sia guidato dalla conoscenza dei fenomeni linguistici e, chiaramente, dal buon senso. Forse è proprio qui che si inizia ad intravedere la vera influenza del pensiero di matrice bolscevica e delle sue idee relative alle questioni inerenti alla lingua, col quale era entrato in contatto negli anni passati in Russia. Come si può attuare questo concreto superamento della cultura folklorica? Passando per politiche che prendano in considerazione l'insegnamento nella scuola e che considerino fondamentale la conoscenza di quello che è il nemico per un'unificazione sociale-culturale, cioè il folclore: «conoscere il 'folclore' significa pertanto per l'insegnante conoscere quali altre concezioni del mondo e della vita lavorano di fatto alla formazione intellettuale e morale delle generazioni più giovani per estirparle e sostituirle con concezioni ritenute superiori» (Q. 1, p. 90). Comprendere il folclore significa comprendere anche quali possano essere i mezzi adeguati per combatterlo; e anzi, Gramsci suggerisce che «l'insegnamento del folclore agli insegnanti dovrebbe rafforzare ancor più questo lavoro sistematico» (Q. 27, p. 2314) teso ad estirpare il folclore, così diffuso tra la massa. Prosegue poi:

È certo che per raggiungere il fine occorrerebbe mutare lo spirito delle ricerche folcloristiche oltre che approfondirle ed estenderle. Il folclore

non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come *una cosa che è molto seria e da prendere sul serio*. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè *sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore* (Q. 27, p. 2314, corsivo mio).

Concepire quindi il folklore come vera e propria concezione del mondo è il primo passo per estirparlo, sostituendolo con un'unica concezione del mondo che sia 'nazionale', in senso gramsciano, e 'nazionale' in quanto condivisa dall'individuo-massa: che sia quindi *nazionale-popolare*. La necessità di combattere la mentalità del senso comune è data dal fatto che la stessa presenza delle culture folkloriche, e dei dialetti ad esse legati, indica una *frattura tra intellettuali e nazione-popolo*, quindi la presenza di disomogeneità e disgregazione; e queste scompariranno solo con «un'attività di questo genere, fatta in profondità», la quale «corrisponderebbe nel piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti» (*Ibidem*). Si notano in questi passaggi molte similarità col discorso che Gramsci affronta tra *Quaderno 10* e *Quaderno 11*, con l'analisi del *senso comune*, il suo rapporto con la *filosofia dei filosofi*, ma soprattutto la possibilità (e necessità) di «elevare sempre di più vasti strati popolari», nella diffusione di un'unitaria, coerente e concezione del mondo che sia soprattutto intrisa di buon senso (la filosofia della praxis, appunto); tuttavia c'è un ulteriore elemento da non sottovalutare: se nei precedenti quaderni, parlando della filosofia della praxis, Gramsci nomina raramente lo *Stato*⁷⁶ – parla piuttosto, in via teorica, di un *gruppo dominante-dirigente* – qui invece esso compare in maniera esplicita. Sembra che ormai in Gramsci ci sia la consapevolezza che un'unificazione linguistico-culturale, tenendo sempre conto delle dinamiche egemoniche, debba anche considerare l'attuazione di politiche linguistico-culturali che, come suggerisce lui stesso, passino prima di tutto per l'insegnamento scolastico.

Vista la nostra precedente analisi riguardante le possibili influenze delle politiche sovietiche inerenti la lingua, possiamo ora porci un fondamentale quesito: perché questo genere di elementi, chiaramente legati a questioni di politica linguistica nazionale,

⁷⁶ Diciamo 'raramente', perché a volta compare, ad esempio nel caso del *Quaderno I*, che in alcuni suoi punti sembra proprio dialogare col *Quaderno 27*, per ciò che riguarda la questione dell'insegnamento e della lotta al folklore – con tutta probabilità, lo spunto del primo quaderno trovò poi vero sviluppo nel ventisettesimo.

compaiono in maniera così esplicita solo nella produzione degli ultimi quaderni, in particolar modo tra il *Quaderno 27* e il *Quaderno 29*⁷⁷? Cercheremo nel prossimo paragrafo di dare una risposta a questa domanda, attraverso un'approfondita analisi dell'ultimo fondamentale quaderno, che continua negli anni a far parlare di sé⁷⁸. Per ora possiamo tuttavia affermare come sia chiaro che Gramsci, in questo preciso periodo dell'evolversi del suo ragionamento, pone molto più che in passato l'accento sulla questione del *dominio* del gruppo egemone, considerandone comunque fondamentale l'elemento di dirigenza culturale; e rilevare, inoltre, il suo crescente interesse per i meccanismi propri della *società politica*, con il potere che essa può esercitare per un'azione positiva sulla *società civile* e il popolo-nazione tutto. Quasi come se la famosa «soluzione di ripiego» ideata dal Manzoni, che passasse per «decreto legge», in realtà fosse essenziale al pari del momento dell'egemonia culturale all'interno della società.

2.4.1 *Un cambio di prospettiva: il Quaderno 29*

Man mano che ci si avvicina all'ultimo dei *Quaderni*, si fa sempre più chiara la presa di coscienza di Gramsci a proposito del fatto che un processo di unificazione linguistica propriamente detto, che sia socialmente efficace e che agisca in profondità, debba essere necessariamente *guidato*, o quantomeno *spontaneamente indotto* da una classe dominante-dirigente, in altri termini da un *potere politico-culturale*: questo si ravvisa già nel *Quaderno 27*, quando si inizia a parlare di vere e proprie politiche linguistico-educative finalizzate alla lotta al folklore. Perché questa presa di coscienza? Probabilmente perché Gramsci si rende conto di come i problemi della lingua siano anche i problemi del potere politico; ed è lo stesso Lo Piparo a sottolineare come in Gramsci «la questione della lingua non è quindi una questione *accanto* ad altre, ma una delle questioni centrali intorno a cui ruota il problema della formazione e dell'organizzazione di un potere capace di suscitare una coscienza collettiva nazionale»: «la lingua viene ad assumere il ruolo di microcosmo del sociale» (1979, p. 245) – idea questa che, come specificato in precedenza (paragrafo 2.3), avrà sicuramente trovato nel clima culturale della Russia post-rivoluzionaria una vera e propria riconferma, grazie alla nascita e agli

⁷⁷ Il *Quaderno 27* e il *Quaderno 29* sono scritti da Gramsci nello stesso anno, quindi possiamo evincere che tra loro ci sia una qualche connessione, come ipotizza anche lo stesso Lo Piparo (1979).

⁷⁸ Schirru (2010); Gaboardi (2016).

studi della sociolinguistica. Questa necessità di porre maggiormente l'accento sul potere politico non deve tuttavia far perdere mai di vista ciò che si era detto in precedenza, cioè la necessità del *mantenimento dell'egemonia culturale* all'interno della società – elemento chiave, onde evitare la «dittatura senza egemonia»; un potere politico sì, ma che abbia *conquistato culturalmente* la società civile. Questo potere politico, va inevitabilmente ad identificarsi con la classe dominante-dirigente, la quale, in virtù della sua posizione, deve comprendere la necessità di agire con *strumenti statali* in ambito linguistico-culturale, sì da guidare e ispirare la massa verso un'unificazione linguistica, che sia quanto più spontanea e voluta.

Ma, tornando alla domanda posta alla fine del precedente paragrafo, *perché proprio ora?* Perché solo nel 1935, a distanza di dieci anni dall'ultimo soggiorno in Russia e dall'esperienza dei dibattiti inerenti le possibili politiche linguistiche da attuare, Gramsci inizia a parlare in termini espliciti di politiche linguistico-culturali e della loro necessità nel processo finalizzato ad un'unificazione linguistica e culturale che sia nazionale-popolare? «Ogni volta che affiora, in un modo o nell'altro, la *questione della lingua*, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi: la formazione e l'allargamento della classe dirigente, la necessità di stabilire rapporti più intimi e sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolare-nazionale, cioè di riorganizzare l'egemonia culturale» (*Q.* 29, p. 2346); e proprio in quegli anni precisi Gramsci ravvisa il riemergere di questa fondamentale questione⁷⁹. Conviene però sottolineare come, per quanto Gramsci contestualizzi questo 'affiorare della questione' nel proprio tempo storico, la sua riflessione sia potenzialmente applicabile all'intera *questione della lingua* in senso storico, come fortemente connessa alla storia degli intellettuali italiani (non è quindi casuale che, proprio nello stesso *Quaderno 29*, Gramsci citi il *De Vulgari Eloquentia* di Dante, identificato come «atto di politica culturale-nazionale [...] come un aspetto della lotta politica è stata sempre quella che viene chiamata 'la questione della lingua'» [*Ivi*, p. 2350], che nasce dalla rottura tra intellettuali e latino nel più florido periodo comunale, come necessità di elevare questo «fatto a teoria» [*Ibidem*]).

Sebbene, come conferma anche Schirru (2010), quest'ultimo scritto presenti 'sullo sfondo' due esperienze fondamentali per Gramsci, e cioè la già approfondita

⁷⁹ «Oggi si sono verificati diversi fenomeni che indicano una rinascita di tali questioni: pubblicazioni del Panzini, Trabalza-Allodoli, Monelli, rubriche nei giornali, intervento delle direzioni sindacali, ecc.» (*Q.* 29, p. 2346) – su questi elementi si tornerà tra poco con particolare attenzione.

«pianificazione linguistica sovietica» e la riflessione dell'austromarxismo nel periodo post-bellico (cfr. nota 55, p. 49), è chiaro come gli elementi scatenanti questa precisa e originale riflessione siano altri, legati proprio alla *questione della lingua*: da una parte la «fittissima e impietosa postillatura di [...] *Guida alla grammatica italiana* di Alfredo Panzini (1932)» (Schirru, 2010, p. 78) fatta da Gramsci stesso; dall'altra una serie di notizie che in quegli anni aveva modo di ricevere in carcere, legate a un mutamento in atto nel *regime fascista*, nel suo rapporto con la società italiana e la sua lingua. Inizia proprio nel 1932, infatti, attraverso una serie di iniziative editoriali, la campagna volta a combattere i forestierismi presenti nella lingua italiana: la più nota è forse la rubrica *Una parola al giorno* sulle colonne della *Gazzetta del Popolo*, dalla penna di Paolo Monelli, le cui voci vennero raccolte nel *pamphlet Barbaro dominio* (1933). Quest'ultimo in particolare, oltre ad essere introdotto da una lapidaria citazione del Machiavelli («A ognuno puzza questo barbaro dominio») presentava nella sua prefazione una sorta di lettera al direttore della *Gazzetta* degli anni in cui uscì la rubrica, cioè Ermanno Amicucci, nella quale si venivano esponendo tutte le motivazioni ideologiche che muovevano le iniziative culturali del Monelli, nonché una serie di invettive contro coloro che non avevano combattuto ma favorito questo 'barbaro dominio':

È forse la prima volta nella storia del giornalismo italiano – dice Monelli – che un quotidiano assume con tanto impegno e continuità il compito di *ripulire il linguaggio dagli esotismi*. Finora i quotidiani erano famigerati per il contrario; della più gran parte dei barbarismi e delle espressioni errate e barocche la colpa è sempre stata attribuita alla stampa e ai giornalisti [...] *i gazzettari inquinatori della patria favella*. [...] La *Gazzetta del Popolo* ha mostrato che si può fare questa opera di pulizia senza pedanterie, senza vecchiumi, senza purismi, senza il terrore dei neologismi, senza le amene goffagini denunciate quasi cento anni fa da Prospero Viani. Tale campagna è stata lodata per la *chiarezza fascista* che l'ha animata; [...] ho fatto di questa campagna soprattutto una questione di orgoglio e dignità. *I popoli forti impongono il loro linguaggio, i loro modi di dire, le loro sigle, non raccattano ogni foresteria con balorda premura*. L'inquinazione del linguaggio è opera generalmente di ignoranti, di presuntuosi, di schiavi; per questo solo dovrebbe suscitare reazioni. Non c'è più posto in un'Italia ardita e

cosciente di sé per i cianciugliatori alla balcanica di parolette forestiere; il gusto dell'esotico così nei modi come nel linguaggio non è indice di spirito moderno, è al contrario tabaccosa mania; simile alla vieta eleganza di certi giovani antichi, con l'altissimo colletto duro e il plastron (non tradurremo questa parola che morrà con loro) e i baffi impomatati alla Guglielmo e la caramella assicurata a un largo nastro di seta nera (Monelli, 1933, pp. VII-VIII, corsivo mio).

Conviene ricordare che proprio l'anno successivo (1934) sarebbe arrivata la decisiva messa al bando dei suddetti esotismi dalla produzione giornalistica. È inoltre in questo preciso periodo, durante la seconda parte ministero di Giovanni Gentile, che si consuma l'allontanamento della riforma Gentile dai rivoluzionari programmi di Giuseppe Lombardo-Radice (che avevano proposto un'*educazione linguistica di tipo ascoliano*, più pluralista e liberista), col decisivo rifiuto dei dialetti e un'impostazione *neo-normativa* (con l'importante reintroduzione dello studio della grammatica), nazionalista e prettamente autarchica. Da questa serie di premesse prende vita nel 1934 *La grammatica degli italiani*, di Trabalza e Allodoli, futura grammatica ufficiale del fascismo (che Gramsci ha modo di leggere, in una ristampa del 1935). Anche questa, nel suo essere un trattato riguardante la grammatica della lingua italiana, era evidentemente mossa da quel sentimento nazionalista che caratterizzava tutta la stampa del periodo; e questo appare chiaro fin dalla sua prefazione, nella quale leggiamo:

Tra le lingue moderne la nostra, che *più fedelmente continua la gloriosa parola di Roma*, è forse anche quella che vanta la più ricca e significativa tradizione di dottrina grammaticale. [...] Sicché non è a meravigliare che oggi, nel nuovo clima spirituale della nazione, si sia destato in tutto il paese, e particolarmente nelle classi colte, un più vivo e raffinato desiderio non solo di scienza ma di disciplina linguistica, specie rispetto a certo disorientamento, più che indifferentismo non soltanto scolastico di tempi meno lontani [...]; e che si richieda pertanto agli studiosi il loro contributo di dottrina e di fede anche per un vigoroso rinnovamento dello studio della grammatica specie come *tutrice della purezza e correttezza del patrio idioma*, in armonia col moto generale dello spirito, del pensiero e dell'arte, senza dire della necessità di

secondare la vivace ripresa dell'espansione della lingua e della cultura italiana nel mondo (Trabalza, Allodoli, 1934, pp. V-VII, corsivo mio).

I due scrivono e sanno di dover scrivere con «dovere e [...] desiderio di dare finalmente, in questo campo, agl'Italiani che intendono al *culto dell'idioma patrio per disciplina nazionale* e, oltre a ciò, per bisogno dell'intelletto e per gusto delle cose fini, un libro vivo [...] in cui fosse dato allo sguardo osservare [...] il luminoso panorama dell'anima stessa della patria riflessa nel suo linguaggio. Una esplorazione, dunque, non di morte forme e di muti paradigmi» (*Ivi*, p. VIII, corsivo mio).

Secondo Schirru (2010), oltre a questa svolta autarchica delle politiche linguistiche del regime fascista, l'evento che davvero spinse Gramsci a prendere la decisione di intervenire a proposito della questione fu l'articolo di Umberto Cosmo uscito nell'aprile del 1935 su *La Cultura*, tramite il quale venne a conoscenza di alcune affermazioni fatte dal suo vecchio maestro Bartoli in occasione dell'inaugurazione del nuovo anno accademico (1933-34) dell'Università di Torino: qui poteva leggere l'affermazione di Bartoli secondo cui «l'Italia dialettale è una e indivisibile. Questa unità risulta evidente sopra tutto nell'Atlante linguistico italiano» (Bartoli, in Schirru, 2010, p. 83)⁸⁰; idea che, chiaramente, non condivideva⁸¹. Afferma Schirru che fu probabilmente la lettura di queste ultime pagine a spingere Gramsci «a chiarire il suo pensiero nei riguardi di Bartoli, di cui sottolinea le innovazioni metodologiche [...] ma da cui prende chiaramente le distanze per quanto riguarda il nuovo impegno» (*Ivi*, p. 84), orientato in senso fascista. Quindi, seppur nelle sue condizioni di salute ormai quasi disperate, Gramsci si sentì in dovere di impiegare le sue ultime forze per poter dire la sua, in una risposta che fosse adeguata e si ponesse in netto contrasto con ciò che stava accadendo nell'Italia fascista. Se, come ben sappiamo, negli anni il progetto relativo a un discorso specifico sulla grammatica, sulla lingua e sulla nazione era stato più volte rimandato – sempre secondo Schirru, esso comparirebbe già in una lettera del dicembre 1927 alla cognata Tania – qui esso ha finalmente modo di prender forma: una forma che pure conviene definire

⁸⁰ «Bartoli aveva inteso dar corpo all'affermazione di Mussolini secondo cui “i quarantadue milioni d'Italiani formano certamente il blocco nazionale più compatto che esista in Europa” (Bartoli, 1933-34, p. 5) affermando l'indivisibilità dell'Italia dialettale, a cui riconduceva anche il sardo, il ladino e il dalmatico», Schirru (2010, p. 83).

⁸¹ «Pare [...] che il discorso sia molto discutibile per alcune parti generali: per esempio l'affermazione che 'l'Italia dialettale è una e indivisibile'» (*Q.* 29, pp. 2350-1).

embrionale, vista l'originale ambizione gramsciana di uno studio intitolato «*Lingua nazionale e grammatica*» (Q. 29, p. 2351); una forma che risente ormai di tutte le esperienze passate di Gramsci e che, soprattutto, può contare su tutti gli strumenti e le competenze adeguate al delicato tema trattato.

Il *Quaderno 29* non è altro che una «riflessione attorno alle possibilità e ai limiti di un intervento politico volto alla centralizzazione linguistica di una nazione», il cui elemento centrale è lo «studio della grammatica» inteso come apprendimento di una lingua nazionale» (Schirru, 2010, p. 79). Tutto ruota attorno a una fondamentale domanda: cos'è la grammatica? (già posta nella lettera del dicembre 1927); domanda che è però punto di partenza per una più approfondita analisi del «rapporto *grammatica-lingua-società-storia*». A questa domanda Gramsci risponde: «La grammatica è 'storia' o 'documento storico': essa è la 'fotografia' di una fase determinata di un linguaggio nazionale (collettivo) [formatosi storicamente e in continuo sviluppo], o i tratti fondamentali di una fotografia» (Q. 29, p. 2341). Posta questa definizione preliminare, Gramsci sa bene che ogni lingua presuppone una grammatica, implicita o esplicita che sia, che la generi e definisca; e gli è chiaro che quando si parla si segue implicitamente un certo tipo di regole. Questo genere di grammatica è, nella definizione di Gramsci, «quella *'immanente'* nel linguaggio stesso, per cui uno parla 'secondo grammatica' senza saperlo, come il personaggio di Molière faceva della prosa senza saperlo»; affermazione questa che si sviluppa con decisa opposizione alla tesi del Panzini, secondo cui «noi possiamo scrivere e parlare anche senza grammatica» (Q. 29, p. 2342). Ora, esiste una pluralità non definita di grammatiche immanenti e «teoricamente si può dire che *ognuno ha una sua grammatica*» (Ivi, p. 2343) (affermazione che, a nostro parere, ricorda molto alcune precedenti formule gramsciane, ad esempio riguardo il linguaggio proprio di ogni individuo: «al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di agire» [Q. 10, p. 1330]); e se ogni uomo ha una propria concezione del mondo che si esprime primariamente nella lingua, ne consegue che esistono *indefiniti linguaggi* e quindi *indefinite grammatiche*. Quest'ultima affermazione serve a Gramsci, come ben nota Lo Piparo (1979), per far risaltare meglio la difficoltà di qualsivoglia processo di unificazione linguistica. Accanto alla «grammatica immanente», Gramsci distingue poi quella «*normativa non scritta*»: questa

«è costituita dal controllo reciproco, dall'insegnamento reciproco, dalla 'censura' reciproca, che si manifestano con le domande, 'Cosa hai inteso, o vuoi dire?', 'Spiegati meglio', ecc., con la caricatura e la presa in giro, ecc.» (Q. 29, p. 2342). È chiaro fin da subito come questo primo binomio venga inserito da Gramsci all'interno delle dinamiche del *prestigio-egemonia*, che come abbiamo puntualizzato in precedenza permeano tutta la riflessione linguistico-culturale dei *Quaderni*. Nelle comunità parlanti, troviamo un gran numero di grammatiche immanenti, che però non si collocano su uno stesso livello: a livello sociale, vi sono gruppi di parlanti che sono *più prestigiosi* di altri; e, in maniera spontanea, la grammatica immanente dei gruppi meno prestigiosi tende a modellarsi sulla base di quella del gruppo più prestigioso, che viene a definirsi come una «*grammatica normativa non scritta*», in quanto modello rispetto al quale tutta la comunità parlante tende a conformarsi. Si ha quindi un «*manifestarsi 'spontaneo' di un conformismo grammaticale*», il quale ha come effetto quello di «stabilire 'norme' o giudizi di correttezza o di scorrettezza, ecc.» (*Ibidem*, corsivo mio): si tratta di uno spontaneo meccanismo che permette il passaggio da un indeterminato numero di grammatiche spontanee (volontà e culture particolari) ad un'omogeneità linguistica, o «conformismo grammaticale» (volontà e cultura collettive omogenee). In questa dialettica linguistica, che dipende dalle precise regole del prestigio-egemonia, la «grammatica normativa non scritta» viene ad identificarsi con la «grammatica immanente» del *gruppo dominante-dirigente*, alla quale la massa parlante si adegua per consenso spontaneo, in quanto ne riconosce la funzione primariamente dirigente: come «un contadino che si inurba, per la pressione dell'ambiente cittadino, finisce col conformarsi alla parlata della città», come «nella campagna si cerca di imitare la parlata della città», anche «le classi subalterne cercano di parlare come le classi dominanti e gli intellettuali ecc.» (Q. 29, p. 2342-3). Una volta che si sia *conquistato culturalmente*, quindi ottenuta la dirigenza nella società civile, tutte le componenti sociali di quest'ultima si andranno spontaneamente adattando alla lingua utilizzata dalla classe dominante-dirigente (che irradierà il prestigio proprio della concezione del mondo della quale si fa portatrice). Gramsci continua poi: «si potrebbe schizzare un quadro della 'grammatica normativa' che opera spontaneamente in ogni società data, in quanto questa *tende a unificarsi* sia come territorio, sia come cultura, cioè *in quanto vi esiste un ceto dirigente la cui funzione sia riconosciuta e seguita*» (*Ivi*, p. 2343, corsivo mio). A questo punto però, è chiaro per Gramsci come il conformismo

linguistico spontaneo, fondato sul prestigio della grammatica immanente propria della classe dominante-dirigente, non basta alla formazione di una vera e propria lingua nazionale, che sia diffusa nella massa in maniera uniforme e omogenea. La soluzione, complementare alla primaria dirigenza culturale, sta quindi nella necessità della *forza dello Stato*. Ciò non va inteso in senso meramente *coercitivo*, bensì, come già detto, dovrà fondarsi sulla consapevolezza e conoscenza delle dinamiche del prestigio-egemonia: l'azione politica deve essere coerente con l'indirizzo culturale del gruppo dominante-dirigente e dovrà svilupparsi, come dirà poi Gramsci, in maniera «razionale». Per attuare una scelta politica di questo genere, si ha la necessità di inserire un terzo elemento nella dialettica linguistica nazionale, cioè di un terzo tipo di grammatica, quella che Gramsci chiama «*grammatica normativa scritta*»: questa è «sempre una 'scelta', un indirizzo culturale, è cioè sempre un atto di politica culturale-nazionale». Infine puntualizza: «potrà *discutersi sul modo migliore di presentare la 'scelta' e l'indirizzo per farli accettare volentieri*, cioè potrà discutersi dei mezzi più opportuni per ottenere il fine; non può esserci dubbio che ci sia un *fine* da raggiungere che ha bisogno di *mezzi idonei e conformi*, cioè che si tratti di un atto politico» (Q. 29, p. 2344, corsivo mio); un atto politico necessario. Sono proprio le «grammatiche normative scritte», nel loro abbracciare un «territorio nazionale» e il suo «volume linguistico», che possono «creare un conformismo nazionale unitario, che d'altronde pone in un piano più alto l'individualismo espressivo, perché crea uno scheletro più robusto e omogeneo all'organismo linguistico nazionale di cui ogni individuo è il riflesso e l'interprete» (Ivi, p. 2343). Gramsci si interroga poi su quest'azione politica di fondamentale importanza («di che natura è questo atto politico, e se debba sollevare opposizioni di 'principio', una collaborazione di fatto, opposizioni nei particolari, ecc.» [Ivi, p. 2344]): egli è convinto che se si dovrà «centralizzare ciò che esiste già allo stato diffuso, disseminato, ma inorganico e incoerente», non si dovrà allora porre «una opposizione di principio, ma anzi una *collaborazione di fatto* e un *accoglimento volenteroso* di tutto ciò che possa servire a creare una lingua comune nazionale, la cui non esistenza determina *attriti specialmente nelle masse popolari*» (Ivi, p. 2344). Di qui torna poi il problema già affrontato nel *Quaderno 27*: l'assenza di un conformismo linguistico nazionale fa sì che nella massa continuino a perdurare «i particolarismi locali e i fenomeni di psicologia ristretta e provinciale», i quali sono «più tenaci di quanto non si creda» (*Ibidem*); e proprio nel loro perdurare risiede la mancanza

di una collaborazione della massa parlante al processo di unificazione linguistico-culturale. In sostanza, si tratta di una resistenza che si lega alle concezioni del mondo legate al senso comune e al folklore, che andranno combattute, come visto in precedenza, con un'azione che passi per l'educazione scolastica, ma non solo. È proprio al termine del §2 che Gramsci, citando anche il Panzini (reo di non essersi posto questo fondamentale problema), sottolinea l'importanza di due fattori ineludibili all'interno delle dinamiche inerenti l'unificazione nazionale, in virtù dei quali sarà possibile raggiungere l'agognato conformismo, sconfiggendo i particolarismi linguistico-culturali: la presenza o meno di *centri d'irradiazione* (delle innovazioni linguistiche) dal basso e dall'alto, «in forma relativamente organica, continua, efficiente, e se essa possa essere regolata e intensificata» (*Ivi*, p. 2345); ed è proprio ai «focolai di irradiazione di innovazioni linguistiche» che è dedicato il paragrafo successivo. Qui vengono elencati quegli elementi che contribuiscono al «*conformismo nazionale linguistico nelle grandi masse nazionali*»:

1) La scuola; 2) i giornali; 3) gli scrittori d'arte e quelli popolari; 4) il teatro e il cinematografo sonoro; 5) la radio; 6) le riunioni pubbliche di ogni genere, comprese quelle religiose; 7) i rapporti di 'conversazione' tra i vari strati della popolazione più colti e meno colti» – (una questione alla quale forse non si dà tutta l'importanza che si merita è costituita da quella parte di «parole» versificate che viene imparata a memoria sotto forma di canzonette, pezzi d'opera, ecc. [...]); 8. i dialetti locali [...] (*Q.* 29, p. 2345)⁸².

Gramsci si interessa quindi di tutte le forme di comunicazione presenti al livello della società civile, «nelle sue sofisticate articolazioni, ovvero quell'insieme di istituti privati e pubblici, di formazione, lavoro, intrattenimento e svago» (Gensini, 2015), che tutte rientrano nei meccanismi dell'egemonia culturale e che interessano non poco anche al regime fascista, cosciente anch'esso della loro importanza. Considerare questo elenco di fattori è fondamentale se si vuole capire come raggiungere un conformismo linguistico; e questo perché? Perché «il processo di formazione, di diffusione e di sviluppo di una lingua nazionale unitaria avviene attraverso tutto un *complesso di processi molecolari*»

⁸² Questi risentono dell'influenza di Ascoli: per quanto Gramsci elenchi molti più 'centri di irradiazione', questo passaggio ricorda molto quello del *Proemio* ascoliano analizzato in precedenza (cfr. p. 25).

ed «è utile avere consapevolezza di tutto il processo nel suo complesso, per essere in grado di intervenire attivamente in esso col massimo di risultato» (Q. 29, p. 2345); quindi non solo la scuola (che, non a caso, è il primo elemento citato), non solo una «grammatica normativa scritta» nei termini dell'indirizzo culturale della classe dominante-dirigente, ma anche e soprattutto le altre fondamentali componenti della società civile – tramite le quali, in particolar modo, si cercherà di superare il momento individualistico-folklorico. In definitiva, risulta però chiaro che «questo intervento», in tutte le sue componenti appena descritte, «non bisogna considerarlo come ‘decisivo’ e immaginare che i fini proposti saranno tutti raggiunti nei loro particolari, che cioè si otterrà una *determinata* lingua unitaria⁸³» (*Ibidem*): il monito di Gramsci, a futura memoria, è che «si otterrà una *lingua unitaria*» unicamente «se essa è una *necessità*, e l'intervento organizzato accelererà i tempi del *processo già esistente*» (*Ibidem*). Non si tratta di imporre un modello, manzonianamente parlando, ma di inserirsi in un processo già esistente, ascolianamente parlando, ‘centralizzandolo’ e amplificandone gli effetti. Quindi non si dovrà imporre un determinato uso linguistico (come fu l'idioma fiorentino per il Manzoni), perché «quale sia per essere questa lingua» nazionale, unitaria, che si affermerà alla fine di questo lungo processo, «*non si può prevedere e stabilire*». Ciò che è certo è che «se l'intervento è ‘razionale’, essa sarà organicamente *legata alla tradizione*, ciò che non è di poca importanza nell'economia della cultura» (*Ivi*, pp. 2345-6). A nostro parere, quest'ultima affermazione dà una chiara giustificazione del quadro storico gramsciano tracciato nel corso dei *Quaderni del Carcere*, inerente la storia della lingua e degli intellettuali italiani: dice Gramsci che «uno scrittore di grammatica normativa non può ignorare la *storia della lingua* di cui vuole proporre una ‘fase esemplare’ come la ‘sola’ degna di diventare, ‘organicamente’ e ‘totalitariamente’, la lingua ‘comune’ di una nazione, in lotta e concorrenza con altre ‘fasi’ e tipi o schemi che esistono già» (Q. 29, p. 2343).

Seguendo lo schema esemplificativo presentato nell'analisi che Lo Piparo (1979) fa delle prospettive offerte dal *Quaderno 29*, possiamo qui rimarcare come «‘società politica’ e ‘società civile’, [...] ‘grammatica normativa scritta’ e ‘grammatica normativa non scritta’

⁸³ In questo passo è possibile leggere tra le righe un'invettiva alla *soluzione manzoniana*, o *esperantistica*, che parte appunto da un modello unico da imporre alla massa parlante, con l'idea che alla fine del processo si otterrà proprio una *determinata lingua unitaria*.

sono concetti teorici che vivono in diverse combinazioni delle differenti realtà storiche» (*Ivi*, p. 254); e possiamo di seguito presentare le due possibili combinazioni: da una parte, quella che vede una grammatica normativa scritta, differente da quella normativa non scritta usata nella società, essere *imposta* dalla società politica con mezzi statali, con conseguente conflitto tra apparati «volgarmente detti privati» (che non sono guidati dallo Stato, dalla società politica), organizzatori del «consenso spontaneo», e conformismo linguistico che l'«apparato di coercizione statale» tenta di imporre «col bastone», tramite l'educazione o altri mezzi, al pari del *Novo Vocabolario* manzoniano – modello che Lo Piparo definisce, a buon diritto, *manzoniano* o *esperantistico*; dall'altra quella che vede una grammatica normativa scritta rafforzare una situazione già presente, in cui una grammatica normativa non scritta ha già un certo grado di diffusione nella società civile, andando così a «centralizzare *ciò che esiste già* allo stato diffuso, disseminato, ma inorganico e incoerente» – modello definito *ascoliano* o *gramsciano*. Gramsci ci mostra quindi come, nonostante il potere politico sia necessario, «il potere, anche quello linguistico, bisogna anzitutto *conquistarlo nella società civile*»; come «il dominio è efficace solo se è una continuazione e un rafforzamento dell'egemonia⁸⁴» (Lo Piparo, 1979, p. 256). È Gensini (2015) a sottolineare come in questi passaggi compaia, tra gli altri, proprio «il tema della *tenuta dell'egemonia dopo la presa del potere*, la necessità di rimanere egemoni dopo esser divenuti dominanti»:

Un tema che Gramsci, dopo averlo studiato nella storia del Risorgimento, esperiva drammaticamente nell'evolversi del caso italiano, assistendo all'articolarsi dello Stato totalitario, ma che si manifestava in modo diversamente drammatico nel caso russo-sovietico, dove era in gioco, se si può dire così, il continuo necessitarsi storico del potere socialista, l'esigenza che il conformismo linguistico-culturale mantenesse carattere spontaneo e non solo normativo» (Gensini, 2015).

Nel *Quaderno 29* troviamo forse la giusta chiusa alla riflessione intorno all'unificazione

⁸⁴ «Un gruppo sociale *può e anzi deve essere dirigente* prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche 'dirigente'» (*Q.* 19, 2010-11).

linguistica che si viene svolgendo nel corso della detenzione carceraria: qui non solo troviamo una sintesi delle dinamiche dell'*egemonia culturale*, con la costante consapevolezza di come la loro comprensione sia fondamentale nel processo verso la creazione di un *popolo-nazione* che sia unito da una stessa concezione del mondo e da una stessa lingua, ma troviamo anche quel 'cambio di prospettiva' necessario affinché quest'unificazione abbia luogo in senso proprio; e questo altro non è che la presa di coscienza della necessità del *potere politico*, fondato primariamente sulla e nella società civile. Come afferma Lo Piparo, col quale non possiamo che convenire, queste ultime densissime pagine dei *Quaderni* vengono a configurarsi come la «più sintetica formulazione della *teoria gramsciana del potere*» (1979, p. 248).

Note Conclusive

Al termine di questa nostra disamina del pensiero linguistico di Gramsci, concentratasi maggiormente sulle problematiche dell'unificazione linguistica, possiamo affermare nuovamente e con assoluta certezza che proprio la riflessione sul linguaggio resta un elemento ineludibile se si vuole comprendere davvero l'evolversi della riflessione gramsciana: la lingua resta il fondamentale anello di una lunga catena teorica i cui elementi sono interconnessi e interdipendenti. Gramsci è sì un pensatore e teorico politico, ma la sua politica è strettamente connessa alla lingua, in quanto si tratta, di nuovo, di due dimensioni *isomorfe*. Come afferma anche Gensini (2015), crediamo sia «fuori strada [...] chi, enfatizzando le componenti teorico-politiche della ricerca gramsciana, ignora o sottovaluta il ruolo strategico che in essa gioca il linguaggio, inteso non come settore particolare di intervento, ma come la forma tecnicamente primaria di qualsiasi processo egemonico, di ogni e qualsiasi configurazione sociale». Al linguaggio, in definitiva, spetta un vero e proprio posto d'onore all'interno della produzione gramsciana. De Mauro, sempre nella prefazione a Lo Piparo (1979), ebbe a dire:

A studiosi di linguistica i quali non siano interessati ad operazioni alla moda, a una linguistica tipo Coca-Cola o Pepsi-Cola che mescola un bel po' di chomskismo e un bel po' di socialità, una fetta di calcolo e un pizzico di variabilità pragmatica con molta acqua fresca; a studiosi di linguistica che tornino a pensare severamente prima di scrivere, Gramsci, la teoria linguistica di Gramsci, può fornire un aiuto prezioso. Essa è una teoria politica della lingua, una teoria della lingua come un risultato sempre mobile e fluido, delle correnti di consenso che solcano e tengono unito il corpo d'una società nelle sue parti e alla tradizione.
[...]

Nel suo sforzo di connessione tra una teoria della creatività semantica delle lingue, una teoria politica del linguaggio, una teoria della cultura e della società incorporanti una profonda intelligenza della dimensione linguistica della vita culturale e sociale, *Gramsci ha oggi e nel prossimo domani molto da insegnare a noi tutti, linguisti, antropologi, sociologi* (Lo Piparo, 1979, XV-XVI, corsivo mio).

Oggi, a oltre trent'anni di distanza, non possiamo che convenire ancora con queste affermazioni. Il pensiero di Gramsci può e deve ancora essere studiato, in tutte le sue diverse sfaccettature: in particolar modo, esso deve essere indagato non solo nel suo valore in sé, ma anche e soprattutto nella sua relazione con altre correnti di pensiero e con altri pensatori. Si deve continuare a concentrarsi sulle *possibili fonti* – come viene fatto in Lo Piparo (1979), Carlucci (2013) e anche nel nostro lavoro – e sulle *possibili influenze* della riflessione gramsciana, sì da cercare, per quanto possibile, di completare il puzzle che essa costituisce. Come abbiamo avuto modo di comprendere nel corso della nostra analisi, c'è ancora molto da sapere e scoprire: alcuni periodi della vita di Gramsci sono ancora pressoché oscuri, e forse in futuro (magari con l'emergere di nuove e inattese fonti) potremo riuscire a sapere qualcosa di più o, quanto meno, potremo averne un'idea più chiara; senza contare le questioni ancora aperte, che per anni si è cercato di risolvere, con mezzi assai limitati. Basti pensare a uno degli esempi più noti, già citato nell'introduzione, cioè la famosa questione del rapporto Gramsci-Wittgenstein, emersa nel 2003 nell'articolo *Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci* di Amartya Sen, e recentemente riaperta dallo stesso Lo Piparo (2014): punto di contatto, e possibile scambio di idee, tra i due pensatori sarebbe stato Piero Sraffa, amico di entrambi, al quale Wittgenstein stesso avrebbe poi riconosciuto di dovere molto riguardo la svolta del suo pensiero (nel passaggio dal *Tractatus* alle *Ricerche Filosofiche*, per capirci) – come sappiamo, dopo lo scambio di opinioni con Sraffa, Wittgenstein disse di sentirsi «come un albero cui erano stati potati tutti i rami». Molte le similarità additate da Lo Piparo, che afferma:

La solipsistica grammatica immanente (Gramsci), così come l'asserzione che di ciascun comportamento è sempre possibile trovare la regola o la grammatica che lo spieghino e gli diano senso (Wittgenstein), sono parziali verità che servono a far risaltare meglio due tesi condivise da entrambi i pensatori: 1) i comportamenti social-culturali non obbediscono a deterministiche leggi naturali, 2) l'uomo è per natura animale grammaticale e portatore di senso (Lo Piparo, 2014, pp. 55-6).

Ma poche le prove che potrebbero testimoniare un contatto diretto in senso intellettuale (anche qui, nulla si potrebbe affermare con certezza, come sembra invece fare Lo Piparo),

se non appunto la personalità di Sraffa (che, secondo Lo Piparo, avrebbe riferito a Wittgenstein la riflessione contenuta nel *Quaderno 29*), che sola potrebbe essere la chiave per il definitivo districamento di questo contorto nodo. Una risposta che possa definirsi davvero definitiva è ben lungi dall'essere trovata. Tuttavia, il dibattito riguardante questo preciso tema, come quello inerente le possibili fonti di *matrice russo-bolscevica* – toccato nel paragrafo 2.3 e che, come sappiamo, è ben lungi dal trovare una soluzione che non sia provvisoria – e quello riguardante il rapporto Gramsci-Lunačarskij, che potrebbe rivelarci molto sull'influenza delle politiche linguistiche sovietiche sull'elaborazione gramsciana, ci mostrano come ci sia ancora da studiare e si debba ancora parlare di Gramsci, e in particolar modo a proposito del 'Gramsci linguista', per comprendere davvero appieno questa figura che, ad oggi, ha ancora molto da dire e da dirci. Citando di nuovo De Mauro, Gramsci «come altri del passato, viene a fare luce sul nostro cammino di oggi, sulla strada della comprensione più fine, più profonda dei fatti linguistici, delle realtà sociali e culturali» (Lo Piparo, 1979, p. XVI).

Bibliografia

Scritti di Antonio Gramsci

Analfabetismo = (1917), *Analfabetismo*, in “La città futura”, a cura della Federazione giovanile piemontese del Partito Socialista, Torino, disponibile on line all’indirizzo: <https://www.marxists.org/italiano/gramsci/17/cittafutura.htm>.

Esperanto = (1918), *La lingua unica e l’esperanto*, in “Grido del Popolo”, in Ferrata, Gallo (1964), pp. 271-5.

Verità = (1974), *Per la verità. Scritti 1913-1926*, a cura di R. Martinelli, Editori riuniti, Roma

Q. = (1975), *Quaderni del Carcere*, Edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LC = (2014), *Lettere dal Carcere*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino.

Altra letteratura

ALPATOV V.M. (2011), *Soviet Linguistics of the 1920s and 1930s and the Scholarly Heritage*, in Brandist, Chown (2011), pp. 17-34.

ASCOLI G.I. (1873), *Proemio*, in “Archivio Glottologico Italiano”, I, Loescher, Roma-Torino-Firenze.

ID. (1882-1885), *L’Italia dialettale*, in “Archivio Glottologico Italiano”, VIII, pp. 98-128.

BARATTA G., LIGUORI G. (a cura di) (1999), *Gramsci da un secolo all’altro*, Editori riuniti, Roma.

BARTOLI M. (1912-13), *Appunti di Glottologia. Anno Accademico 1912-13*, in Lo Piparo (1979).

ID. (1936-37), *Caratteri fondamentali delle lingue neolatine*, in “Archivio Glottologico Italiano”, XXVIII, pp. 97-133.

BARTOLI M., BERTONI G. (1925), *Breviario di Neolinguistica*, Società tipografica modenese-Antica tipografia Soliani, Modena.

BONGHI R. (1884), *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia*, Morano Libraio-Editore, Napoli.

- BRANDIST C. (2012), *The Cultural and Linguistic Dimensions of egemony: Aspects of Gramsci's Debt to Early Soviet Cultural Policy*, in "Journal of Romance Studies", 12, pp. 22-43.
- BRANDIST C., CHOWN K. (a cura di) (2011), *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917-1938: The birth of Sociological Linguistics*, Anthem Press, Londra-New York-Delhi.
- BUCHARIN N.I. (1921), *Historical Materialism - A System of Sociology*, Marxists Internet Archive, disponibile on line all'indirizzo: <https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1921/histmat/6.htm>.
- BUCHARIN N.I., PREOBRAZHENSKY E. (1920), *The ABC of Communism*, Marxists Internet Archive, disponibile on line all'indirizzo: <https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1920/abc/07.htm>.
- CARLUCCI A. (2007), *L'influenza di Lenin su Gramsci: per uno studio degli aspetti glottopolitici*, in "Isonomia", Istituto di Filosofia Arturo Massolo-Università di Urbino, Urbino.
- ID. (2013), *Gramsci and languages: unification, diversity, hegemony*, Historical Materialism Book Series, Brill, Leida.
- ID. (2015), *Gramsci, language and pluralism*, in McNally (2015), pp. 76-96.
- CILIBERTO M., VACCA G. (a cura di) (2014), *Togliatti. La politica nel pensiero e nell'azione: Scritti e discorsi 1917-1964*, Bompiani, Milano.
- CROCE B. (1905), *La lingua universale*, in Croce (1910), pp. 190-7.
- ID. (1910), *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari.
- ID. (1911), *Il Manzoni e la questione della lingua*, in Croce (1946), pp. 75-90.
- ID. (1946), *Alessandro Manzoni*, Laterza, Bari.
- DE MAURO T. (1999), *Il linguaggio della natura alla storia. Ancora su Gramsci linguista*, in Baratta, Liguori (1999), pp. 68-79.
- D'ORSI A., CHIAROTTO F. (a cura di) (2008), *Egemonie, Dante & Descartes*, Napoli.
- FERRATA G., GALLO N. (a cura di) (1964), *2000 pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milano.

- FERRERI S. (a cura di) (2012), *Linguistica educativa. Atti del XLIV Convegno internazionale della Società di linguistica italiana (Viterbo, 27-29 settembre 2010)*, Bulzoni, Roma.
- FORMIGARI L. (1973), *Marxismo e teorie della lingua*, La Libra, Messina.
- GABOARDI N. (2016), *Lingua/linguaggio, senso comune e gruppi sociali subalterni*, in “International Gramsci Journal”, 2(1), pp. 185-200.
- GARIN E. (1969), *Politica e cultura in Gramsci*, in Rossi (1969), Vol. I, pp. 37-74.
- GENSINI S. (2015), *Gramsci nella società della comunicazione*, in “Malacoda”, disponibile on line all’indirizzo: <http://www.malacoda.eu/2015/10/01/gramsci-nella-societa-della-comunicazione/>.
- GRASSI C. (a cura di) (1975), *Scritti sulla questione della lingua*, Einaudi, Torino.
- HOLUB R. (1992), *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and post-modernism*, Routledge, Londra.
- LÄHTEENMÄKI (2011), ‘Sociology’ in *Soviet Linguistics of the 1920-30s: Shor, Polivanov and Voloshinov*, in Brandist, Chown (2011), pp. 35-52.
- LENIN V.I. (1913a), *Theses on the National Question*, Lenin Internet Archive (2004), disponibile on line all’indirizzo: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/jun/30.htm>.
- ID. (1913b), *Critical Remarks on the National Question*, Lenin Internet Archive (2004), disponibile on line all’indirizzo: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/crnq/index.htm#4>.
- ID. (1914), *Is a Compulsory Official Language Needed?*, Lenin Internet Archive (2004), disponibile online all’indirizzo: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/jan/18.htm>.
- ID. (2004), *Lenin Collected Works*, Lenin Internet Archive, disponibile on line all’indirizzo: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/cw/index.htm>.
- LO PIPARO F. (1979), *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Bari.
- ID. (2014), *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Donzelli, Roma.
- MANZONI A. (1847), *Sulla lingua italiana. Lettera al Sig. Cavaliere Consigliere Giacinto Carena*, in Monterosso (1972), pp. 136-71.

- ID. (1868), *Dell'unità della lingua e dei mezzi per diffonderla. Relazione al ministro della Pubblica Istruzione proposta da Alessandro Manzoni agli amici colleghi Bonghi, Carcano ed accettata da Caro*, in Monterosso (1972), pp. 183-209.
- ID. (1869), *Appendice alla Relazione intorno all'unità della lingua e ai mezzi di diffonderla*, in Monterosso (1972), pp. 271-353.
- ID. (2008), *Epistolario. Carteggio A. Manzoni-C. Fauriel*, Biblioteca Italiana, disponibile on line all'indirizzo: <http://ww2.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit001398/bibit001398.xml&doc.view=print&chunk.id=d19e217&toc.depth=1&toc.id=0&query=manzoni>.
- MAJAKOVSKIJ V.V. (1967), *Opere Scelte: Poesie, Poemi, Teatro*, a cura di M. De Micheli, Feltrinelli Editore, Milano.
- MARAZZINI C. (2013), *Il gran 'polverone' attorno alla relazione manzoniana del 1868*, in "Unità e dintorni", Edizioni Mercurio, Alpignano (TO), pp. 265-78
- MCNALLY M. (a cura di) (2015), *Antonio Gramsci, Critical Explorations in Contemporary Political Thought*, Palgrave, Basingstoke.
- MEILLET A. (1921), *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris.
- MIGLIORINI B. (1960), *Storia della lingua italiana*, Sansoni, Firenze.
- MONELLI P. (1933), *Barbaro dominio*, Heopli – Editore libraio della real casa, Milano.
- MONTEROSSO F. (1972), *Scritti linguistici*, Edizioni Paoline, Milano.
- RAICICH M. (1981), *Scuola, cultura e politica da De Sanctis a Gentile*, Nistri-Lischi Editori, Pisa.
- REZNIK V. (2011) *The Word as Culture: Grigorii Vinokur's Applied Language Science*, in Brandist, Chown (2011), pp. 123-36.
- ROBINSON M.A. (2004), *Sub'by akademicheskoi elity: Otechestvennoe slavianovedenie (1917- nachalo 1930-kh godov)*, Indrik, Mosca, traduzione inglese presente in Alpatov (2011).
- ROSIELLO L. (1969), *Problemi linguistici negli scritti di Gramsci*, in Rossi (1969), Volume II, pp. 347-67.
- ROSSI P. (a cura) (1969), *Gramsci e la cultura contemporanea (atti del convegno tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967)*, Voll. I-II, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma.
- SALINARI C., SPINELLA M. (1977), *Il pensiero di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.

- SCHIRRU G. (2008), *La categoria di Egeonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*, in D'Orsi, Chiarotto (2008), pp. 397-444.
- ID. (2010), *Per la storia e la teoria della linguistica educativa. Il Quaderno 29 di Antonio Gramsci*, in Ferreri (2012), pp. 77-90.
- ID. (2011), *Antonio Gramsci studente di linguistica*, in "Studi Storici" 52, 4, pp. 925-73.
- SEN A. (2003), *Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci*, in "Journal of Economic Literature", Vol. XLI, pp. 1240-55.
- SMITH M.S. (2011), *The Tenacity of Forms: Language, Nation, Stalin*, in Brandist, Chown (2011), pp. 105-22.
- STALIN I. (1913), *Marxism and the National Question*, Marxists Internet Archive, disponibile on line all'indirizzo: <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm>.
- TIMPANARO S. (1972), *Graziadio Ascoli*, in "Belfagor", XXVII, 2, pp. 149-76.
- TOGLIATTI P. (1927), *Antonio Gramsci capo della classe operaia italiana*, in "Lo Stato Operaio", n.8, Milano, in Ciliberto, Vacca (2014), pp. 2627-38.
- TRABALZA C., ALLODOLI E. (1934), *La Grammatica degl'Italiani*, Le Monnier, Firenze.
- VINOKUR G. O. (1923), *Kul'tura iazyka (Zadachi sovremennogo iazykoznaniiia)*, in "Pechat' i Revoliutsiia", n.5, pp. 100-11, traduzione inglese presente in Reznik (2011).
- VIOLANTE P. (2014), *Il Professor Gramsci e Wittgenstein*, in "Rivista di Storia delle Idee", 3:2, pp. 169-172, disponibile online all'indirizzo: <http://www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/view/147/pdf>.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare di cuore tutti coloro che, in questi mesi di duro lavoro, mi sono stati accanto e mi hanno supportato (e sopportato!). Ringrazio la mia famiglia, sempre presente, senza il cui sostegno, economico ma soprattutto affettivo, non sarei mai riuscito ad arrivare dove sono quest'oggi. Ringrazio il Professor Enrico Amicucci, insegnante di Filosofia degli anni al liceo Buratti e amico, che nel tempo mi ha trasmesso la sua grande passione per la materia e il cui apporto nella correzione del presente lavoro è stato fondamentale. Ringrazio il mio relatore, il Professor Stefano Gensini, vero maestro per me, che negli anni alla Sapienza ha fatto nascere e crescere in me questa smodata passione per la Filosofia del Linguaggio, per lo studio della lingua e della riflessione che ad essa si lega, come anche il mio grande amore per il pensiero gramsciano. Ringrazio il Professor Alessandro Carlucci, accorto studioso, di grande umanità, che ha fornito un sostanziale contributo nel generale sviluppo e nella prima revisione di questo scritto. Ringrazio Francesca Monarca e Silvia Naso per la loro opera di revisione finale delle bozze del mio lavoro.

Per ultimi, ma non meno importanti, desidero ringraziare i *Fast Animals and Slow Kids*, nelle persone di Aimone Romizi, Alessandro Guercini, Jacopo Gigliotti e Alessio Mingoli, vera colonna sonora di tutti i miei anni universitari, nei momenti di gioia come in quelli di malinconia, spesso trascorsi tra le note della loro *Alaska*.